



CENTRO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

El pasado que me espera:
ensayos sobre religión y representación

Tesis que para obtener el título de
LICENCIADO EN POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA
presenta

Rodrigo Salido Moulinié

Director de la tesis:
Dr. Fernando Escalante Gonzalbo

Ciudad de México, 2018

A Fernando,
por los lentes

Índice

Prefacio	i
1. LA ILUSIÓN OCCIDENTAL	1
Weber, las ciencias sociales y el desencantamiento del mundo	2
La era del vacío	22
La religión como “problema”	26
El fin de la historia y el choque de civilizaciones: dos miradas	30
El ascenso del Nuevo Ateísmo	42
La Santa Muerte y la visión funcionalista	52
Wittgenstein: describe, no expliques	59
2. POLÍTICA DE LA REPRESENTACIÓN: FOTOGRAFÍA, CINE Y VIOLENCIA ETNOGRÁFICA	63
La invención de lo fotográfico	68
La idea de la fotografía	75
Violencia etnográfica: la ciencia del escándalo	88
El cine: la redención de la realidad	99
Desde la alcantarilla: etnografía cinemática	106
EL PASADO QUE ME ESPERA	117
Imágenes	213
Bibliografía	223
Otras fuentes	234

PREFACIO

Esta tesis empezó como un bosquejo etnográfico de personas que tenían algo en común —creer en la Santa Muerte— y terminó siendo otra cosa. Desde antes de escribir una sola palabra, algunos ya tenían una opinión sobre el tema, sobre mí (un estudiante de política) trabajando ese tema, que a veces se articulaban con un tono de franca desaprobación: no era un tema “importante”, “útil”, o simplemente se trataba de algo “oscuro”. La idea de incluir esas otras voces en el trabajo fue lo que descarriló todo: desbarató mi idea del “campo” e hizo que el tema se me escapara de las manos. Algunas lecturas terminaron de echar a perder el asunto y decidí empezar de cero.

Sin un proyecto de investigación definido, sin una pregunta concreta, empecé a escuchar otras cosas en lo que la gente me decía. Cuestioné mis acciones y motivos, di un paso atrás. El ejercicio me llevó a la conclusión de que mi mayor responsabilidad se encontraba fuera del texto: no mentir en mi beneficio, no torcer nada para que cupiera en un marco. Se trata de la vida de alguien y, aunque muchos piensen lo contrario, lo que se escribe tiene consecuencias. Por eso estoy en deuda con las personas que me compartieron sus historias sin esperar nada a cambio (a lo mucho una copia) y no hay forma de agradecer su interés y su tiempo, especialmente los de Arely Vázquez. Espero que el resultado haga algo de justicia a todos esos momentos. En el fondo somos coautores.

Siempre sobra decirlo, pero hay que repetirlo por reciprocidad: escribir esta tesis hubiera sido una tarea imposible de no ser por la generosidad de muchas personas y, sobre todo, del Colegio de México. Sugerir que mi paso por El Colegio y mi incursión en las ciencias sociales fueron un viaje sería un desacierto, por decir lo menos; fue algo más parecido a un naufragio. Sin las brújulas que fueron mis

maestros, compañeros y amigos, jamás hubiera alcanzado la orilla (si es que esto es la orilla) —y por eso estaré siempre agradecido.

No hace falta que lo escriba aquí, porque ya lo saben, pero quiero agradecer a quienes me han acompañado en estos años en El Colegio. A Fernando Escalante, por sus enseñanzas, su ejemplo y amistad; por hacer de esta travesía algo que valiera la pena escribir: por salvar el barco. A Roberto Breña, por todo su apoyo dentro y fuera del Colegio, por sus consejos y amistad (y por salvarme el pellejo más de una vez). A Martha Elena Venier, por lo más importante: haberme enseñado algo sobre leer y escribir —espero se me haya pegado un poco. A Carlos Alba, por acompañarme en mi primera experiencia de campo y por dar forma a los primeros ensayos de este trabajo. A Eduardo Guerrero, por la oportunidad y el apoyo invaluable que me ha dado estos dos años. A mis compañeros del Círculo de Chimalistac, por leer, compartir y discutir nuestros textos. Fuera de México, quiero agradecer a los profesores Mara Block y Theodore Bestor por sus valiosos comentarios a las versiones tempranas del primer capítulo de esta tesis. A Robert Bates por su apoyo personal y profesional, por creer en mí.

Más allá de este texto, quisiera agradecer mi familia extendida: primero a Denis, por escuchar mis locuras y tratar de aterrizarlas, por decirme lo que otros callaron tal vez por cortesía, por tu cariño y todo lo que no se puede decir con palabras. A Adan, por crecer conmigo y recordarme que vale la pena ser uno mismo a cualquier costo. A Rubén, mi primer compañero, por la música y todos los proyectos que inventamos. A Enrique, por compartir el fútbol y enseñarme la fotografía. A Hugo, Diego, Robert y Poncho, por esos años y canciones que me cambiaron la vida (y a Mary Carmen por soportarnos). A Fero, por estar ahí siempre aunque sea a distancia: no cambiaría nada de esos años. A Carlos, Luis, Esteban, Pablito, por todas las risas y cervezas.

Por último, quiero agradecer a los que me hicieron. A mi mamá, por soportar mis ausencias y desatenciones, por enseñarme todo lo que sé. A mi papá, por su ejemplo y fortaleza, por confiar en mí y

por los triunfos y derrotas que hemos compartido. A Pablo, mi compañero de toda la vida, es un honor compartir nuestro nombre. A Brandy, por la compañía. Abito: perdón por no haber terminado a tiempo. Ahora que lo pienso, no hay mejor forma de agradecerles que soltar el cuaderno e irme a casa.

R. S. M.

Ciudad de México, mayo de 2018

1. La ilusión occidental

El desencantamiento del mundo era casi un hecho consumado —o si no consumado, por lo menos inminente. La ciencia, la razón, el arte o la cultura tomarían su lugar eventualmente, para llenar el vacío que dejará la religión cuando desaparezca. Porque las creencias religiosas no son (según) más que un intento rudimentario de entender y manipular —sin éxito— el mundo que nos rodea, una guía moral, o una fuente de paz espiritual. Como si fuera un hecho demostrado, se confirmaba la muerte de Dios: con la modernización los individuos iban a darse cuenta de que la razón es, supuestamente, la única manera posible de entender y dominar lo que los rodea, dejando atrás el pensamiento mágico o religioso que surge, en teoría, como un intento de explicar el mundo o como fuente de identidad política. Ese optimismo desmedido en el proyecto occidental de razón y progreso se expresaba en la idea de que “donde hay luz eléctrica desaparece la brujería”.

Pero no pasó: la religión *persiste*. Incluso con los avances de la ciencia, los límites desdibujados del arte y la secularización de los estados, las creencias siguen presentes. El desencantamiento del mundo como consecuencia lógica de los procesos de racionalización nunca sucedió. Entonces el pensamiento religioso —algo que era parte del mundo, algo empírico y común— se construye como “problema”, en una narrativa de persistencia. Para explicar el surgimiento de nuevas formas de religiosidad, o la persistencia de otras, se alude entonces a la ignorancia, al adoctrinamiento, o de manera más sutil a la falta de bienestar, al acceso limitado a la justicia, violencia, pobreza. En ese sentido, aunque se busque refutar la tesis de la secularización con evidencia (las creencias siguen ahí), las *explicaciones* refuerzan el diagnóstico: la religión persiste por la falta de modernidad, ya sea como “atraso” o como fuente de identidad política y moral. El proyecto está incompleto.

Los intentos de explicar las creencias y prácticas religiosas como manifestación involuntaria de preocupaciones subyacentes implica eliminar la agencia de los devotos: creen porque no saben, no pueden, no tienen, o porque no entienden. Se deja de lado una dimensión completa de la religiosidad —los esfuerzos por aprender a creer, las formas de sufrir, la intención de agradecer. A partir de la invitación de Geertz a ver los entornos contemporáneos no como espacios en desarrollo o en proceso de modernizarse —reforzando la proyección temporal frente a Occidente—, sino como “lugares complicados” en los que, en términos weberianos, la legitimidad de distintas formas de dominación está dispersa, fragmentada y en disputa, en este capítulo argumento que los movimientos religiosos contemporáneos no surgen *a pesar* de los procesos de “modernización” y secularización, sino que las transformaciones que propiciaron esos proyectos moldean y configuran la experiencia de creer en el siglo XXI.

Weber, las ciencias sociales y el desencantamiento del mundo

El abandono de Dios era, a todas luces, un hecho demostrado. Don Hamilton lo recuerda bien. Era 1966, tenía 12 años. “¿De verdad tu papá piensa que Dios ha muerto?”, le preguntó un compañero de la escuela. Unos días antes, la revista *Time* había publicado por primera vez una portada sin ilustraciones o fotografías, sólo texto. Con fondo negro y, en letras color sangre, apareció la pregunta “¿Dios ha muerto?”. Don respondía que sí, eso pensaba su papá, el teólogo reconocido William Hamilton. El artículo principal aludía a un libro escrito por Hamilton padre y Thomas Altizer, en el que proponían crear una teología después de la muerte de Dios, concentrada en el amor, el presente, la vida cotidiana: una

teología sin Dios.¹ Después de la portada, llegaron 3,421 cartas de lectores enfurecidos a la revista. Altizer recibió amenazas de muerte. El puesto de profesor de Hamilton en Rochester desapareció poco tiempo después. Don y su familia tuvieron que mudarse.²

No eran los únicos. Durante el siglo XX, hablar sobre el abandono de Dios era casi un lugar común. Era un siglo de razón, ciencia, progreso. Después de la devastación de la Segunda Guerra Mundial, el Gulag y la Shoah, se buscaron culpables en las ideas ilustradas, en la racionalización de Occidente y en el desencantamiento: era un siglo sin Dios y éstas eran las consecuencias. Incluso teólogos como Hamilton y Altizer empezaron a sospechar que algo iba mal. Se daba por hecho que las creencias habían perdido la importancia que tenían: iglesias y templos vacíos, estados separados de sus iglesias, cambios de valores. En 1969, Peter Berger —opositor acérrimo del God Is Dead Movement— escribió que “hoy lo sobrenatural como realidad significativa está ausente o lejos de los horizontes de la vida cotidiana de muchas personas en sociedades modernas, probablemente la mayoría, que parecen manejarse sin ello bastante bien”.³ Era difícil conocer las causas con certeza, decían, pero había consenso sobre el diagnóstico: para bien o para mal, Weber tenía razón y el mundo se estaba desencantando. La religión en Occidente era cosa del pasado y pronto así lo sería en el resto del mundo.

Algunos lo lamentaban. Desde la academia, los círculos religiosos o la esfera pública, se atribuía la miseria del presente al desdibujamiento de instituciones y prácticas religiosas. En una entrevista con Ron

¹ Lo que se conoce como Teología Radical surgió a partir de las discusiones entre teólogos dentro del God Is Dead Movement sobre la posible inexistencia de Dios como asunto serio. “Hemos insistido en que la ‘muerte de Dios’ no debe tomarse como una retórica simbólica de algo más. En verdad hay una sensación de no-tener, de no-creer, de haber perdido no sólo los ídolos o los dioses de la religión, sino a Dios mismo. Y no es una experiencia peculiar de un puñado de neuróticos, tampoco una experiencia privada o introspectiva. La muerte de Dios es un evento público en nuestra historia” (Thomas Altizer y William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Harmondsworth, Penguin, 1966, p. 58). (Todas las traducciones son mías.)

² Daniel J. Peterson y G. Michael Zbaraschuk (eds.), *Resurrecting the Death of God: The Origins, Influence, and Return of Radical Theology*, Nueva York, State University of New York Press, 2014, pp. 1-4.

³ Peter L. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Nueva York, Doubleday, 1969, p. 18.

Rosenbaum para *Playboy* en 1978, Bob Dylan aseguró que la decadencia de Estados Unidos podía rastrearse al día exacto en que apareció la pregunta “¿Dios ha muerto?” en los puestos de revistas. “¿Tú crees que fue responsable hacer eso?”, preguntó a Rosenbaum. “¿Qué pensará Dios de eso? Digo, si tú fueras Dios, ¿te gustaría ver que escribieran eso sobre ti? Sabes —continuó Dylan—, yo creo que el país se fue colina abajo desde ese día”.⁴ Otros lo celebraban con entusiasmo, ya fuera como revelación divina, evidencia de progreso social o como liberación moral y científica. Insisto: el hecho es que coincidían en el diagnóstico: los procesos de modernización y sus fundamentos —ciencia, razón, progreso— inevitablemente propiciaban la disolución de la magia y la fe, porque se volvían innecesarias como formas de controlar, explicar o dar sentido al mundo. La secularización del mundo era algo evidente e inevitable. Como señalan Berger y Luckmann, el argumento central es que “la modernidad conduce en forma *inevitable* a la secularización, entendida ésta como la pérdida de influencia de las instituciones religiosas en la sociedad y como la pérdida de credibilidad de las interpretaciones religiosas en la conciencia”.⁵

La idea del desencantamiento del mundo no es nueva, desde luego: surge de la convergencia de varias corrientes intelectuales y una interpretación particular de procesos históricos de largo alcance. La frase suele retomarse, por un lado, de la ponencia de Max Weber, “La ciencia como vocación”:

La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento que se *quiera*, se *puede saber* que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto a su vez significa el desencantamiento del mundo.⁶

⁴ Seth Rogovoy, *Bob Dylan: Prophet, Mystic, Poet*, Nueva York, Scribner, 2009, p. 227.

⁵ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del nombre moderno*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 71. (Cursivas son mías.)

⁶ Max Weber, “Science as a Vocation”, en David Owen y Tracy B. Strong (eds.), *The Vocation Lectures*, trad. de R. Livingstone, Indianápolis, Hackett, 2004, pp. 12-13. (Cursivas son originales.)

Cabe destacar que, en la traducción al español, la frase final es distinta y no aparece “el desencantamiento del mundo”, sino: “Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo”.⁷ Como señalo más abajo, los añadidos, interpretaciones y algunas traducciones de la obra de Weber —específicamente un conjunto de interpretaciones en la década de los años setenta— tuvieron efectos considerables en la interpretación de sus textos y, por extensión, del proceso histórico que buscaba describir.

Me concentro en Weber porque, además de ser una figura central para entender el desarrollo de las ciencias sociales en Occidente, especialmente la sociología, es difícil sobreestimar la influencia que tuvo para los estudios de las religiones en las últimas décadas.⁸ Aunque rara vez se encuentra en historias o manuales de antropología,⁹ su “descubrimiento” en el mundo angloparlante se puede rastrear a las décadas después de la Segunda Guerra Mundial, cuando la atención de la antropología se desplazó del estudio de sociedades “premodernas” o “primitivas” a las transformaciones de los estados nacionales modernos. En Estados Unidos, Talcott Parsons contribuyó a que se conociera el trabajo de Weber con su traducción de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que apareció en 1930, y después con los capítulos dedicados a Weber en su libro *La estructura de la acción social*,¹⁰ que era una lectura obligatoria para los

⁷ Max Weber, “La ciencia como vocación”, en su libro *El político y el científico*, trad. de F. Llorente, México, Alianza, 2017, p. 196.

⁸ Incluso se habla de un “paradigma weberiano” en los estudios religiosos (Christopher J. Roberts, “On Secularization, Rationalization, and Other Mystical Things: The Unfinished Work of Marx’s Religious Criticism”, *Iowa Journal of Cultural Studies*, 7 [2005], p. 17). Para una revisión de la influencia de Weber en las obras de Parsons, Geertz, Bourdieu, Gellner y otros, véase Charles F. Keyes, “Weber and Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, 31 (2002), pp. 233-255.

⁹ Aunque suele asociarse a Max Weber con la tradición antropológica de Franz Boas, muchas historias de la antropología no incluyen su trabajo o lo mencionan someramente. Véase, por ejemplo, George W. Stocking, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, Nueva York, Free Press, 1968. En otros casos, se incluye como referencia por sus aportaciones metodológicas (teorías centradas en acciones sociales e individualismo metodológico) o como “precursor”. Véase Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, University Press, 2004, pp. 80-82; Thomas H. Eriksen y Finn S. Nielsen, *A History of Anthropology*, Londres, Pluto Press, 2013, pp. 41-45.

¹⁰ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Nueva York, Free Press, 1949, pp. 500-696.

estudiantes del Departamento de Relaciones Sociales en la Universidad de Harvard (en el que estudiaron antropólogos influyentes como Clifford Geertz y Robert Bellah, cuyas obras trato más adelante).¹¹

No obstante, las contribuciones metodológicas de Weber vinieron acompañadas de una interpretación distorsionada de su filosofía de la historia, en la que se asume un proceso general de racionalización que desembocaría en “el desencantamiento del mundo”. Además de la alusión al párrafo citado de “La ciencia como vocación”, la frase se retoma también de una serie de añadidos posteriores que Weber hizo a sus ensayos célebres reunidos en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.¹² Como muestra Gil Villegas, hay dos versiones de este texto —que se publicaron con 15 años de separación—, lo cual propiciaría problemas posteriores de interpretación. Primero, está la versión publicada como artículos de revista en 1904 y 1905, en los cuales no se encuentra la frase de “el desencantamiento del mundo” (*die Entzauberung der Welt*). Segundo, hay una versión corregida y aumentada, con notas y modificaciones significativas, publicada en 1920, en la cual aparece la frase cuatro veces sin aclaración alguna.¹³

La consecuencia principal de estos añadidos fue el surgimiento de una interpretación equivocada de la tesis weberiana, en la que se pretendía que Weber había esbozado una teoría teleológica (evolutiva) de la racionalización del mundo, que iniciaba con la invención de la ciencia, los procesos de racionalización y el desarrollo teológico de Occidente (con su punto de inflexión en la Reforma protestante), y desembocaba inevitablemente en el desvanecimiento de las creencias y el pensamiento mágico. En 1971,

¹¹ En su libro *La interpretación de las culturas*, Clifford Geertz retoma la obra de Weber para elaborar su aproximación teórica, conocida como “antropología interpretativa”. En el primero de los ensayos, Geertz escribe: “Creyendo, con Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en redes de significado que él mismo ha tejido, yo entiendo la cultura como esas redes, y por lo tanto su análisis no es una ciencia experimental en busca de leyes sino una interpretativa en busca del sentido” (Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, p. 5)

¹² Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz, introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

¹³ Francisco Gil Villegas, *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 25.

Günter Dux publicó un artículo en Alemania en el que hacía un esfuerzo por reconstruir la sociología de la religión de Weber como un proceso gradual de secularización: una teoría rígida y lineal del “desencantamiento del mundo”.¹⁴ Según Dux, partiendo de las aportaciones de Robert Bellah en un artículo que sería retomado después para proponer una construcción lineal de evolución religiosa,¹⁵ la sociología de Weber debe interpretarse en términos evolutivos, con principio y final definidos, pues aunque no lo haya puesto de manera explícita, sí hay criterios evolucionistas implícitos que incorporó “de contrabando”.¹⁶

Sin embargo, como bien señalan Gil Villegas y Schluchter,¹⁷ Weber no veía este proceso de manera unilineal o irreversible, sino que en la versión revisada de 1920 presentó un esbozo de una construcción típico-ideal del desarrollo histórico religioso en Occidente, el cual culmina con el ascetismo protestante. Si se sitúa la tesis de Weber dentro del resto de su obra, se desprende una visión pluralista de la historia, en la que no hay caminos marcados de antemano, sino un repertorio de posibilidades. Pero “esto ha sido interpretado erróneamente muchas veces como si se tratara de una descripción narrativa evolucionista e irreversible, cuando en realidad es solamente un recurso heurístico para ordenar, de modo típico ideal, aspectos de un proceso histórico mucho más complejo”.¹⁸

A final de cuentas, Weber no se inclina por un modelo único de desarrollo racionalizador que sirva de ejemplo a todos los demás, sino que *como buen historicista que era* (y esto es omitido totalmente por Dux en su “reconstrucción” evolucionista), Weber plantea más bien una pluralidad abierta de posibilidades. Y esto es lo que en el fondo hace incompatible su sociología de la religión con un modelo de “evolución religiosa” de pretensiones universales, o con una teoría de secularización de alcances también universales.¹⁹

¹⁴ *Ibid.*, p. 695.

¹⁵ Robert N. Bellah, “Religious Evolution”, *American Sociological Review*, 29 (1964), p. 358-374.

¹⁶ F. Gil Villegas, *op. cit.*, 695.

¹⁷ Wolfgang Schluchter, *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

¹⁸ Francisco Gil Villegas, “El programa de investigación de Wolfgang Schluchter”, en *ibid.*, p. 24

¹⁹ F. Gil Villegas, *Max Weber y la guerra académica de los cien años...*, p. 697. (Cursivas son originales.)

Según Weber, el desencantamiento del mundo es un proceso histórico-religioso de largo alcance, situado y delimitado, que comenzó con Jerusalén y Atenas: las antiguas profecías judías y el pensamiento científico helénico, que culminan —como resultado no esperado— con el desarrollo del protestantismo ascético.²⁰ Es decir, es el resultado no deliberado de dos transformaciones, una religiosa y una epistemológica.

Por un lado, a partir de una reconstrucción de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, Schluchter destaca seis elementos que Weber consideró para elaborar el análisis histórico-religioso de este proceso: 1) el monoteísmo relativo del antiguo judaísmo, 2) la escrituración, canonización y sistematización ético-legal de la tradición sacra por los levitas, 3) el movimiento de Jesús como renovación en el judaísmo y su liberación de barreras étnicas y sociales, 4) el reconocimiento de los cristianos como una comunidad religiosa en el Imperio romano y su institucionalización, 5) la construcción de una cultura cristiana en la Edad Media y 6) la Reforma, la eliminación de intermediarios entre Dios y pueblo, y conflictos posteriores.²¹ El desencantamiento consiste, en el ámbito teológico, en una serie de procesos históricos interrelacionados que desembocan en el rechazo gradual de la superstición y otros medios mágicos como formas de buscar la salvación “legítima”.

Por otro, para Weber el desencantamiento del mundo se concibe como consecuencia no buscada de las transformaciones de las relaciones entre el humano y el mundo: la invención de la ciencia. El desvanecimiento de la fe se inscribe dentro del proceso más amplio de racionalización en Occidente, en el que la ciencia —la posibilidad de conocer y dominar la realidad— desempeña un papel fundamental. Según Weber, el pensamiento religioso o mitológico —como explicación del mundo o como fuente de formas de dominación carismática— iría perdiendo algunos espacios frente a la racionalidad instrumental

²⁰ Para Weber, el protestantismo ascético incluye un conjunto amplio de “reformados” (luteranos, calvinistas, puritanos, pietistas, metodistas, baptistas), que tienen en común la “eliminación de la salvación eclesíastica sacramental” (W. Schluchter, *op. cit.*, p. 78).

²¹ *Ibid.*, pp. 76-77.

para generar formas institucionales reglamentadas de comportamiento en el desarrollo de democracias liberales: burocracia y ciudadanía.²² Es decir, en el ámbito político, dentro de las tres formas de dominación coexistentes que definió Weber (racional-legal, tradicional y carismática), que a fin de cuentas son distintos tipos de racionalidad, unas irían ganando terreno mientras que otras lo irían perdiendo. En sociedades modernas, muchas formas de dominación carismática —que no dependen de consideraciones económicas o jurídicas— se racionalizan o burocratizan para trasladarse a una relación de dominación racional-legal. La racionalización conduciría, pues, al desencantamiento del mundo en el largo plazo en Occidente en ciertos ámbitos, pero nunca a una eliminación completa y mundial del pensamiento mágico o religioso.²³

Como señala Schluchter: “La respuesta a las preguntas de qué debemos hacer y cómo debemos vivir no la da ninguna ciencia, por más exitosa que sea, por medio del descubrimiento de relaciones causales. Por esto, según Weber, de ninguna manera el proceso de desencantamiento del mundo ligado a la historia de la ciencia niega a la religión su derecho de existencia”.²⁴ En ese sentido, se puede decir con seguridad que Weber no pretendió que había una relación directa entre los procesos de racionalización, la modernidad y la existencia (o decadencia) de creencias religiosas; propuso un modelo típico-ideal para ordenar las distintas posibilidades empíricas que este proceso podría adoptar en entornos distintos (lo que Schluchter llama el “programa mínimo evolutivo”). Según Weber, el desencantamiento del mundo es un proceso parcial, siempre incompleto y en disputa; es un caso situado históricamente, que puede servir de referencia para entender otros procesos.

²² Daniel Gutiérrez Martínez, “Pluralismo religioso en la sociología de Max Weber”, Toluca, Colegio Mexiquense (documentos de trabajo), 2006, p. 4.

²³ George P. Hansen, *The Trickster and the Paranormal*, Filadelfia, Xlibris, 2001, p. 107.

²⁴ W. Schluchter, *op. cit.*, p. 82.

En pocas palabras, no se trata de una evolución lineal, sino de un fenómeno complejo en el que encantamiento y desencantamiento son procesos entrelazados. Pero como buena parte de la obra de Weber, la idea del desencantamiento del mundo tuvo problemas de interpretación que se sostienen hasta hoy (que trato más adelante). En lugar de una descripción de cómo se dio (o debería darse) el proceso de desencantamiento del mundo, Weber construyó un modelo histórico típico-ideal para ordenarlo y analizarlo en un caso particular. Es, pues, una explicación parcial.

Más allá del problema de interpretación concreto, el caso de la tesis de Weber me interesa como reflejo del entorno intelectual de Occidente durante el siglo XX; es decir, como *síntoma* de la confluencia de varias corrientes intelectuales que construyen y refuerzan la idea, impulsada desde las ciencias sociales, de que la historia tiene un sentido único y que las creencias son poco más que una *ilusión* que, con tiempo, progreso y ciencia, se desvanecerá.

La idea del desencantamiento del mundo es, pues, la consecuencia última de una interpretación particular (eurocéntrica) de los procesos de racionalización: es resultado de un largo proceso histórico que inició con el pensamiento helénico, siguió con la invención de la ciencia en el Renacimiento y la separación intelectual de religión, ciencia y política durante la Ilustración en Occidente, que contribuyeron a la creación —imaginaria— de un mundo racional, capitalista y, sobre todo, secular. Antes de la invención del “descubrimiento”, que es un concepto intrínsecamente atado a las ideas de exploración, progreso, originalidad, autenticidad y novedad, se asumía que la historia se repetía o rimaba, y que la tradición (el pasado) proveía una guía confiable para el presente: las claves para manejarse en el mundo no estaban en el presente o en el futuro, sino en el pasado.²⁵ La invención de la ciencia cambió la

²⁵ David Wooton, *The Invention of Science: A New History of the Scientific Revolution*, Nueva York, Harper Perennial, 2015, p. 75.

configuración del humano y el mundo, y propició el surgimiento de una idea de la modernidad: una proyección lineal de la historia como un avance del pasado hacia el futuro.²⁶

Después, según la interpretación histórica tradicional, durante el período de las Ilustraciones europeas surge la convicción de que hay una brecha casi insalvable entre razón y religión, la cual desempeñaba un papel preponderante en diversos ámbitos de la vida política y social. “Fue un periodo en el que la razón reemplazó virtualmente a la religión como el principio conductor del arte, pensamiento, y el gobierno de los hombres”.²⁷ En Locke, Voltaire, Rousseau, Diderot, se encuentra un proyecto intelectual en el que no hay verdades dadas de antemano, sino un mundo empírico que se puede estudiar y conocer. En general, ese periodo se concibe como “la cuna de la secularización” por hacer de la religión un elemento irrelevante —incluso un estorbo— para el desarrollo las sociedades modernas. En esta interpretación, eliminar el pensamiento religioso garantiza la libertad para llevar a cabo el proyecto de modernización gradual. Se entiende, en ese sentido, que una sociedad es “moderna” en la medida en que es racional, secular.

(Estoy consciente de que se ha cuestionado bastante esta interpretación “estándar” de la relación entre Ilustración y secularización.²⁸ Las Ilustraciones europeas no fueron todas irreligiosas, desde luego, sino un conjunto de movimientos intelectuales distintos con diferentes prioridades y perspectivas.²⁹ Sin embargo, lo que me interesa aquí es trazar la trayectoria histórica del concepto del desencantamiento, que surgió en parte como consecuencia de esta interpretación tradicional.)

²⁶ *Ibid.*, p. 451.

²⁷ Frank E. Manuel, *The Age of Reason: Narrative Essays in the History of Our Tradition from Its Origins in Ancient Israel and Greece to the Present*, Ithaca, Cornell University Press, 1951, p. 1.

²⁸ Jonathan Sheehan, “Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay”, *The American Historical Review*, 4 (2003), pp. 1061-1080.

²⁹ “Otra cosa es la crítica feroz a la superstición y a cierta religiosidad; una característica que, por otro lado, es distintiva de la Ilustración francesa, pero está casi ausente o toma un cariz muy diferente en Ilustraciones como la italiana o la española (por no decir nada de una parte considerable de la Ilustración alemana o la escandinava, en donde el protestantismo planteaba problemáticas distintas) (Roberto Breña, “En búsqueda de la ilustración (francesa)”, *nexos*, noviembre 2016).

Incluso la conceptualización de la “religión” como un conjunto coherente —un sistema— de prácticas y creencias, que puede ser objeto de investigación institucional y empírica, es un producto de las transformaciones políticas e intelectuales de la Ilustración.³⁰ La idea de que es un fenómeno social que puede conocerse “desde afuera”, incluso de manera comparada, está estrechamente relacionada con el proyecto racional ilustrado de conocer el mundo y las leyes que rigen su funcionamiento (así como de separar las fuentes del poder político).³¹ El desencantamiento del mundo, el retraimiento gradual de la fe como consecuencia de la racionalización del mundo, sucedería: era cuestión de tiempo.

Ese optimismo desmedido en la idea occidental —el proyecto ilustrado llevado a sus últimas consecuencias políticas y antropológicas— se reflejaba en la frase recurrente de que “donde hay luz eléctrica desaparece la brujería”.³² Se refuerza la noción compartida de que, con los procesos de modernización y urbanización, los individuos iban a darse cuenta de que la razón y la ciencia son las únicas maneras posibles de entender y dominar lo que los rodea, dejando atrás el pensamiento mágico, religioso o mitológico que, en las teorías del desencantamiento, se conciben como intentos de explicar el mundo: son ideas, nada más.

En su libro *Religion and the Decline of Magic*, el historiador Keith Thomas aseguraba que, por un lado, la magia se explica como un intento de controlar la naturaleza y sus desafíos: malas cosechas, incendios, enfermedades; por otro, es un conjunto de prácticas que surgen en entornos de tensión social y funciona como disipador (o detonador) de conflictos sobre la redistribución de recursos. En ambos casos, se puede esperar que el pensamiento mágico se desvanecerá con desarrollos tecnológicos e intelectuales que disminuyan la incertidumbre y con políticas redistributivas, lo cual pretende demostrar con el desarrollo

³⁰ “Pero sigue siendo acertado sugerir que los estudios religiosos son producto de instintos y talentos cartesianos y kantianos” (Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Mineápolis, Fortress Press, 1995, p. 6).

³¹ Véase Terry Eagleton, “The Limits of Enlightenment”, en su libro *Culture and the Death of God*, New Haven, Yale University Press, 2014.

³² Juan Pedro Viqueira, “Prólogo”, en Peter Geschiere, *Política de la pertenencia: brujería, autoctonía e intimidad*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 10.

intelectual y científico en Inglaterra durante el siglo XVIII. La ciencia y la aplicación de sus contribuciones en desarrollos tecnológicos serían, pues, la causa principal del declive de la magia como forma de entender la realidad física y social.³³

En el siglo XIX, con los procesos de transformación, industrialización y urbanización en Occidente, surgen otras corrientes intelectuales que son fuente (y reflejo) intelectual para explicar el desencantamiento del mundo como consecuencia lógica de la exploración empírica de los fenómenos naturales y sociales. Partiendo de la aproximación a la historia de la filosofía social francesa del siglo XIX, especialmente Saint-Simon (Claude-Henri de Rouvroy), se consolidó la racionalidad instrumental como el motor de una construcción lineal de la historia. Escribe Saint-Simon,

El progreso científico, al destruir las doctrinas teológicas y metafísicas, privó de fundamento a la organización social de la Edad Media. A partir del siglo XV cristalizó la tendencia a fundar todo raciocinio sobre hechos observados y debatidos, y esta tendencia condujo a la reorganización de la astronomía, de la física y de la química sobre una base positiva. Tal tendencia había de extenderse a todas las demás ciencias y, por tanto, a la ciencia general, que es la filosofía. Vendrá, pues, una época en la cual la filosofía será *positiva*, y la filosofía positiva será el fundamento de un nuevo sistema de religión, política, moral y de instrucción pública. Sólo en virtud de este sistema, el mundo social podrá volver a adquirir su unidad y su organización, que no pueden ya fundarse en creencias teológicas o en teorías metafísicas.³⁴

En el pasaje ya se pueden observar algunos de los ejes del pensamiento de su secretario y discípulo, Auguste Comte, la figura más influyente del positivismo.³⁵ En su *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, Comte parte de una concepción científicista de la historia: “Ninguna

³³ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Nueva York, Oxford University Press, 1971, pp. 641-668.

³⁴ Citado en Francisco Larroyo, “Estudio introductorio”, en Auguste Comte, *La filosofía positiva*, México, Porrúa, 2011, p. xix.

³⁵ Para un recuento breve de la relación entre Comte y Saint-Simon, véase Michel Bourdeau, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, University Press, 2008, s. v. AUGUSTE COMTE.

innovación importante se ha introducido nunca en el orden social sin que los trabajos relativos a su concepción hayan precedido a aquellos cuyo objeto inmediato era su puesta en acción, y le hayan servido de guía y apoyo al mismo tiempo”.³⁶ Para Comte, la utilidad de la historia ya no reside en ofrecer lecciones de cómo en el pasado se resolvieron situaciones similares, sino en su contribución como mapa del camino ya recorrido: es una proyección lineal hacia un nuevo sistema social positivo.

En su *Curso de filosofía positiva* de 1826, Comte propone un modelo histórico de tres estados: teológico, metafísico y positivo. Cualquier sociedad se movía de un estado teológico al metafísico, en donde el pensamiento religioso sigue siendo parte de la configuración mental de las sociedades, y de ahí al estado científico o positivo, en el que se “renuncia a buscar el origen y el destino del universo [...], para dedicarse exclusivamente a descubrir sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y similitud”.³⁷ Entender la sociedad y el mundo requiere, pues, que el científico social sea producto y agente de los procesos de desmitificación: para aprehender un mundo desencantado hay que desencantarse primero.

En el estado teológico, “el espíritu humano, dirigiendo esencialmente sus búsquedas hacia la naturaleza íntima de los seres, las causas primeras y finales de todos los hechos que percibe [...] se imagina los fenómenos como provocados por la acción directa y permanente de agentes sobrenaturales más o menos copiosos, cuya arbitraria influencia explica las aparentes irregularidades del universo”.³⁸ Según Comte, en este estado “las ideas sobrenaturales sirven para ligar el pequeño número de observaciones aisladas de que entonces se compone la ciencia. En otros términos, los hechos observados son *explicados*, es decir, *vistos a priori*, según los hechos inventados [...] Por imperfecto que sea, es el único modo de unión posible en esta época”.³⁹

³⁶ Auguste Comte, *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, en A. Comte, *op. cit.*, p. 16.

³⁷ A. Comte, *Curso de filosofía positiva*, en *ibid.*, p. 39.

³⁸ *Ibid.*, p. 28.

³⁹ A. Comte, *Plan de los trabajos científicos...*, p. 25. (Cursivas son originales.)

Estos pasajes revelan una noción estrecha de las creencias religiosas, en la que cumplen una *función*: explicar fenómenos naturales y sociales. Una de las hipótesis que subyacen en esta idea de que el conocimiento de la realidad empírica (mediante el método científico) producirá la desmitificación del mundo es que las creencias religiosas no son más que formas rudimentarias o “primitivas” de explicar los fenómenos físicos que presenciamos. Se entiende entonces que, si los humanos son seres egoístas, racionales, que buscan controlar su entorno para aprovecharlo, es sólo “natural” que busquen explicaciones para los fenómenos que observan. Como señalaba el teólogo Nathaniel Mickelm, “La religión pertenece al aspecto racional de la naturaleza humana, porque ofrece, o intenta ofrecer, una respuesta a las eternas cuestiones que la vida misma plantea a todo ser humano, salvaje o civilizado”.⁴⁰ Si las creencias religiosas existen únicamente como “muleta” para explicar el mundo, como herramienta para salvar la brecha entre lo que se conoce y lo que no, es una consecuencia lógica que, una vez que la ciencia produzca esas explicaciones y salve esa brecha, las creencias desaparezcan: son *ilusiones*, reflejo de un subdesarrollo intelectual, y cumplen una función específica (en este caso, de explicar el mundo).⁴¹

Entender la religión como muleta para explicar la realidad es uno de los ejes de la idea del desencantamiento del mundo. En esta visión funcionalista, las creencias religiosas compiten con otros sistemas como método para conocer y dominar el mundo: si se demuestra que el método científico es superior en este aspecto, las creencias religiosas dejan de cumplir su función y, en consecuencia,

⁴⁰ Nathaniel Micklem, *La religión*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 8

⁴¹ “¿Cuál es la función cultural de la magia? Hemos visto que todos los instintos y emociones, todas las actividades prácticas, llevan al hombre a puntos muertos donde brechas en su conocimiento y las limitaciones de su naciente poder de observación lo traicionan en un momento crucial” (Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Nueva York, Doubleday & Company, 1948, pp. 69-70).

desaparecerán. En la antropología, pioneros como E. B. Tylor⁴² y James Frazer también veían el pensamiento religioso como un “atraso”, una muleta que sirve de sustituto del conocimiento científico.

En *La rama dorada*, Frazer escribe:

Junto a este concepto de un mundo impregnado de fuerzas espirituales, el hombre salvaje posee otro distinto y probablemente más antiguo, en el cual pueden llegar a encontrarse rudimentos de la idea moderna de ley natural, o sea la visión de la naturaleza como una serie de acontecimientos que ocurren en orden invariable y sin intervención de agentes personales.⁴³

Para Frazer, la magia se reduce a una ciencia falsa que, en su intento de encontrar reglas generalizables para manejarse en el mundo, fracasa frente al método científico racional y, por lo tanto, se desmorona al perder su función. Con base en una revisión de gabinete comparada de ritos, creencias y símbolos sobre el culto de Diana en el bosque de Nemi, Frazer construye una explicación de la que se desprende un modelo histórico lineal, en el que la magia y la religión se irán desvaneciendo para alcanzar un mayor entendimiento del mundo con la ciencia: “Resumiendo”, escribe Frazer, “la magia es un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado”.⁴⁴

Décadas después, la idea seguía vigente en las corrientes principales de la antropología. En una conferencia dictada en 1977, Claude Lévi-Strauss decía, en el mismo sentido:

Esta ambición totalitaria [de explicarlo todo] de la mente salvaje [el pensamiento mitológico] es bastante diferente de los procedimientos del pensamiento científico. Y la gran diferencia, en verdad, reside en que esta ambición no alcanza el éxito. Por ejemplo, por medio del pensamiento científico nosotros somos

⁴² “El afán del hombre por conocer las causas actuantes en cada hecho del que es testigo, las razones por las que cada estado de cosas que observa es como es y no de otro modo, no son producto de alta civilización, sino una característica de su especie hasta en las etapas más bajas. Entre los salvajes primitivos ya hay un apetito intelectual cuya satisfacción requiere muchos de los momentos no acaparados por la guerra o por el juego, por el sueño o la necesidad de alimentarse” (Edward B. Tylor, *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, Londres, John Murray, 1920, pp. 368s)

⁴³ James George Frazer, *La rama dorada: magia y religión*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 38.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 34.

capaces de alcanzar el dominio de la naturaleza —creo que no hay necesidad de desarrollar este punto, ya que esto es suficientemente evidente para todos— en tanto el mito fracasa en su objetivo de proporcionar al hombre un mayor poder material sobre el medio. A pesar de todo le brinda la ilusión, extremadamente importante, de que él puede entender el universo y de que, de hecho, él entiende el universo. Empero, como es evidente, apenas se trata de una *ilusión*.⁴⁵

Y Lévi-Strauss estaba convencido de que, con el tiempo y el avance de los procesos de racionalización, la ilusión se desvanecería. De nueva cuenta, las creencias se presentan como errores: cumplen una función a medias. Cuando un método racional ofrezca mejores respuestas, desaparecerán como forma de entender el mundo y, por extensión, como creencia razonable. De la misma manera que Frazer, Lévi-Strauss concibe el pensamiento religioso o mágico como un sistema coherente, racional, que compite con la ciencia por *explicar* las causas y efectos del mundo:

El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma parte de un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que las emparenta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda. Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos (pues, desde este punto de vista, es verdad que la ciencia tiene más éxito que la magia, aunque la magia prefigure a la ciencia en el sentido de que también ella acierta algunas veces), pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican.⁴⁶

⁴⁵ Claude Lévi-Strauss, *Mito y significado*, México D.F., Alianza, 2010, p. 41. (Cursivas son mías.)

⁴⁶ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, trad. de F. Arámburo, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 30.

En su libro *El porvenir de una ilusión*, Sigmund Freud logró presentar esta misma idea de manera clara, en relación con el resto de su obra (en la que la religión ocupa un lugar central).⁴⁷ Desde el título se puede inferir algo de su contenido. Según Freud, “el trabajo científico es el único camino que nos puede llevar a un conocimiento de la realidad fuera de nosotros mismos. No es más que una mera *ilusión* esperar lo que sea de la intuición y la introspección; no nos pueden dar nada más que cuestiones particulares de nuestras vidas mentales, las cuales son difíciles de interpretar, nunca información sobre las preguntas que la doctrina religiosa contesta con facilidad”.⁴⁸ Desde la perspectiva del psicoanálisis, Freud intenta mostrar que las “ideas religiosas” surgen, al igual que todos los grandes logros de la civilización, de la misma urgencia: la necesidad de defenderse frente a la “fuerza aplastantemente superior de la naturaleza”.⁴⁹ Más adelante, Freud describe las creencias como “enseñanzas y afirmaciones sobre hechos y condiciones sobre la realidad externa (o interna), que le dicen a uno algo que no ha descubierto de sí mismo y que reivindica sus creencias”.⁵⁰ Una vez más, las creencias religiosas se conciben como *errores*: como intentos fallidos de conocer, explicar y dominar el mundo, que la ciencia superará en su debido tiempo. Se desvanecerá.

Además de artificio para salvar la brecha entre lo que se conoce y lo que no, hay otras dos funciones que se le atribuyen con frecuencia a las creencias religiosas: como “pegamento” que une a una comunidad o como guía moral y fuente de paz espiritual. Según Émile Durkheim, la religión —entendida como “un sistema unificado de creencias y prácticas relacionadas con cosas sagradas [...] que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella”—⁵¹ desempeña la función de

⁴⁷ *El porvenir de una ilusión* es un texto de divulgación, que condensa el pensamiento de Freud sobre la religión. Para una revisión del papel que desempeña la religión en la obra de Freud, véase Alberto Hernández Sáenz, “La crítica de Freud a la religión en la época de la posmodernidad”, en Olaya Fernández y Alba Milagro Pinto (eds.), *¿El fin de la razón?: I Jornada de Filosofía Sofista*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2014, pp. 69-106.

⁴⁸ Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, trad. de W. D. Robson-Scott, Nueva York, Anchor Books, 1964, p. 50. (Cursivas son mías.)

⁴⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁵¹ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 2007, p. 47.

crear cohesión social y un conjunto de pautas de conducta permitidas. Pero también estaba convencido de que, con el tiempo, la ilusión se iría y algo más tendría que tomar su lugar y desempeñar su función.

Si hay una verdad que la historia nos enseña sin lugar a dudas, es que la religión tiende a abarcar una porción cada vez más pequeña de la vida social. Originalmente, lo impregna todo; todo lo social es religioso; las dos palabras son sinónimos. Después, poco a poco, las funciones económicas políticas y científicas se liberan de la función religiosa, se constituyen aparte y toman un carácter más temporal. Dios, que al principio estaba presente en todas las relaciones humanas, los abandona progresivamente; deja el mundo a los hombres y sus disputas.⁵²

Para Durkheim, las creencias religiosas son, pues, base para la cohesión social y guías morales de conducta. Esta otra función de las creencias ya estaba presente en los escritos de Comte y Saint-Simon que, como señalo más adelante, Durkheim conocía bien y compartía algunos de sus supuestos. Según Comte, “La religión será siempre caracterizada por el estado de plena armonía propio de la existencia humana, tanto colectiva como individual, cuando todas sus partes, sean las que fueren, están dignamente coordinadas”.⁵³ En ese sentido, cumple una función de construir, ordenar y orientar la conducta humana: constituye, para el alma, lo que la salud al cuerpo.

Durante la década de los años noventa del siglo XIX, Durkheim emprendió el proyecto de escribir una *Historia del socialismo*, a partir de una serie de cursos impartidos en la Facultad de Letras en la ciudad de Burdeos. El proyecto —que Durkheim nunca terminó— consistía en tratar el estudio del socialismo como un fenómeno social, el cual se podía hacer con las herramientas de la nueva ciencia: la sociología. Como modelo para aplicar los métodos sociológicos e históricos para estudiar una idea, Durkheim se propuso elaborar una historia del pensamiento socialista y de la obra de sus referentes: el primero, Saint-Simon.⁵⁴ Según la introducción de Marcel Mauss, Durkheim decidió incluirlo en su *Historia* por ser

⁵² Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Nueva York, Free Press of Glencoe, 1964, p. 170.

⁵³ Auguste Comte, *Sistema de política positiva o tratado de sociología que instituye la religión de la humanidad*, en A. Comte, *op. cit.*, p. 111.

⁵⁴ Émile Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*, trad. de Ch. Sattler, Abingdon, Routledge, 2010.

popular: “de hecho, desde la guerra, casi todo mundo dice ser sansimoniano”, pero también por “intereses políticos y morales”.⁵⁵ Es decir, frente al desprestigio de la tradición comtiana en la segunda mitad del siglo XIX, Durkheim decidió regresar a las fuentes de la corriente intelectual con la que coincidían muchas de sus premisas sobre la dirección de la historia, el papel de la modernización y la ciencia en sociedades contemporáneas. Aunque le atribuya una función distinta, la obra de Durkheim refleja y refuerza la idea del desencantamiento del mundo al *explicar* su existencia a partir del efecto social que produce: en el momento en que dejen de cumplir esa función, las creencias se desvanecerán.

Marx también tenía la idea de que la religión es una ilusión, un síntoma de condiciones materiales y políticas subyacentes. En su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, escribió: “Abolir la religión como la felicidad ilusoria del pueblo es demandar su felicidad real. La demanda de abandonar las ilusiones sobre el *statu quo* es demandar que se abandone un *statu quo* que necesita ilusiones”.⁵⁶ Marx ve las creencias religiosas como variable dependiente, que se define en función de las características estructurales de las sociedades capitalistas; es un síntoma que, en una sociedad sin clases, se iba a desvanecer. Es una versión radical del desencantamiento porque tiene un componente normativo: la religión no sólo va a desaparecer (porque su función de paliativo de estructuras opresivas será innecesaria), la religión *debía* desaparecer.⁵⁷

Y sucedió: todo apuntaba a que el mundo se estaba desencantando. En el proyecto (ilustrado) de las ciencias sociales del siglo XX, los procesos de modernización y sus consecuencias eran evidentes. El abandono de Dios se daba por sentado, como si fuera un hecho consumado y demostrado: era un siglo sin Dios. En las décadas de los años sesenta y setenta, se publicaron los primeros textos argumentando que se

⁵⁵ Marcel Mauss, “Introduction”, en *ibid.*, p. 4.

⁵⁶ Karl Marx y Friederich Engels, *Collected Works*, Londres, Lawrence and Wishart, 1975, p. 38.

⁵⁷ “Toda la concepción de Marx de la religión se basa en la noción de que, a pesar del estatus cuestionable de sus narrativas y sus pretensiones de verdad, las creencias responden a necesidades, motivaciones y deseos humanos, que son todos muy reales. La secularización era inevitable, y ya estaba sucediendo” (C. J. Roberts, art. cit., pp. 21).

podía demostrar, de manera empírica, que el declive de religiones tradicionales, las creencias religiosas y del pensamiento mágico era una consecuencia inevitable de los procesos de modernización. Algunos de los ejemplos más representativos son los trabajos de Bryan Wilson, Peter Berger y Thomas Luckmann.⁵⁸ Con base en encuestas realizadas en Estados Unidos, Wilson intentaba demostrar que la gente en las ciudades es menos religiosa por su cercanía a la producción industrial, que los hombres reportan ser menos religiosos que las mujeres, que los viejos son más religiosos que las personas en edad de trabajar. Según Wilson, todo apunta a que el contacto cercano con formas de modernidad, urbanización e industrialización, reduce la religiosidad de personas y comunidades (tesis que defendió hasta su muerte en 2004).⁵⁹

Para Wilson, la secularización era un elemento inalienable de los procesos de modernización, no simplemente porque la religión fuera a desaparecer, sino porque las prácticas e instituciones mágicas o religiosas perdían su relevancia en un mundo racionalizado. No es que se deje de creer; creer ya no hace ninguna diferencia. Después de las transformaciones inherentes al proyecto de modernización en Occidente —continúa Wilson—, la religión pierde fuerza en las sociedades como consecuencia de tres procesos históricos: cambios en el centro de autoridad (la religión se aparta del poder político), cambios en las fuentes de conocimiento (aceptar el método científico y el sustento empírico como base del conocimiento) y la demanda creciente porque la gente se comporte de acuerdo con principios racionales en espacios públicos. Siguiendo esta línea de argumentación, Wilson concluye en textos posteriores que “la secularización en Occidente ha sido un fenómeno concomitante con la modernización”.⁶⁰

⁵⁸ Bryan Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Harmondsworth, Penguin, 1969; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Nueva York, Macmillan, 1967. Para una revisión de algunas de las publicaciones de este período, véase Grace Davie, *The Sociology of Religion*, Londres, SAGE, 2007, pp. 52-61 y José Casanova, “The Politics of Religious Revival”, *Telos*, 59 (1984), p. 6ss.

⁵⁹ G. Davie, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁰ Bryan Wilson, “The Secularisation Thesis: Criticisms and Rebuttals”, en Bryan Wilson *et al.* (eds.), *Secularisation and Social Integration: Papers in Honour of Karel Dobbelaere*, Leuven, University Press, p. 51.

En su libro *The Sacred Canopy*, publicado en 1967, Peter Berger definió la secularización como “el proceso por el que sectores de la sociedad y la cultura son removidos de la dominación de instituciones y símbolos religiosos”.⁶¹ Partiendo de la interpretación distorsionada de la tesis weberiana que traté más arriba, Berger aseguraba que “un cielo vacío de ángeles se abre a la intervención del astrónomo y, eventualmente, a la del astronauta. Se puede sostener, pues, que el protestantismo sirvió como un preludio histórico decisivo para la secularización, cualquiera que haya sido la importancia de otros factores”.⁶² Pero no se trataba solamente de un cambio institucional o político, sino de un cambio en la conciencia. Según Berger, los procesos de diferenciación en las sociedades modernas (en las cuales aumenta la movilidad de ideas y personas por la mundialización) conducían irremediablemente a la multiplicación de normas, valores, visiones e instituciones, por lo que el pluralismo religioso es un efecto integral en estos procesos. Debido a que todas las religiones pretenden tener la verdad absoluta, se volvería evidente que, en realidad, ninguna la tiene, creando el “problema de la credibilidad”. En ese sentido, el pluralismo erosiona y descentraliza la autoridad de cada grupo religioso, creando una situación de mercado: el pensamiento religioso ya no se puede dar por sentado (por lealtad), tiene que competir con otras interpretaciones del mundo.⁶³ Esta competencia tendrá el efecto último de demostrar que ninguna tiene el monopolio de la verdad —lo más sensato sería entonces no creer en ninguna.

La era del vacío

El 9 de abril de 1991, Jürgen Habermas viajó a Zurich para despedirse de su amigo Max Frisch. Después de recibir un diagnóstico ineludible, Frisch tuvo tiempo para organizar su funeral. Al principio de la

⁶¹ Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nueva York, Anchor Books, 1990, p. 107.

⁶² *Ibid.*, pp. 112-113.

⁶³ *Ibid.*, p. 127-154.

ceremonia, Karen Pilliod, su pareja, leyó una nota que dejó el autor: “Dejemos que los más cercanos hablen, y sin un ‘amén’. Agradezco a los ministros de la Iglesia de San Pedro en Zurich [...] por su permiso para colocar el ataúd en la iglesia durante nuestra ceremonia. Las cenizas serán arrojadas en algún lado”. Ningún ministro habló, sólo dos de sus amigos pronunciaron unas palabras. Frisch era un agnóstico que consideraba las creencias religiosas algo superfluo. En el momento no pareció algo extraño, pero años después, Habermas recordaría el evento como una situación incómoda, acaso reveladora: “Max Frisch, un agnóstico que no profesaba ninguna fe, percibió la incomodidad de las prácticas funerarias no religiosas y, mediante su elección del lugar, declaró públicamente que la era moderna ilustrada había fracasado en encontrar un reemplazo adecuado para una manera religiosa de enfrentar el último *rite de passage* que da cierre a la vida”.⁶⁴ Algo hacía falta —como explicación, práctica, significado, sentido, trascendencia.

Retomo el argumento: desde la invención de la ciencia y la Ilustración, las creencias religiosas se conciben como poco más que un intento rudimentario de entender y manipular (sin éxito) el mundo que nos rodea, una fuente de cohesión social y paz interna, una forma de dominación política o como una guía moral. Es decir, se les atribuyen *funciones* por las que compiten con otros sistemas de creencias. En ese sentido, el desencantamiento del mundo se entiende como una consecuencia automática, inevitable, de los procesos de modernización. Pero la explicación funcionalista de las creencias religiosas supone un problema: si desaparecen, algo más tendrá que cumplir esa función social.

Era tan evidente que las creencias estaban desapareciendo con los procesos de modernización en el siglo XX que se empezó a construir la idea de que del abandono de Dios dejaba un *vacío*: algo tenía que dar explicaciones a los fenómenos naturales, corregir la realidad, dar paz espiritual y ofrecer un camino para obtener la “felicidad legítima”. En palabras de George Steiner,

⁶⁴ Jürgen Habermas *et al.*, *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, trad. de C. Cronin, Malden, Polity Press, 2010, p. 17.

A menos que yo lea de manera errónea la evidencia, la historia política y filosófica de Occidente de los últimos 150 años puede ser entendida como una serie de intentos —más o menos conscientes, más o menos sistemáticos, más o menos violentos— de llenar el *vacío* central dejado por la erosión de la teología. Este vacío, esta oscuridad en el mismo centro, era debida a “la muerte de Dios”.⁶⁵

Según Steiner, el desencantamiento del mundo produjo una sensación de nostalgia por explicaciones totales e interpretaciones absolutas del mundo, por teorías del todo:

Las mitologías fundamentales elaboradas en Occidente desde comienzos del siglo XIX no sólo son intentos de llenar el vacío dejado por la decadencia de la teología cristiana y el dogma cristiano. Son una especie de teología sustituta. Son sistemas de creencia y razonamiento que pueden ser ferozmente antirreligiosos, que pueden postular un mundo sin Dios y negar la otra vida, pero cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en su estrategia y en sus efectos.⁶⁶

Algo tenía que llenar ese vacío —y desde siempre se encontraron candidatos. En el proyecto positivista comtiano, la ciencia tomaría el lugar de la fe (con sus iglesias y creencias), para erigir la nueva Religión de la Humanidad. Cumpliría la doble función que Comte atribuye a las religiones tradicionales. Primero, su función moral: servir de orientación ética para los individuos; segundo, su función política: como fuente de unión y cohesión social. Siguiendo la tradición católica, en la religión positivista se mantiene la adoración en público y privado: rezos, himnos y sacramentos.⁶⁷

Pero si no es la ciencia, podía ser el arte. En su libro *The Age of Atheists*, Peter Watson explora otras posibilidades para llenar ese vacío que dejó el abandono de Dios, otras maneras de dar significado y trascendencia a la vida. Según Watson, la ciencia basta para explicar el mundo y no es incompatible con

⁶⁵ George Steiner, *Nostalgia del Absoluto*, Madrid, Siruela, 2005, p. 15. (Cursivas son mías.).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁷ T. R. Wright, *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*, Cambridge, University Press, 1986

otras creencias: funciona, pero no ofrece un significado o un sentido de trascendencia.⁶⁸ Watson acepta la teoría de la modernización y explora varios movimientos intelectuales e historias de vida de figuras artísticas, filosóficas y literarias, para averiguar cómo se manejaron en un mundo después de la muerte de Dios, cómo mediante el arte —danza, poesía, filosofía, literatura, pintura— cargaron de sentido el mundo. El ejercicio es sumamente interesante y sirve de ejemplo para mostrar la vigencia de la idea del vacío interno que deja el desencantamiento del mundo.

Otro ejemplo revelador es la multiplicación de la literatura de “autoayuda”. Como señala Escalante: “La idea básica que hay en la mayoría de los casos es que la religión cumplía con una función psicológica de equilibrio, de modo que el vacío produce angustia; lógicamente, lo que se propone como remedio es algún recurso capaz de proporcionar ‘paz espiritual’, que viene a ser algún derivado vagamente budista de la religión”.⁶⁹ Si se parte de que las creencias religiosas desempeñan un papel como fuente de moral y cohesión social, el reto de una sociedad desencantada es encontrar sustitutos racionales de la religión, para legitimar (sacralizar) las instituciones laicas y consolidar una moral secular que oriente el comportamiento de los individuos. Ésta es una preocupación central en el pensamiento conservador.⁷⁰

Insisto: lo que subyace en estos intentos por llenar el vacío que dejan las creencias religiosas es una visión funcionalista que no se ha podido superar; revelan concepciones particulares de la religiosidad, una interpretación particular de la historia y esbozan una antropología de la devoción. Reflejan y refuerzan las

⁶⁸ Peter Watson, *The Age of Atheists: How We Have Sought to Love Since the Death of God*, Nueva York, Simon & Schuster, 2014, pp. 27-29.

⁶⁹ Fernando Escalante, “La posible religión de la humanidad”, *Estudios Sociológicos*, 67 (2005), p. 221.

⁷⁰ “La razón es simple: no es posible motivar a las personas a hacer lo correcto, y evitar hacer lo incorrecto, a menos de que se les diga, desde la niñez, qué es lo correcto y qué es lo incorrecto. Esto explica por qué tantos de nuestros nuevos inmigrantes, viniendo de familias tradicionales, son capaces de ignorar estos incentivos tentadores y corruptores, y mejor moverse hacia vidas productivas y apegadas a la ley” (Irving Kristol, “Taking Religious Conservatives Seriously”, en su libro *The Neoconservative Persuasion: Selected Essays, 1942-2009*, Nueva York, Basic Books, 2011, p. 293).

teorías de la modernización y su consecuencia última —ya para muchos demostrada—, el desencantamiento del mundo.

La religión como “problema”

Pero no pasó: la religión *persiste*. Se terminaba el siglo y el (re)surgimiento de movimientos religiosos, sectas, y otras formas religiosas más difíciles de nombrar, refutaban las teorías de la secularización. Peter Berger tuvo que retractarse: “El mundo hoy, con algunas excepciones que trataré adelante, es tan furiosamente religioso como siempre lo fue, y en algunos lugares más que nunca. Esto significa —continúa Berger— que todo un cuerpo de literatura escrito por historiadores y científicos sociales, conocido vagamente como ‘teoría de la secularización’, está esencialmente equivocada”.⁷¹

Pero en lugar de cuestionar los supuestos o desechar la teoría por completo, la reacción fue matizarla. Entre los esfuerzos por “salvar” la teoría, destacan Dobbelaere y Casanova. Su argumento es que el concepto “secularización” es, en realidad, un término multidimensional, que es necesario analizar en distintos niveles. Dobbelaere distingue tres niveles de análisis en los procesos de secularización: a) social, funciones que históricamente desempeñaban las iglesias empiezan a separarse y distinguirse como esferas autónomas, como educación y salud, b) organizacional, arreglo institucional de las religiones y c) individual.⁷² En su libro *Public Religions in the Modern World*, Casanova distingue también tres ámbitos analíticos de los procesos de secularización: a) la diferenciación de los ámbitos seculares de normas e instituciones religiosas, b) el declive de creencias y prácticas religiosas y c) la marginación de la religión al ámbito privado.⁷³ Estos intentos de aclarar el concepto de secularización revelan la incapacidad de

⁷¹ Peter L. Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview”, en Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C., Ethics and Public Policy Center, 2005 (versión electrónica).

⁷² Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Bruselas, P.I.E.-Peter Lang, 2002, pp. 29-49.

⁷³ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University Press, 1994, p. 211.

interpretar la reducción en asistencia a las iglesias y el declive de las membresías de organizaciones religiosas como algo fuera de la narrativa del desencantamiento: la ceguera frente a formas religiosas distintas.⁷⁴

De esta manera, una realidad empírica tan común como las creencias religiosas se construye como un “problema”, un acertijo digno de investigarse. Pero al plantearlo en términos de “persistencia”, parte de la respuesta está dada de antemano: se sigue *explicando* su existencia como producto de carencias, pobreza, inseguridad física, desigualdad, falta de acceso a sistemas de justicia, incertidumbre o simplemente ignorancia. Lo cual provoca que, en lugar de entender algo sobre cada conjunto de creencias religiosas en sus propios términos, se busque ofrecer una explicación de su persistencia en el mundo contemporáneo y sus ciudades, eliminando la posibilidad de ver nuevas formas de creer y experimentar la religiosidad en el siglo XXI.

Se sigue argumentando que las religiones persisten porque el proyecto de la modernidad está inacabado, las creencias son en realidad reflejo de falta de desarrollo. En su libro *Sacred and Secular*, Norris e Inglehart dicen: “Creemos que la importancia de la religiosidad *persiste* con más fuerza entre poblaciones vulnerables, especialmente aquellas viviendo en países más pobres, enfrentando riesgos de vida o muerte”.⁷⁵ Con base en encuestas y reportes de iglesias sobre número de asistentes, concluyen que “la ‘modernización’ debilita significativamente la influencia de las instituciones religiosas en sociedades afluentes”.⁷⁶ Afirman que la religión no va a desaparecer, pero por cuestiones demográficas: los índices de fertilidad son más altos en países pobres y, por lo tanto, nacerán más personas en condiciones propicias

⁷⁴ Diez años después de la publicación de su libro, Casanova dijo: “Mi propósito de intentar ofrecer una reformulación a la teoría de la secularización era mediar en lo que yo consideraba un *debate estéril* entre sociólogos americanos y europeos respecto a la validez de la teoría de la secularización. El hecho de que el debate continúa sin abatirse sólo indica lo poco exitoso que fue mi intento de mediación y qué tan enraizadas están las posiciones” (José Casanova, “Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad”, en David Scott y Charles Hirschkind, *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford, University Press, 2006, p. 15).

⁷⁵ Pipa Norris y Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, University Press, 2004, p. 4. (Cursivas son mías.)

⁷⁶ *Ibid.*, p. 25.

para la religiosidad.⁷⁷ Lo preocupante no es tanto que no se les ocurran otras razones por las que las personas deciden dejar de ir a las iglesias —corrupción, escándalos de pederastia, tiempo, dinero, cercanía—, o que desestimen el caso de Estados Unidos como “anomalía impresionante”,⁷⁸ sino que reproducen la narrativa del desencantamiento: explican la persistencia como falta de modernización.⁷⁹

El problema de aproximarse a los devotos y sus creencias con la narrativa de la persistencia en mente es doble: por un lado, refuerza la violencia colonial inherente al proyecto de la antropología. Las etnografías y estudios religiosos son en realidad fotografías, que se reducen a documentar un conjunto de prácticas, ideas y significados que están en proceso de extinguirse (antes del advenimiento de la modernidad). Por otro, distorsiona la explicación al buscar en sus creencias y prácticas un referente de los tipos de religiosidad tradicionales: “frente a la religiosidad de nuestro tiempo, nos encontramos tan desorientados como los primeros antropólogos frente a las religiones primitivas; suponían éstos que eran ‘religiosas’ todas las creencias absurdas, distintas —y opuestas— al pensamiento racional, de modo que incluían en la misma categoría los mitos, la magia, el totemismo, el tabú”.⁸⁰ Simplemente etiquetarlo como “religión” evita la posibilidad de ver —y tal vez entender— otras formas de creer y experimentar la experiencia de creer en el siglo XXI.

⁷⁷ *Ídem.*

⁷⁸ “La crítica [de la tesis de la secularización] se apoya demasiado en anomalías particulares. Además, se concentra demasiado en el caso de Estados Unidos (que resulta ser una anomalía impresionante) en lugar de comparar evidencia sistemática de un rango amplio de sociedades ricas y pobres [...] Filósofos y teólogos han tratado de sondear el significado y propósito de la vida desde el alba de la historia; pero para la gran mayoría de la población, que vivieron en los márgenes de la subsistencia, la necesidad de tranquilidad y una sensación de certidumbre fue la principal función de la religión” (*ibid.*, p. 231).

⁷⁹ “En sociedades agrarias, la humanidad permanece a la misericordia de fuerzas naturales incontrolables e inescrutables. Debido a que sus causas eran pobremente entendidas, las personas tendían a atribuir cualquier cosa que pasara a dioses o espíritus antropomórficos. [...] Más adelante demostramos que el proceso de desarrollo humano tiene consecuencias significativas para la religiosidad; mientras las sociedades transitan de tener economías agrarias a industriales, y después se vuelven sociedades postindustriales, las condiciones de mayor seguridad que usualmente acompañan estos procesos tiende a reducir la importancia de valores religiosos” (*ibid.*, p. 18-19).

⁸⁰ F. Escalante, art. cit., p. 225.

No pasó: el mundo no se desencantó porque, como escribió Geertz, “la historia no sólo no se repite, sino que no se purga, no se normaliza o se endereza tampoco”.⁸¹ La modernidad es un proyecto político y económico: una utopía de institucionalización gradual que tuvo manifestaciones y consecuencias distintas. Es decir, pensar la historia como una construcción lineal nos impide ver y entender la realidad social, incluyendo las transformaciones religiosas. Geertz nos invita a pensar en los entornos como “lugares complicados”: espacios complejos de interacciones sociales y políticas, que se deben describir y explicar en sus propios términos y en su contexto. Se requiere entender, pues, que las nuevas formas de creer no surgen a pesar de la modernidad, sino como consecuencia. El proyecto de la racionalización del mundo no cuajó de la misma forma en Francia o México, y pretender o desear que así fuera únicamente distorsiona lo que se puede ver.

La decisión de los autores aludidos arriba de utilizar la palabra *ilusión* para describir las creencias religiosas y el pensamiento mágico es reveladora, sobre todo en Freud. Él mismo dice más adelante en el mismo libro: “Una ilusión no es lo mismo que un error; ni tiene que ser necesariamente un error [...] Lo que es característico de una ilusión es que se derivan del deseo humano. Se acercan, pues, al engaño psiquiátrico”.⁸² Freud se refiere al deseo de que las creencias sean ciertas y cumplan la función psicológica de defendernos frente al poder de la naturaleza, frente a un mundo civilizado adverso: *corregir* la realidad. Pero esa misma palabra puede servir perfectamente para describir el deseo del triunfo de la idea occidental: la ilusión de que la racionalización del mundo llevará directamente a su desencantamiento. La verdadera ilusión no era la de los mitos fundadores, o la de las religiones “persistentes”. La verdadera era la ilusión occidental: pensar que el pensamiento religioso iba a desaparecer.

⁸¹ Clifford Geertz, “What Is a State If It Is Not a Sovereign? Reflections on Politics in Complicated Places”, *Current Anthropology*, 45 (2005), p. 578.

⁸² S. Freud, *op. cit.*, p. 49.

Algo se había desmoronado. La Guerra Fría duró demasiado tiempo, entre otras razones, porque servía para explicarlo todo; más que un periodo de tiempo delimitado, era un marco de interpretación histórica y política. A partir del esquema simple de dos (o tres) polos de la Guerra Fría, era fácil asumir con seguridad las intenciones de Stalin o Truman, decidir a quién apoyar en un conflicto armado en África o Corea, justificar asesinatos políticos o golpes de Estado. Era, pues, una simplificación bastante útil para hacer política —y para hacer historia— en un mundo cada vez más complejo.⁸³ “En estas circunstancias —escribió Tony Judt—, la Guerra Fría no representaba un problema sino una solución”.⁸⁴ Cuando cayó el muro de Berlín, la simplificación desapareció. Hacía falta otro marco de interpretación y surgieron muchos, por supuesto. Me interesan dos: el fin de la historia y el choque de civilizaciones.

En su artículo “The End of History?” de 1989, Francis Fukuyama aseguraba que “el triunfo de Occidente, de la *idea* occidental, es evidente, primero que nada, en el agotamiento de alternativas sistemáticas viables al liberalismo occidental”.⁸⁵ Además del triunfo de un arreglo político sobre otros —la democracia liberal—, la idea occidental que invocaba Fukuyama implicaba otras cosas, entre ellas una idea de la historia y el progreso, basadas en una visión específica de la naturaleza humana (racional, egoísta, en busca de libertad).⁸⁶

⁸³ En su libro *The Assassination of Lumumba*, Ludo De Witte muestra cómo el esquema de la Guerra Fría tuvo esta doble función durante la Crisis del Congo. Primero, como marco de interpretación política, sirvió para justificar la intervención de Naciones Unidas y la “*élimination définitive*” de Patrice Lumumba, para apoyar la secesión de Katanga y así proteger los intereses coloniales de Bélgica en el Congo —“salvar a África de la Guerra Fría” o “contener la influencia soviética en el continente”. Lumumba no era un comunista, era un nacionalista que buscaba la independencia total en beneficio de los congoleños; los belgas tenían que detenerlo. Segundo, el mismo esquema que justificó la política sirvió para escribir su historia, la cual no se sostiene empíricamente: “La Crisis del Congo no fue una batalla más de la Guerra Fría, sino un intento de Occidente de recuperar una colonia perdida” (Ludo De Witte, *The Assassination of Lumumba*, Nueva York, Verso, 2001, p. 187).

⁸⁴ Tony Judt, “Why the Cold War Worked”, en su libro *When the Facts Change: Essays, 1995-2010*, Nueva York, Penguin Books, 2016, p. 81.

⁸⁵ Francis Fukuyama, “The End of History?”, *The National Interest*, 16 (1989), p. 3. (Cursivas son originales.)

⁸⁶ Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011.

En *The End of History and the Last Man*, publicado tres años después, a partir de interpretaciones estrechas de Hegel y Kojève,⁸⁷ Fukuyama afina su argumento: si se entiende la Historia (con mayúscula) como una construcción lineal, en la que hay un conflicto continuo impulsado por contradicciones fundamentales en el campo de las ideas (ideologías), la caída del muro de Berlín era una señal ineludible del fin de la historia.⁸⁸ Eso no significaba que dejarían de pasar cosas en el mundo. No se iban a vaciar los periódicos, las revistas como *Foreign Affairs* iban a seguir publicando números llenos de conflictos internacionales, dictaduras, insurgencias y revoluciones. Significaba que la *idea* occidental había triunfado en el campo de las ideologías; era cuestión de tiempo —con un poco de desarrollo económico y voluntad política— que el proyecto se pusiera en práctica y triunfara en otros ámbitos y territorios. La democracia liberal era, pues, la última aspiración política coherente del mundo, lo cual no implica que ya no habrá conflicto en los países no liberales; persistirá en esos lugares mientras estén “atrapados en la historia”.⁸⁹

“El fin de la historia va a ser un tiempo muy triste”, afirmaba Fukuyama. “La lucha por el reconocimiento, la voluntad para arriesgar la vida por una meta abstracta, la lucha ideológica mundial que traía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la solución interminable de problemas técnicos, preocupaciones ambientalistas y la satisfacción de necesidades sofisticadas de consumo”.⁹⁰ Ya estaba presente la nostalgia de vivir un momento histórico con sentido y dirección indefinidas y un desenlace inadvertido. Desde luego, Fukuyama no era el único con una idea así

⁸⁷ Michael S. Roth, sobre: Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, The Free Press, 1992, *History and Theory*, 2 (1993), pp. 188-196.

⁸⁸ “Uno podría describir la historia como un diálogo entre sociedades, en donde aquellas con graves contradicciones internas fracasan y son sucedidas por otras que logran superar esas contradicciones” (Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 2006, p. 61).

⁸⁹ Richard K. Betts, “Conflict or Cooperation?”, *Foreign Affairs*, 6 (2010), p. 187.

⁹⁰ F. Fukuyama, art.cit., p. 18. Cf. “Ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni Apocalipsis” (Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad. de J. Vinyoli y M. Pendanx, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 9).

en mente —algo revela sobre el espíritu de esos años— y se buscó que el “fin de la historia” cumpliera con esa función de simplificar la realidad política en términos manejables; que fuera, como la Guerra Fría, una solución política. Se construyó así un modelo en el que hay un conjunto de naciones atrasadas, llenas de personas en busca de la libertad por naturaleza, a las que tarde o temprano llegará la idea occidental a imponerse como arreglo político y cultural. En el ámbito de las relaciones internacionales, el autor propone abandonar las corrientes del realismo —pues, según él, las democracias liberales no se hacen la guerra entre ellas—⁹¹ y adoptar un modelo parecido a lo que ahora se conoce como el “nuevo liberalismo”.⁹² Fukuyama confía en que todos los estados nacionales quieren ser liberales y democráticos: se demuestra por el hecho de que la gente “vota con los pies” (las personas migran más a países desarrollados que a países pobres).⁹³ Él sabe hacia dónde va la historia porque él ya está en la última parada. Confía en que, poco a poco, la idea occidental va a triunfar en todos los demás ámbitos de la vida social —especialmente en la cultura.

En el verano de 1993, Samuel P. Huntington publicó su artículo “The Clash of Civilizations?”.⁹⁴ A diferencia de Fukuyama, Huntington veía el escenario de la posguerra fría como una fuente de

⁹¹ “El carácter fundamental antibélico de las sociedades liberales es evidente en las extraordinarias relaciones pacíficas que mantienen entre ellas [...] Ellas comparten principios de de igualdad universal y derechos, por lo que no tienen bases para poner en duda la legitimidad de otros (F. Fukuyama, *The End of History...*, p. 262).

⁹² El capítulo sobre el “nuevo liberalismo” en el *Oxford Handbook of International Relations* es revelador. Se explica que hay tres supuestos fundamentales en esta corriente: 1) en un entorno de mundialización, los estados nacionales están obligados a coexistir, comerciar y negociar; 2) “Los estados representan las demandas de un subconjunto de grupos sociales e individuos domésticos, cuyos intereses definen las ‘preferencias estatales’ y actúan de manera instrumental para manejar la globalización”; 3) “el patrón de interdependencia entre preferencias estatales [el funcionamiento de mercados, se entiende] configura la conducta estatal” (Andrew Moravcsik, “The New Liberalism”, en Christian Reus-Smit y Duncan Snidal (eds.), *The Oxford Handbook of International Relations*, Oxford, University Press, 2009, pp. 234-254). Que una corriente sería para estudiar relaciones internacionales sólo se ocupe de “estados liberales” parece ser otro síntoma del fin de la historia.

⁹³ F. Fukuyama, *The End of History...*, p. 344.

⁹⁴ Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, 3 (1993), pp. 22-49. El artículo es poco más que un síntoma: de acuerdo con datos de la Web of Science, el texto es hasta la fecha uno de los más citados de ciencia política publicados en la década de los años noventa (Charles Breton, “Most Cited Articles in Political Science by Decade”, disponible en <https://goo.gl/t8tR8e>).

discrepancias, no consensos; decía que “la fuente fundamental de conflicto en este nuevo mundo no será primariamente ideológica o económica. Las grandes divisiones de la raza humana y la fuente dominante de conflicto serán culturales”.⁹⁵ Para Huntington, la cultura es al mismo tiempo la fuerza unificadora y divisiva que va a redefinir el campo internacional. Varios países con los mismos rasgos culturales (lengua, religión, historia, costumbres) conforman una civilización, que es “la entidad cultural más amplia” y “el nivel más alto de identidad cultural”. Huntington distingue siete (en el libro posterior son ocho) civilizaciones: occidental, confuciana, japonesa, islámica, hindú, ortodoxa, latinoamericana y “posiblemente” africana. Para Huntington no sólo está claro qué es una “cultura”, sino que se pueden distinguir varias culturas distintas, las cuales coinciden con espacios geográficos delimitados.⁹⁶ En este esquema, se desdibujan los límites marcados por las ideologías dominantes o la división política tradicional. En un mundo de choque de civilizaciones, las “fronteras culturales” serán las líneas de batalla de un conflicto inevitable.

En su artículo, Huntington ofrece seis argumentos para sostener que el conflicto entre civilizaciones es “inevitable”. Primero, porque las diferencias entre civilizaciones no son sólo reales, sino estáticas y duraderas. Segundo, la globalización está haciendo del mundo un lugar más pequeño: las interacciones entre países son cada vez más frecuentes e intensifican la conciencia de que existen diferencias entre civilizaciones. Tercero, los procesos de modernización económica y cambio social están desvaneciendo las identidades locales y debilitando al Estado como fuente de identidad, por lo que otras formas de identidad política tomarán su lugar o se combinarán. Cuarto, el papel de Occidente en el orden internacional es fundamental y doble: está en el “pico de su poder”, pero también en decadencia, lo cual

⁹⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁹⁶ “El espacio en sí mismo se convierte en una especie de cuadrícula neutral en la que se inscriben diferencias culturales, memoria histórica y organización social. De esta manera, el espacio funciona como el principio organizador central en las ciencias sociales y al mismo tiempo desaparece del escrutinio analítico” (Akhil Gupta y James Ferguson, “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”, *Cultural Anthropology*, 7 (1992), p. 7).

propicia inestabilidad. Quinto, las características y diferencias culturales son menos moldeables y, por lo tanto, más difíciles de comprometer y resolver que una disputa económica o política (la cultura no se puede modificar por decreto). Finalmente, argumenta que está incrementando el regionalismo económico; se están formando bloques de cooperación económica integrados por países afines culturalmente, no por interés racional, lo cual terminará por oponer a unas civilizaciones contra otras.⁹⁷

En pocas palabras, Huntington no dice que la identidad de civilización vaya a desplazar otras identidades, que los estados nacionales vayan a desaparecer, o que las civilizaciones se van a erigir como una entidad política coherente. Propone —como Fukuyama— un nuevo marco de interpretación política, en el que las diferencias culturales entre civilizaciones son reales e inconmensurables: el “conflicto de las ideologías” de la Guerra Fría se desplaza hacia el “choque de civilizaciones”. Huntington concluye que la política mundial se definirá por las relaciones (la lucha) entre “Occidente y los demás”, por lo que no se debe aspirar a una civilización universal, sino a una pluralidad de civilizaciones que coexistan en armonía. Occidente debe defender sus intereses sin tratar de expandir su “cosmovisión” a otros lugares. Ya no se trata de preguntar si se es comunista o liberal, revolucionario o conservador. La pregunta de ahora es ¿quiénes somos? ¿Qué somos?⁹⁸

El esquema del choque de civilizaciones es problemático, por decir lo menos; no ofrece una definición explícita de “cultura” (a veces son prácticas, otras ideas, puede ser religión nada más, o lengua,

⁹⁷ S. P. Huntington, art. cit., pp. 25-29.

⁹⁸ En esos términos lo plantea en su libro *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (Nueva York, Simon & Schuster, 2004), un esfuerzo particular por “frenar” la decadencia y el desdibujamiento de la “identidad americana”.

nacionalidad, costumbres); concibe las civilizaciones como objetos estáticos con límites definidos⁹⁹ y hace un uso “anecdótico” de cifras, fuentes y casos históricos, que no enarbolan un argumento concreto. No me interesa destacar aquí las deficiencias del esquema —que es bastante parecido a lo que se tenía en mente en el siglo XIX—, sino a su utilidad actual como marco de interpretación histórica y política. Como la Guerra Fría en su tiempo, el choque de civilizaciones simplifica las cosas: es Occidente contra el resto (*the West against the rest*), el multiculturalismo no es nada más que un mito, se debe evitar un choque de civilizaciones interno al aceptar mexicanos o musulmanes en Estados Unidos porque se pone en peligro su identidad política y su esencia.¹⁰⁰ Más que un intento de explicar el mundo o las relaciones internacionales, el fin de la historia y el choque de civilizaciones son *representaciones* —discursos— que cumplen una función política: simplifican, omiten, justifican y explican lo que sea. Son una solución.

El fin de la historia y el choque de las civilizaciones me interesan como síntomas. Comparten varias premisas, pero llegan a conclusiones contrarias. En los dos esquemas, hay un conjunto de características y valores estáticos de comunidades definidas, en espacios geográficos desconectados, los

⁹⁹ Huntington busca evadir esta crítica: “Las civilizaciones no tienen límites claramente marcados ni tampoco principios ni finales precisos. La gente puede redefinir su identidad y lo hace y, como consecuencia de ello, la composición y formas de las civilizaciones cambian con el tiempo. Las culturas de los pueblos se interaccionan y se solapan. La medida en que las culturas de las civilizaciones se parecen o difieren entre sí también varía considerablemente. Sin embargo, las civilizaciones son entidades significativas y, aunque las delimitaciones entre ellas rara vez son claras, son reales” (Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 51). No obstante, en el resto del libro equipara civilizaciones con regiones y países con fronteras establecidas. Incluso las presenta en un mapa que coincide con divisiones políticas (véase el mapa 1.3, p. 31).

¹⁰⁰ Samuel P. Huntington, “If Not Civilizations, What?: Paradigms of the Post-Cold War World”, *Foreign Affairs*, 5 (1993), p. 190.

cuales explican las tendencias de desarrollo y el tipo de régimen de cada estado nacional.¹⁰¹ Ambos son esquemas de interpretación política e histórica, aunque lleguen a conclusiones opuestas, y parten de una interpretación particular de la historia.¹⁰² La diferencia se puede explicar a partir de las nociones de cultura e identidad en cada uno.¹⁰³ En el fin de la historia, los conflictos y fenómenos sociales se definen en función de su lugar en la construcción lineal de la historia —atrasados contra adelantados, o entre atrasados. El triunfo de la idea occidental propicia el surgimiento de un mundo mundializado, una cultura universal. La cultura se define, pues, como el conjunto de *ideas* que configuran o guían la conducta. Se puede decir que, en parte, Fukuyama estaría de acuerdo con los supuestos de la antropología interpretativa de Clifford Geertz, que define la cultura como “el tejido de significado en función del cual los seres humanos interpretan su experiencia y guían su acción”.¹⁰⁴ Si se concibe así, los estudios culturales se orientan a analizar e interpretar esas “redes de significado” que informan y cargan de sentido las acciones observadas: distinguir entre guiñar el ojo (señal de conspiración) y pestañear (reflejo involuntario).¹⁰⁵ No

¹⁰¹ En 2000, Huntington editó un libro con Lawrence E. Harrison intitulado *Cultrure Matters. How Values Shape Human Progress* (Nueva York, Basic Books, 2000). En el prefacio, Huntington compara los índices económicos de Ghana y Corea del Sur durante la década de los años sesenta. Resulta que eran bastante similares, pero hoy estos países son mundos completamente distintos. “¿Cómo explicar esta diferencia abismal?” Huntington dice que “hubo muchos factores que desempeñaron un papel, pero me parece que la cultura es una buena parte de la explicación” (p. xiii). La mayoría de artículos presentados en el libro utilizan la cultura como variable dependiente de muchos fenómenos. En uno de los artículos, David Landes abre diciendo: “Max Weber tenía razón. Si hay algo que podamos aprender de la historia del desarrollo económico, es que la cultura hace casi toda la diferencia” (“Culture Makes Almost All the Difference”, en Lawrence y Huntington, *op. cit.*, p. 2) refiriéndose a la tesis weberiana de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

¹⁰² Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, trad. de J. Espinoza, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

¹⁰³ La distinción entre las definiciones de cultura como ideas y como conducta y valores en estos dos esquemas alude de manera implícita a uno de los debates más viejos en el campo de la antropología: ¿qué es (son) la(s) cultura(s)? Desde luego, hay demasiadas respuestas a esa pregunta para ofrecer aquí un recuento exhaustivo, por lo que esta sección se limita la discusión sobre estas dos perspectivas y sus consecuencias para el estudio empírico de las creencias.

¹⁰⁴ Clifford Geertz, *op. cit.*, 1973, p. 145.

¹⁰⁵ “Considere dos niños contrayendo los párpados de sus ojos derechos. En uno, es un reflejo involuntario; en el otro, una señal de conspiración para un amigo. Los dos movimientos son, como movimientos, idénticos [...] La diferencia, imposible de fotografiar, entre el reflejo y el guiño es vasta. Cualquier desafortunado que haya confundido el uno con el otro lo sabe. El guiño es comunicarse” (*Ibid.*, p. 6).

se excluye la conducta como parte del análisis de la cultura, sino que se incorpora a una red de símbolos y significados mediante la descripción etnográfica, lo cual tiene implicaciones teóricas y metodológicas de fondo para el estudio empírico en la antropología.¹⁰⁶ Pero para Fukuyama, la concepción estrecha de la cultura como ideas tiene una implicación adicional: si las ideas son la cultura y ellas orientan la conducta de las personas, es posible crear una cultura universal porque las ideas se pueden cambiar, se pueden razonar. Se puede convencer a alguien con argumentos y datos de abandonar una idea. La cultura no sólo se *tiene*, si trae beneficios inmediatos, se puede aprender.

En el choque de civilizaciones —entendido como el conflicto permanente entre grupos con características y modos de vida incompatibles—, los fenómenos sociales se explican como consecuencia natural de las diferencias culturales: no hay atrasados o adelantados, sino diferencias intrínsecas e irreducibles. Ser occidental, estadounidense, mexicano o japonés, no es una cuestión burocrática de estado o nación (tener un pasaporte euroamericano o hablar español no es suficiente), tampoco es solamente la identificación con ideas y redes de significado: es una cuestión de identidad política, de pertenencia. La cultura es entonces un conjunto de características personales, valores y conductas, que distinguen a unos de otros: en qué se cree (valores), en dónde se vive, en qué lengua se habla, qué normas se siguen (la

¹⁰⁶ En estas líneas, me apoyo en la lectura inexacta, mas no abusiva, que hace Marvin Harris de la postura teórica de Geertz. Según Harris, el debate sobre qué es la cultura se puede reducir a la cuestión básica de si se compone solamente de las ideas, de la conducta, o ambas, y sitúa a Geertz en la perspectiva “ideacional” (Marvin Harris, *Theories of Culture in Postmodern Times*, Walnut Creek, Altamira Press, 1999, pp. 19-29).

conducta),¹⁰⁷ si trabaja mucho o poco, pero más importante, quién se es. En pocas palabras, es como un uniforme que se viste.¹⁰⁸

Insisto: cada esquema es una *representación*, un marco de interpretación histórica y política de conflictos y fenómenos sociales. Son síntomas de entornos intelectuales, no textos fundacionales, pero tienen su interés. De cada uno se desprenden ideas distintas sobre la guerra, el consumo, la política y las creencias, basadas en concepciones distintas de cultura. Pero ambos comparten una visión eurocéntrica de la historia: ya sea Occidente como punta del progreso de la humanidad (en una proyección histórica lineal) o como civilización superior que se tiene que defender y conservar (en un entorno anárquico sin dirección histórica para otras civilizaciones). Hasta antes de la caída del muro de Berlín, la historia de Occidente (y del mundo) era la misma: Atenas y Jerusalén, de Grecia a la Ilustración, de la invención de la ciencia y la Reforma al desencantamiento del mundo.

En cada esquema, las creencias religiosas —como extensión de la cultura o como piedra angular— desempeñan un papel distinto, pero en los dos su existencia se entiende como “persistencia”. En un mundo moderno, racional, científico, la única manera de explicar la persistencia es adjudicándole alguna *función* a las creencias. En el fin de la historia, la religión cristiana desempeñó (en pasado) un papel central en la configuración moral de Occidente e incluso en la formulación teleológica de la tesis de Fukuyama

¹⁰⁷ Aunque para Huntington no todas las conductas se incluyen como parte de la cultura. Por ejemplo, el consumo: “el argumento de que la difusión de la cultura pop y de bienes de consumo por todo el mundo representa el triunfo de la cultura occidental trivializa la cultura occidental. La esencia de la civilización occidental es la Carta Magna y no el Big Mac” (*Ibid.*, p. 72). Otra cita reveladora: “En un lugar cualquiera de Oriente Próximo u Oriente Medio, media docena de jóvenes podrían perfectamente vestir vaqueros, beber Coca-Cola, escuchar rap y, entre inclinación e inclinación hacia La Meca, montar una bomba para hacer estallar un avión estadounidense de pasajeros” (p. 72).

¹⁰⁸ “Asimilar, según la idea de Huntington, significa identificarse con un país y con su cultura y rechazar la lealtad a otros países, valores y culturas. Asimilar es tomar partido. Tiene que ser así porque en su idioma la “cultura” es una especie de uniforme que la gente se viste: está confeccionado de antemano, con sus características claras, permanentes, inconfundibles, está dispuesto siempre para ser usado, y vestirlo significa defender a un país. Dicho de otro modo: la cultura es la materia de la que está hecho el patriotismo”, (Fernando Escalante, “The sound and the fury. Apunte sobre Samuel P. Huntington”, en su libro (ed.) *Otro sueño americano. En torno a Samuel P. Huntington*, México, Paidós, 2004, disponible en <https://goo.gl/hWGhYc>).

que, según Derrida, podría describirse como evangelio: un mito fundacional, una “respuesta positiva” a una pregunta que no se hace.¹⁰⁹ Después del fin de la historia, las creencias se desvanecerán porque son sólo ideas: la ciencia será la fuerza que regule y dé dirección a la Historia Universal.¹¹⁰ Fukuyama reproduce la narrativa evolucionista del desencantamiento del mundo. Las religiones son sistemas de *ideas* que compiten con otras, en una carrera que ya terminó: son ideologías, como el comunismo o el liberalismo, que orientan la conducta.

Es cierto que el Islam constituye una *ideología* coherente y sistemática, igual que el liberalismo y el comunismo, con su propio código moral y doctrina de justicia política y social. El atractivo del Islam es potencialmente universal, llegando a todos los hombres como hombres, y no sólo a miembros de un grupo nacional o étnico particular. [...] A pesar del poder demostrado por el Islam en su *revival* actual, sigue siendo el caso que esta religión no tiene atractivo fuera de esas áreas que eran culturalmente islámicas para empezar. [...] De hecho, el mundo islámico parecería ser más vulnerable a las ideas liberales en el largo plazo que al revés.¹¹¹

Cabe destacar algunas similitudes con la definición de la religión de Geertz como sistema cultural:

“un sistema de símbolos que actúan para establecer modos y medios poderosos, abarcadores, de larga duración en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con tal aura de veracidad que esos modos y motivaciones parecen especialmente realistas”.¹¹²

¹⁰⁹ “¿No es lo que tenemos aquí un nuevo evangelio, el más escandaloso, el más mediatizado, el más ‘exitoso’ sobre el tema de la muerte del marxismo como el fin de la historia? Este trabajo frecuentemente se asemeja, es cierto, al subproducto tardío y desconcertante de una ‘nota al pie’: *nota bene* para un cierto Kojève que merecía algo mejor” (Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, trad. de P. Kamuf, Nueva York, Routledge, 1994, p. 70).

¹¹⁰ Según Fukuyama, para esbozar una Historia Universal, “propongo utilizar la ciencia natural moderna como regulador o mecanismo para explicar la dirección y coherencia de la Historia. La ciencia natural moderna es un punto de partida útil porque es la única actividad social que, por consenso común, es acumulativa y con dirección, aunque su impacto final en la felicidad humana se ambiguo. La conquista progresiva de la naturaleza que se hizo posible con el desarrollo del método científico en los siglos XVI y XVII ha procedido de acuerdo con ciertas reglas definitivas impuestas no por el hombre, sino por la naturaleza y sus leyes” (F. Fukuyama, *The End of History...*, p. xiv).

¹¹¹ F. Fukuyama, *The End of History...*, p. 46. (Cursivas son mías.)

¹¹² C. Geertz, *op. cit.*, p. 90.

Si se conciben las creencias como ideas que informan y dan sentido a la conducta en entornos simbólicos, pensar que se puede convencer a alguien de abandonar una religión leyendo un libro no resulta tan descabellado.

Pero parece que Fukuyama se arrepintió después. Los ataques del 11 de septiembre redimensionaron la presencia de la religión como identidad política y fuente de conflicto. En marzo de 2005, año en que se celebraba el centenario de la publicación de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber, Fukuyama aprovechó para publicar un elogio de “el tratado sociológico más famoso que jamás se haya escrito”, pues es “un libro que puso a Karl Marx de cabeza”.¹¹³ Weber había demostrado que la religión era más que el “opio del pueblo”, más que una ideología producida por intereses económicos; era lo que había hecho posible el mundo capitalista moderno. Sin embargo, en la interpretación de Fukuyama, la aportación de Weber no era su recuento histórico del surgimiento del capitalismo moderno, sino que fue un “estímulo para pensar seriamente la relación entre valores culturales y la modernidad”.¹¹⁴ Era un abuso explicar todo —desde el desarrollo económico hasta el terrorismo— a partir de la cultura o, mejor dicho, la religión. “En esta década, en la que las culturas parecen estar *chocando* y se culpa con frecuencia a la religión por las fallas de la modernización y la democracia en el mundo islámico, el libro de Weber y sus ideas merecen una mirada fresca”.¹¹⁵

¹¹³ Francis Fukuyama, “The Calvinist Manifesto”, *The New York Times*, 13 de marzo de 2005.

¹¹⁴ Cabe recordar que, como se mencionó en el capítulo anterior, “Max Weber jamás afirmó que el protestantismo fuera la causa genética del capitalismo, ni mucho menos que la Reforma protestante precediera cronológicamente al desarrollo del capitalismo moderno. La tesis de Weber es mucho más compleja, sofisticada y a la vez restringida” (F. Gil Villegas, “Introducción del editor”, en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *op. cit.*, p. 10).

¹¹⁵ “Fukuyama comete algunos típicos errores interpretativos respecto al significado de la tesis weberiana, pero lo más conspicuo en este elogio a su gran actualidad reside en la autocrítica de Fukuyama: la historia no se acabó en 1990 con el ‘fin del conflicto de las ideologías’ de la segunda posguerra porque ese conflicto se desplazó a partir de entonces al ‘choque de las civilizaciones’” (F. Gil Villegas, *Max Weber y la guerra académica de los cien años...*, *op. cit.*, pp. 1194-1195).

El choque de civilizaciones ganó terreno y se impuso como el marco de interpretación dominante durante las siguientes décadas. Fue una representación útil para explicar el terrorismo, construir enemigos, justificar, omitir.¹¹⁶ En este esquema, la religión es una fuente de identidad y movilización política. Más que ideas, son repertorios de prácticas y creencias que diferencian a unos grupos de otros, por lo que propician conflictos. “En el mundo moderno, la religión es una fuerza, tal vez *la* fuerza central, que motiva y moviliza a la gente”.¹¹⁷ La *persistencia* de la religiosidad se interpreta entonces como un “resurgimiento”, un *revival*. En el ámbito público, el desencantamiento del mundo sí sucedió: las creencias se trasladaron al espacio privado y ahora, por condiciones políticas, florece de nuevo. En su libro *God’s Century* —dedicado a la memoria de Samuel P. Huntington—, Toft y compañía escriben: “Antes privada, la religión se ha hecho pública. Una vez pasiva, la religión ahora es asertiva y comprometida; antes local, ahora es global. Una vez subordinada al poder, la religión se ha vuelto ‘profética’ y resistente a los políticos en todos los niveles”.¹¹⁸ La religión es, pues, un fenómeno discernible, presente en todos los tiempos y culturas, que después de un periodo de declive resurge en el choque de civilizaciones.

Si la secularización es el “proceso por el que se remueven sectores de la sociedad y la cultura de la dominación de instituciones y símbolos religiosos”, como la definió Berger, entonces fue por mucho tiempo una *realidad genuina* en la política de muchos países y no simplemente un fantasma ateo o la ilusión de aquellos que no podían ver religión a su alrededor. Es decir, la influencia de la religión en la política tiene una historia: tres siglos de declive, después un regreso.¹¹⁹

¹¹⁶ En su discurso para conmemorar el 11 de septiembre, el presidente George W. Bush dijo: “En los primeros días después de los ataques del 9/11, prometí usar todos los elementos del poder nacional para combatir a los terroristas donde quiera que los encontremos. [...] Ésta lucha ha sido llamada un choque de civilizaciones. En realidad, es una lucha por la civilización” (George W. Bush, “Address to the Nation on the War on Terror”, 11 de septiembre de 2006, discurso, disponible en <https://goo.gl/VokapS>).

¹¹⁷ Samuel P. Huntington, “If Not Civilizations, What?”, art. cit., p. 191. (Cursivas son originales.)

¹¹⁸ Monica Toft, Daniel Philpott y Timothy Shah, *God’s Century: Resurgent Religion and Global Politics*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2011, p. 3.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 11. (Cursivas son mías.)

Como siempre, la religión debe cumplir alguna función: “busca el entendimiento de, y la armonía con, los alcances más amplios de la realidad —cualidad que la distingue de ideologías políticas como el marxismo o como el nacionalismo secular que a veces se piensa que son *funcionalmente equivalentes* a la religión”.¹²⁰ El salto de la religión como fenómeno identificable a su presencia en la política no supone ninguna dificultad: de cada religión se desprende una “teología política”, y sus adherentes la siguen al pie de la letra para imponer su visión del mundo en la política. Estudiando sus doctrinas, se pueden asumir sus intereses políticos: las creencias son en realidad fuentes de identidad política. Además de no ver la invención de “lo religioso” como instrumento político en el discurso del choque de civilizaciones, reducen las creencias a diferencias irreconciliables, que propician el conflicto como efecto natural.

El ascenso del Nuevo Ateísmo

Entender las creencias a partir de alguna función, ya sea como sistema de ideas o como fuentes de identidad política, tiene implicaciones políticas y antropológicas de fondo. *Explicar* la “persistencia” de creencias y prácticas religiosas como manifestación involuntaria de preocupaciones subyacentes elimina de antemano la agencia de los devotos: creen porque no saben, no pueden, no tienen, o porque no entienden. Se dejan de lado dimensiones completas que forman parte de la experiencia de creer —los esfuerzos por aprender a creer, las formas de sufrir, la intención de agradecer.

Las manifestaciones más recientes —y escandalosas— de estas dos formas de concebir las creencias religiosas en el siglo XXI se encuentran en el movimiento del Nuevo Ateísmo: un conjunto de “activistas” que promueven el ateísmo y sus bases racionales, científicas, y critican las creencias y prácticas religiosas como amenazas y fuentes de división política y social. Como todos, se trata de un movimiento no monolítico en el que hay desacuerdos y consensos, pero es posible delinear algunos de los ejes de su

¹²⁰ *Ibid.*, p. 21. (Cursivas son mías.)

pensamiento a partir de una lectura de los cuatro libros más representativos del movimiento (todos *best-sellers*).¹²¹ En general, promueven una visión naturalista del mundo, que sólo mediante la ciencia y la razón es posible conocer. La existencia de cualquier deidad requiere, por lo tanto, comprobación empírica con métodos racionales o científicos. En palabras de Dawkins,

Un ateo en el sentido del naturalismo filosófico es alguien que cree que no hay nada más allá del mundo físico, natural; no hay inteligencia sobrenatural mirando detrás del universo observable, ni un alma que sobrevive al cuerpo o milagros —excepto en el sentido de fenómenos naturales que no entendemos. Si hay algo que parece estar fuera del mundo natural al entenderse de manera imperfecta, esperamos entenderlo eventualmente e incluirlo dentro de lo natural. Pues incluso cuando destejemos un arcoíris, eso no lo hace menos maravilloso.¹²²

Los autores del Nuevo Ateísmo sostienen que, sin esas pruebas, no se puede confirmar la existencia de Dios: insistir en ello es, para empezar, ignorar los avances de la ciencia o faltar a la razón. Es una creencia equivocada e irracional, producto de la ignorancia.¹²³ Partiendo de que es un hecho evidente que no hay ningún dios (excepto Dawkins, que se toma la molestia de demostrarlo), los libros se dedican a denunciar a la religión como fuente de violencia, atraso, crisis políticas y de salud, ofrecen algunos capítulos con las frases más estridentes de varias doctrinas (de preferencia del Islam) para demostrar que las religiones son intrínsecamente violentas y argumentar, desde una postura militante, que su desaparición es necesaria. Desde luego, sus ideas no tienen nada de “nuevo”; como mostré arriba, la idea de que las

¹²¹ Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, Nueva York, W. W. Norton, 2004; Richard Dawkins, *The God Delusion*, Boston, Mariner Books, 2008; Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Nueva York, Viking, 2006; Christopher Hitchens, *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Nueva York, Twelve Books, 2007. Modestamente, los autores se hacen llamar “los Cuatro Jinetes”, por una reunión que tuvieron en 2007 en la que discutieron sus ideas, conocida como *The God Debate*. La conversación está disponible en Richard Dawkins, *The Four Horsemen: A Round Table Discussion with Richard Dawkins, Daniel C. Dennett, Sam Harris & Christopher Hitchens*, NTSC (película).

¹²² R. Dawkins, *The God Delusion*, p. 35.

¹²³ “Un vistazo a la historia, o a las páginas de cualquier periódico, revela que las ideas que separan a un grupo de seres humanos de otro, solamente para unirlos en la matanza, generalmente tienen sus raíces en la religión” (S. Harris, *op. cit.*, p. 12)

creencias son un intento fallido por conocer el mundo es bastante vieja. Lo nuevo es la actitud militante, su visión como proyecto político: la frustración ante la *persistencia* de las religiones en el siglo XXI requiere que un grupo de hombres racionales se organicen y pongan orden en la discusión. La *urgencia* porque el mundo se desencante de una vez por todas.

Cabe señalar que, fuera de las defensas teológicas, en el ámbito académico se ha prestado poca atención al movimiento por ser una distorsión burda y poco acertada de las religiones en general (su contenido, historia y prácticas).¹²⁴ Entendidas como reacciones viscerales a los ataques del 11 de septiembre, a la representación engañosa del Islam con fines políticos y los cambios demográficos en Occidente de las últimas décadas, son obras de poco interés que no contribuyen nada al entendimiento de formas religiosas en este siglo. Me interesa porque, como proyecto político, necesita plantear soluciones, y para hacerlo le adjudica funciones a las religiones (forma de conocer, formación de comunidad, guía moral), las atacan y proponen sus reemplazos seculares (ciencia, arte, razón): se sigue pensando que habrá un *vacío* y *algo* tendrá que llenarlo. Es, pues, el síntoma más evidente de que la idea del desencantamiento del mundo y la visión funcionalista siguen vigentes, reconfiguradas y reforzadas por los marcos de interpretación del fin de la historia y el choque de civilizaciones —pero también me sirve de punto de partida para visibilizar otras formas más sutiles de reforzarla. También me interesa por el tono militante, agresivo,¹²⁵ con el que busca convencer a las personas de “salir del clóset de la religión”. Se busca construir

¹²⁴ Para una crítica seria de las formas en que el Nuevo Ateísmo distorsiona el contenido y las representaciones religiosas, véase Amamath Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, Leiden, Brill, 2010.

¹²⁵ Una búsqueda rápida en Youtube refleja algo del tono y la frustración de los líderes y seguidores del movimiento frente a las creencias religiosas. Algunos títulos de muestra: “Richard Dawkins perturba a un mormón”, “humilla a un religioso”, “noquea la religión”, “explota ante las tonterías en la Biblia”, “sorprendido por la estupidez”, “destruye a política musulmana”; Sam Harris “destruye a Ben Affleck”, “¡deja a Don Lemon completamente callado!”, “Los mejores 7 argumentos de Sam Harris todo ateo debe conocer”.

un “orgullo ateo”, una identidad digna de presumir y defender.¹²⁶ Este tono está presente en las discusiones públicas, no especializadas, sobre la religión y produce parte del estigma que sufren muchos devotos —incluidos los de la Santa Muerte.

En casi todos los casos del Nuevo Ateísmo, las religiones son intentos fallidos por explicar fenómenos naturales. La idea del desencantamiento continúa vigente: de Saint-Simon y James Frazer a Sam Harris y Daniel Dennett, las creencias son maneras rudimentarias de explicar el mundo y dominarlo: no es un producto histórico, no es un fenómeno social complejo, es una explicación equivocada —una mala ciencia.

La religión viene del periodo de la prehistoria humana cuando nadie —ni siquiera el poderoso Demócrito que concluyó que toda la materia estaba hecha de átomos— tenía la más remota idea de qué estaba pasando. Viene de la chillona y temerosa infancia de nuestra especie, y es un intento infantil de atender nuestra demanda inescapable por conocimiento (igual que consuelo, alivio y otras necesidades infantiles).¹²⁷

Crear es, desde esta perspectiva, casi un acto involuntario, una reacción infantil a los misterios del mundo como pensaban Freud y Frazer. “Crear no es algo que puedas decidir como materia de política”, escribe Dawkins, “por lo menos no es algo que yo pueda decidir como un acto de voluntad”.¹²⁸ Frente a la evidencia irrefutable de que no hay ningún dios y sólo la ciencia proporciona herramientas para conocer el mundo, únicamente se cree por ignorancia o por adoctrinamiento. No hay más. Incluso Dawkins llega al extremo de explicar la religiosidad contemporánea como un rezago psicológico, un “derivado evolutivo” de algo más: “El comportamiento religioso puede ser un tiro errado, un derivado (*by-product*) desafortunado

¹²⁶ “Mi cuarta forma de crear conciencia es el orgullo ateo. Ser ateo no es nada por qué disculparse. Al contrario, es algo de lo que se debe estar orgulloso, con la frente en alto para encarar el horizonte lejano, pues el ateísmo siempre indica una independencia sana de la mente y, de hecho, una mente sana (R. Dawkins, *The God Delusion*, p. 26).

¹²⁷ C. Hitchens, *op. cit.*, p. 64.

¹²⁸ R. Dawkins, *The God Delusion*, p. 130.

de una propensión psicológica subyacente que en otras circunstancias es, o era alguna vez, útil”.¹²⁹ Supone que, en algún momento, las creencias religiosas dieron “ventaja evolutiva” a unos niños sobre otros, pues al creer lo que decían sus mayores, tenían mejores probabilidades de sobrevivir. De esa idea fantasiosa de un mundo antiguo y primitivo, se proyecta la imagen de un entorno peligroso y adverso del que surgen prácticas “naturales”, que tienen efectos hasta hoy y justifican un esquema de ideas y valores específicos: la idea occidental.¹³⁰ Inscribiendo su argumento en las líneas de la psicología evolucionista, se asume que hay un “gen” —con agencia— que “busca replicarse”, por lo que refuerza conductas que aseguran la supervivencia del humano —como vehículo o depósito de genes—; conductas “tradicionales” que hoy podrían parecer irracionales. Escribe Dawkins,

La selección natural construye cerebros de niños con una tendencia a creer lo que fuera que sus padres o ancianos tribales les dijeran. Esa obediencia incondicional es valiosa para la supervivencia: es análoga a las maniobras de una polilla frente a la luz. Pero la otra cara de la moneda es que obediencia condicional es candidez servil. El derivado inevitable es vulnerabilidad a la infecciones de virus mentales. Por excelentes razones relacionadas con la supervivencia darwiniana, los cerebros infantiles necesitan confiar en los padres, y ancianos en quien sus padres les dicen que confíen. Una consecuencia automática es que el que confía no tiene forma de distinguir entre el bien y el mal.¹³¹

Para Dawkins, los creyentes no son más que humanos inocentes, incapaces de ver más allá de lo que les enseñaron sus padres. La socialización de la experiencia es, en realidad, producto de un instinto de supervivencia. Cabe señalar dónde ubica la agencia: como sujeto, la selección natural “construye”, “diseña”, “trabaja”; no son los niños quienes buscan alguien en quien confiar o que compartan las

¹²⁹ *Ibid.*, p. 202.

¹³⁰ “La diferencia entre las posiciones de los psicólogos evolucionistas y la mayoría de los antropólogos culturales radica en si se debe otorgar a otras ideas y prácticas culturales una integridad y una ineficacia de su propia factura, o si hay que reducirlas a una presunta lógica fundamental y universal que es, al final, un reflejo de ideas y valores euroamericanos históricamente específicos” (Susan McKinnon, *Genética neoliberal: mitos y moralejas de la psicología evolucionista*, trad. de V. Schussheim, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 27).

¹³¹ R. Dawkins, *The God Delusion*, p. 205.

creencias de sus familiares, son sus cerebros los que “necesitan”, “buscan”, “distinguen”. Desplazar la agencia y capacidad individual de los humanos para manejarse en el mundo, tomar decisiones y cargarlas de sentido a un esquema de estructuras biológicas innatas es una característica fundamental de la psicología evolucionista. Según McKinnon,

Los psicólogos evolucionistas han invertido en estas premisas: conceden la capacidad intelectual de actuar a los genes y a la selección natural, al mismo tiempo que dejan a los humanos como intérpretes pasivos de una actuación que no es de ellos y de una lógica de la que no necesitan ser conscientes; de hecho, de la cual se considera que no son conscientes.¹³²

Pero muchas veces se aprende a creer; no es un acto natural por instinto o ignorancia, sino que requiere disciplina y esfuerzo. Rezar, leer, cerrar los ojos, conversar, no son sólo un reflejo o un rezago evolutivo, sino que son prácticas que contribuyen a la construcción de las creencias. No se trata, pues, de un conjunto de ideas que informan y orientan la conducta de manera unilateral, sino de configuraciones sociales y políticas que cargan de sentido la acción social y *vice versa*. Como señala Talal Asad, en la concepción religiosa de San Agustín subyacen las estructuras de poder que construyen y confirman las creencias, no son un conjunto de ideas privadas, aisladas, estables en el tiempo.¹³³ Aunque el humano cuente con libre albedrío y la decisión de creer o no se define en el ámbito personal, la disciplina (palabra que captura el entramado de relaciones de poder necesario para moldear conductas y creencias) es un elemento central para entender algo sobre los procesos de producción simbólica de la verdad y, por lo tanto, sobre la experiencia de creer.¹³⁴

¹³² S. McKinnon, *op. cit.*, p. 29.

¹³³ “El tratamiento de Geertz de las creencias religiosas, que se encuentra en el núcleo de su concepción de religión, es una versión moderna, privatizada y cristiana, porque enfatiza la prioridad de la creencia como un estado mental en lugar de una actividad constitutiva en el mundo” (Talal Asad, “The Construction of Religion as an Anthropological Category”, en su libro *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, p. 47).

¹³⁴ *Ibid.*, p. 33.

A veces uno se entrena para creer creer —y cuesta trabajo. En su libro *When God Talks Back*, Luhmann ofrece una descripción detallada de cómo los evangélicos recién llegados a la congregación aprenden primero a rezar, luego a escuchar la “voz” de Dios: “Los nuevos aprenden pronto que Dios habla a los congregantes dentro de sus mentes; aprenden que alguien que adora a Dios en el Viñedo tiene que *desarrollar la habilidad de reconocer* pensamientos en su mente que no son de ellos, sino de Dios. Ellos aprenden que ésta es una habilidad que deberían dominar”.¹³⁵ En el Viñedo de Chicago que estudia Luhmann, las personas se entrenan para aprender a rezar (que implica la habilidad de concentrarse, aislarse del mundo, sentir), y de hecho hay algunos que lo hacen mejor que otros; se requiere disciplina, tiempo y esfuerzo para entrenar el cuerpo y los sentidos y vivir la experiencia de creer.¹³⁶

Otra función que se le asigna a la religión en los trabajos del Nuevo Ateísmo es como “paliativo”, como fuente de paz espiritual, una forma ingenua de soportar el dolor y el sufrimiento. En su libro *The End of Faith*, Harris escribe: “Una aproximación racional a la ética se hace posible una vez que nos damos cuenta que las preguntas sobre el bien y el mal son en realidad preguntas sobre la *felicidad* y el *sufrimiento* del criaturas sensibles. Si estamos en una posición de afectar la felicidad o el sufrimiento de otros, tenemos responsabilidades éticas con ellos”.¹³⁷ Desde luego, Harris no se pregunta por cómo se construyen los conceptos de “felicidad” y “sufrimiento”, pues él está seguro de que habrá una manera científica de determinarlo: una “Ciencia de la Moral”.¹³⁸ Algún día, cree Harris, la ciencia llenará el vacío moral que hoy desempeñan (mal) las religiones y proporcionará una moral única, científica y moderna, que

¹³⁵ T. H. Luhmann, *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, Nueva York, Vintage Books, 2012, p. 39. (Cursivas son mías.)

¹³⁶ “Esa conclusión [que la religión es un residuo evolutivo] es apresurada. La psicología evolucionista sólo mira parte del problema. Describe la manera en que nuestras intuiciones evolucionaron y explica por qué afirmaciones sobre agentes invisibles parecen creíbles, y por qué ciertas ideas sobre Dios se encuentran más en el mundo que otras. Pero la psicología evolucionista no explica cómo es que Dios *permanece* real para dudosos modernos. Esto toma fe, que es frecuentemente el resultado de una gran lucha intelectual” (*ibid.*, p. xii).

¹³⁷ S. Harris, *op. cit.*, p. 171. (Cursivas son mías.)

¹³⁸ *Ibid.*, p. 174.

asegurará la supervivencia de la especie —pues los valores de otras religiones son una amenaza.¹³⁹ El caso de Harris es claro: en el mundo del choque de las civilizaciones, las diferencias culturales (en este caso religiosas) son frentes de batalla en el marco de un conflicto inevitable. Como marco de interpretación histórica y política, simplifica y omite lo que sea necesario para construir un enemigo en el Islam: *the West against the rest*.

En este esquema, además de omitir las posibilidades de definiciones de “felicidad”, también se pierde de vista la agencia inherente a la experiencia de sufrir. El dolor y el sufrimiento suelen concebirse como emociones que preceden la conducta: son causas (externas) de la acción social. Cuando se dice que alguien está sufriendo, se asume que *sufrir* no es una acción deliberada (no hay agencia), sino una consecuencia de perturbaciones externas. El dolor es algo que ocurre en el cuerpo o en la mente cuando algo del exterior lastima y, si es posible, se evita a toda costa. No se piensa, pues, que sufrir pueda ser una acción deliberada.¹⁴⁰

Un reflejo de la incapacidad de ver agencia en el sufrimiento es la paradoja de la “música triste”. Si se concede que la música puede “expresar algo” y cambiar estados emocionales, se esperaría que en sociedades que valoran la felicidad se produzca y escuche música feliz.¹⁴¹ Pero entonces resulta un misterio por qué las personas *deciden* escuchar música triste e inducir emociones “negativas”.¹⁴² El caso reciente de

¹³⁹ Cuando se pregunta “¿Qué podemos hacer sobre el Islam?”, una religión que para Harris es incompatible con la convivencia humana y la civilización, responde sin rodeos: “En términos más simples: necesitamos un *gobierno mundial*. ¿De qué otra manera una guerra entre China y Estados Unidos se volverá menos probable que una guerra entre Texas y Vermont? [...] La diversidad religiosa es un obstáculo primario para erigir el gobierno mundial” (*ibid.*, p. 171).

¹⁴⁰ Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, University Press, 2003, pp. 79-99.

¹⁴¹ Con frecuencia se cuestiona que la música tenga alguna capacidad para “expresar” algo (ya sean emociones o actitudes), lo cual complica la construcción de categorías como “feliz” o “triste”. Para definir las, se recurre a criterios más o menos arbitrarios. En general, se supone que la música con armonías en escalas mayores y tempos altos se percibe como feliz, mientras que las escalas menores y ritmos más lentos se asocian con música triste.

¹⁴² Una discusión desde la psicología y filosofía de la paradoja de la música triste se puede encontrar en Sandra Garrido, *Why Are We Attracted to Sad Music?*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017.

la música “emo” —un género de rock en el que sensaciones de tristeza, nostalgia y vulnerabilidad son centrales como motivo de las letras y como parte de la identidad y la estética del movimiento— mostraba la dificultad para asimilar la paradoja: era una generación de adolescentes para quienes la teatralización del sufrimiento se volvió central para su sentido de pertenencia. “Estar triste” se puso de moda.¹⁴³

Para que sea casi inexplicable que personas busquen maneras distintas de estructurar la experiencia de sufrir, se requiere un entendimiento clínico, completamente pasivo del dolor: una experiencia privada, involuntaria, imposible de comprobar. Pero justo por ser improbable, el dolor se construye como acción social mediante el lenguaje y la conducta;¹⁴⁴ su sentido e interpretación dependen de la persona y el contexto. (Cuando un futbolista grita y se retuerce en el pasto, se entiende que la teatralización del dolor —comunicarlo— es parte del juego para engañar y persuadir al árbitro; los otros jugadores pueden mirarlo con escepticismo o esperar indiferentes a que se levante, y el árbitro tiene que decidir si creerle o no. Si esa misma persona gritara y retorciera de igual manera en medio de un supermercado, la interpretación de su dolor y la reacción de los demás sería muy distinta. Seguramente empezarían por llamar una ambulancia.)

El dolor y el sufrimiento son, pues, más que sensaciones provocadas en cuerpos pasivos: son relaciones complejas en disputa y reconfiguración constantes. Escuchar música triste es una acción social voluntaria: se carga de sentido en relación con otras redes de significado y estructura la experiencia de *sufrir*. En ese sentido, explicar la persistencia de las creencias religiosas como “paliativo” para soportar el dolor y aliviar el sufrimiento también elimina la agencia de los creyentes, deja fuera buena parte del sentido

¹⁴³ Véase Brian Bailey, “Emo Music and Youth Culture”, en Priya Parmar, Birgit Richard y Shirley Steinberg (eds.), *Encyclopedia of Contemporary Youth Culture*, Westport, Greenwood Press, 2005.

¹⁴⁴ Se trata del argumento de Wittgenstein sobre el lenguaje privado: “¿En qué sentido son mis sensaciones privadas? —Bueno, sólo yo puedo saber si realmente siento dolor; otra persona puede sólo inferirlo. —De una manera esto está equivocado, y en otra no tiene sentido. Si estamos usando la palabra “saber” como se usa normalmente (¿y cómo más la usaríamos?) entonces otras personas saben con frecuencia que algo me duele. —Sí, ¡pero no con la certeza con la que yo lo sé! —No se puede decir sobre mí (sólo quizás en broma) que yo sé que me duele. ¿Qué más puede significar —excepto que tal vez me *duele*?” (Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1986, § 246).

y el contenido de las creencias. (Una vez erigida la Ciencia de la Moral, probablemente una de sus primeras acciones sea la eliminación de la música triste.)

Llama la atención que, para construir una autoridad científica, objetiva, desapegada, los nuevos ateos representan la realidad como un lugar frío, oscuro, violento. Esperar otra cosa es ser ingenuo. “Regresando a la necesidad humana por consuelo”, escribe Dawkins, “es real desde luego, pero ¿no hay acaso algo infantil en la creencia de que el universo nos debe consuelo, como un derecho?”.¹⁴⁵ Es revelador que esta representación omite toda una dimensión que se encuentra con frecuencia en las descripciones de la experiencia de creer: el agradecimiento. Las creencias no son una manera ingenua —una ilusión— de tolerar la realidad, de enfrentar la adversidad; son una forma de estructurar la experiencia de ser feliz. No se cree para ser feliz, sino que las creencias son parte de la construcción simbólica y afectiva de esa felicidad. Un ejemplo clásico es el trabajo de Colin Turnbull, que en *The Forest People* describe las formas de vida de los pigmeos en el Congo como “un pueblo que encontró en el bosque algo que hizo de la vida algo que valía la pena vivir, algo que a pesar de todas las durezas y tragedias, era una cosa maravillosa llena de alegría y felicidad y libre de cuidado”.¹⁴⁶ La religiosidad de los pigmeos se articula como una forma de agradecimiento en una relación personal, incluso de parentesco, con el bosque (que para muchos no debería ser más que un conjunto de objetos inanimados). En una conversación con Turnbull, Moke le dijo:

“El bosque es un padre y una madre para nosotros”, me dijo, “y como un padre o madre nos da todo lo que necesitamos —comida, ropa, refugio, calor... y afecto. Normalmente todo va bien, porque el bosque es bueno con sus hijos, pero cuando las cosas van mal debe haber una razón” [...] “Normalmente todo va bien en nuestro mundo. Pero en las noches cuando dormimos, a veces las cosas van mal, porque no estamos despiertos para detenerlas de que salgan mal” [...] “Cuando algo grande sale mal, como la enfermedad o mala cacería o muerte, debe ser porque el bosque estaba dormido y no cuidando a sus hijos ¿Entonces

¹⁴⁵ R. Dawkins, *The God Delusion*, p. 20.

¹⁴⁶ Colin M. Turnbull, *The Forest People*, Nueva York, Touchstone, 1968, p. 26.

qué hacemos? Lo despertamos, lo despertamos cantándole, y lo hacemos así porque queremos que despierte feliz. Entonces todo estará bien. Así, cuando nuestro mundo esté bien otra vez, también le cantamos porque queremos que *comparta nuestra felicidad*".¹⁴⁷

El bosque podrá estar lleno de durezas y tragedias, complicaciones como en cualquier vida humana en París o en Culiacán, pero no se le pide que las elimine. Es generoso y la felicidad se construye en el bosque y con el bosque; quieren *compartir* su felicidad con él o ella y no que les resuelva la vida.

En resumen, después de ver que el desencantamiento del mundo no sucedió, en lugar de desechar la narrativa y empezar de cero, se trató de enderezarla. De esta manera, para explicar la *persistencia* de la religiosidad, se recurre a dos marcos de interpretación generales: el fin de la historia, que la explica como un atraso o una falta de modernización, y el choque de civilizaciones, en el que la religión es una fuente de identidad política que configura los conflictos sociales. Los autores del Nuevo Ateísmo inscriben sus argumentos en alguna de estas dos interpretaciones del mundo y la historia (a veces las dos), y reflejan una versión escandalosa de la ilusión occidental. Algún día la modernización, el crecimiento económico, la ciencia, la razón —es decir, el proyecto político de la idea occidental— llegará a todos los rincones del mundo o habrá una lucha para conservar ese mundo. Mientras tanto, la religiosidad se reduce a eso, atraso o identidad, y limita la capacidad de ver y tal vez entender las nuevas formas de creer en el siglo XXI.

La Santa Muerte y la visión funcionalista

Arely tiene tatuada a la Santa Muerte en la espalda. Es un tatuaje grande de la Flaquita sentada en su trono, con la guadaña en su mano derecha y el mundo bajo sus pies. Decidió hacérselo después de que, en un sueño, la Santa Muerte se lo pidiera. “Me dio mucho miedo”, dijo Arely. No estaba segura de haber entendido el mensaje.

¹⁴⁷ C. Turnbull, *op. cit.*, p. 92. (Cursivas son más.)

Entonces le marqué a mi amigo, el que hace tatuajes, pero no me contestó. Yo ya no aguantaba. Agarré mis cosas y me fui a su estudio. Entonces dije, “si hay algún problema, cualquier cosa de que no me pueden recibir o algo, significa que mi Santa no lo quiere, pero si sí se puede, pues me lo hago”. Mi amigo está siempre muy ocupado y hay que hacer cita con él desde meses antes. Llegué y le dije “oye, me quiero tatuar a la Santa en la espalda”, y me dice “espérame cinco minutos y te atiende”. Así pasó. Me senté y a los diez minutos ya lo estábamos diseñando para hacérmelo.

Los devotos platican con la Santa Muerte, le cuentan sus días y problemas cotidianos —el chavo que me gusta, mis ganas de embarazarme, la fiesta del sábado, la presión del trabajo— sin esperar una respuesta en palabras; es decir, no es exactamente una conversación. La Santa Muerte tiene las atribuciones de una persona: escucha, responde, actúa e ignora; es celosa, generosa, amorosa. Responde, pero la respuesta casi siempre se manifiesta en sueños, circunstancias, o mediante otras personas. Es una relación personal, amistosa, que puede basarse en cualquier cosa. No hay reglas para delinear qué se le puede pedir y qué no, qué cosas cumple y cuáles no, y de eso se trata: la devoción llega hasta donde los dos estén dispuestos.

Como se aprecia en la historia del tatuaje de Arely, como con la magia, cualquier desenlace hubiera comprobado la intervención —y por tanto la existencia— de la Santa Muerte. Si se le hubiera pedido a Arely que regresara otro día, seguramente un tatuaje no era lo que ella quería. “Suena loco, pero ella siempre te cuida”, me decía una devota. “Aunque tú no quieras o aunque no creas, ella a fin de cuentas es la que decide si te quedas o te vas”.

Nadie llama “milagros” a las intervenciones de la Santa Muerte. Los devotos se refieren a “favores”, “paros”, “regalos”. Muchos devotos me decían con frecuencia que “Dios está ocupado” con cosas más importantes y les parecía ocioso pedir ayuda con asuntos que no eran “de vida o muerte” —aunque muchas veces sí lo son. Sacar a mi hermano de la cárcel, que no me asalten en el camión o que esa

persona se fije en mí no son el tipo de cosas que Dios debería estar atendiendo. En un mundo celestial burocratizado, estas cosas se delegan a los santos, a la Virgen de Guadalupe o a la Santa Muerte.

En las ciencias sociales, la mayor parte de la literatura sobre la Santa Muerte se dedica a *explicar*, más que describir, los orígenes y las funciones de esta relación. Al ser una devoción controversial —se rinde culto informal dentro del catolicismo a una imagen, no a un santo—, su representación en los medios ha “folclorizado” a los devotos y sus prácticas como algo más parecido a una secta llena de narcotraficantes, delincuentes, militares, policías y prostitutas, que a un grupo de católicos insatisfechos. Esta representación mediática ha influido buena parte del trabajo académico sobre la Flaca y sus devotos —hay excepciones, desde luego—, por lo que es difícil encontrar descripciones densas de las redes de significado en las que contexto, historias de vida y condiciones desempeñan papeles distintos, contingentes. Lo que se busca es *explicar* su existencia, preguntar ¿de dónde surgió la devoción? Y más importante, ¿por qué creen en la Santa Muerte?

Muchas respuestas se centran en las condiciones socioeconómicas y materiales de los devotos, la desigualdad, la violencia. Una formulación ejemplar, “La Santa Muerte es una figura de culto religioso de origen popular mexicano que durante los últimos diez años ha tenido mayor auge y ha cobrado vida, como respuesta a las necesidades y problemas de la gente que vive en situaciones de vulnerabilidad”.¹⁴⁸ Según Andrew Chesnut, “No resulta paradójico que la Santa Muerte ejerza una atracción especial entre asaltantes y otras personas que viven al margen de la ley en México y Estados Unidos. Después de todo, los orígenes del culto público están vinculados al crimen”.¹⁴⁹

En términos generales, se argumenta que la devoción surge como respuesta a los marginados económica y políticamente, que con frecuencia recurren a actividades ilícitas o peligrosas para asegurar su

¹⁴⁸ Claudia Reyes Ruiz, “Historia y actualidad del culto a la Santa Muerte”, *El Cotidiano*, 169 (2011), p. 56.

¹⁴⁹ Andrew Chesnut, *Santa Muerte. La segadora segura*, Barcelona, Paidós, 2013, p. 26.

ingreso y estabilidad.¹⁵⁰ En estas líneas de trabajo alternativas, se necesita una religión alternativa que brinde “protección”. Aludir a las condiciones socioeconómicas y materiales de los devotos como explicación supone que, de resolverse, probablemente no tendrían la misma fe, lo cual refuerza la narrativa del desencantamiento del mundo: en un entorno racionalizado, una realidad corregida con recursos distribuidos equitativamente, la fe se desvanecerá.¹⁵¹ De esta manera, el intento de mostrar empíricamente que las creencias religiosas “persisten” termina por exotizar a los devotos y buscar (como los antropólogos clásicos) retratar una cultura antes de que desaparezca; *documentar*. Antes de que la modernización les pase por encima.

Durante mi trabajo de campo en México (Tultitlán, Tepito) y Nueva York (Queens), encontré que, además de su condición socioeconómica o académica, muchos devotos aludían a experiencias de inseguridad espiritual y a procesos opacos de producción moderna de riqueza. En Nueva York, por ejemplo, muchos devotos mencionan creer en la Flaca porque los apoyó con trámites de inmigración o con un procedimiento judicial, en los que “fuerzas oscuras” (para usar términos clásicos) intervienen en el resultado; piden un paro para embarazarse o para enamorarse, para cruzar la frontera a salvo o para encontrar trabajo. Los devotos saben perfectamente de qué depende el éxito de un trámite o de un embarazo, en qué consiste un proceso judicial y qué actores participan, los riesgos de cruzar un desierto, pero ante la violencia y el misterio detrás la burocracia o la incertidumbre inherente a la vida cotidiana, buscan formas de dar sentido y estructurar la experiencia de sobrellevar proceso completamente modernos o que no existirían en un mundo después del intento de racionalización. Saben cómo y por qué les da

¹⁵⁰ Perla Frago Lugo, *La muerte santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la Santa Muerte en la ciudad de México*, tesis de maestría, México, CIESAS, 2007; Gil Olmos, *La Santa Muerte. La virgen de los olvidados*, México, De Bolsillo, 2010.

¹⁵¹ “El indicador de uso y valor de la Santa Muerte es el contenido de las súplicas en las oraciones individuales y en los rezos colectivos (trabajo, vivienda, que el negocio salga adelante, becas, salir de la cárcel, el cambio de conducta de algún familiar o la propia, amor, etcétera). En este caso el aporte de la Santa Muerte sería de *corrector* de la incertidumbre provocada por el desdibujamiento del Estado, como portador y garante de los derechos humanos” (Pilar Castells, “La Santa Muerte y la cultura de los derechos humanos”, *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 6 [2008], p. 20). (Cursivas son mías.)

gripa, qué es un virus, pero no pueden decir por qué le dio a ella y no a él; por qué se embarazó cuando los doctores dijeron que ya no podía o por qué no sentenciaron a su hermano a 25 años de prisión. Son procesos racionalizados, burocratizados y legítimos (modernos en cualquier sentido), pero no inhiben el pensamiento religioso: lo moldean. Su resultado es incierto y potencialmente violento, por lo que se configuran y refuerzan, en ambos sentidos, nuevas formas de creer para dar sentido a la experiencia y estructurarla.

En varias reuniones y conversaciones en Queens, surgió el tema de los “limosneros falsos” (*fake beggars*), que son personas que se dedican a pedir dinero de manera profesional; modifican su apariencia para proyectar alguna discapacidad física o alguna condición que no les permita trabajar, y después se descubre que son personas sanas y con mucho dinero. Las reacciones que producían los videos y las historias sobre *fake beggars* reflejaban la creencia de que, si se tiene dinero, “algo” debe estar haciendo (engañando, estafando, trabajando mucho, o encomendarse a alguna fuerza). La opacidad de la producción desproporcionada de la riqueza en los sistemas capitalistas (especialmente en el sistema financiero) propicia la sospecha de la existencia medios oscuros. Esto podría explicar, en parte, algunas prácticas de ostentación de líderes espirituales de la Santa Muerte. Tanto Arely (una mujer transgénero en Nueva York) como Enriqueta Vargas (líder de la organización Santa Muerte Internacional) ofrecen comida, música y bebidas gratis en muchas ceremonias. Reflejan y reafirman la relación contractual y cercana con la Santa Muerte —un medio opaco— para obtener beneficios materiales (que es muy distinto a explicar la creencia como producto de la marginación social o económica), pero no explica la devoción o las creencias, ni muestra el papel que desempeña la religiosidad en la vida cotidiana. En busca de una explicación, se recurre a una representación parcial que, deliberadamente, simplifica y omite para sostener un argumento.

Otro ejemplo de explicación (distorsionada por la imaginación del desencantamiento) es la política del espacio donde se le rinde culto a la Santa Muerte. En Nueva York, Arely empezó su movimiento con ceremonias en su altar privado, que estaba enfrente de su cama en su recámara. Una

interpretación en la línea del desencantamiento podría decir que el fenómeno era previsible, pues es parte del desplazamiento de la religión al ámbito privado. Pero el altar no era privado: las personas podían contactar a Arely para visitarlo, tocar en su puerta, o asistir a las ceremonias que organizaba los domingos en su cuarto. Los “espacios afectivos” se construyen socialmente por el movimiento de los cuerpos, su apariencia, y las palabras que se dicen.¹⁵² El mismo lugar donde Arely duerme se convierte en templo. La división artificial entre lo sagrado y lo profano como consecuencia de procesos de modernización no permite ver las prácticas concretas y entenderlas en sus términos: lo que podría parecer la privatización de las creencias bien podría verse como una expropiación de lo privado. Pero para mostrar las redes de significado y las prácticas religiosas en sus términos, se requiere describir el cuarto cuando no es “templo”, el templo cuando es cocina y la cocina cuando es habitación. Es decir, al centrarse en sostener un argumento sobre por qué alguien cree en la Santa Muerte y *asignarle una función*, se pierde de vista una parte esencial de cómo es la vida de los devotos, cómo creen y qué se siente creer.

La idea de que leyendo un libro o mejorando su condición socioeconómica uno deja de ser religioso surge, pues, de una forma de pensar el devenir histórico de la religiosidad como desencantamiento. Según esta noción, las religiones son sólo ideas que persisten como formas de explicar el mundo, como consuelo o como fuente de identidad política. Por eso creer es racional: todos tienen sus razones. Y si uno pregunta a alguien por qué se persigna frente a la cruz, muy probablemente tenga una respuesta —y el antropólogo la suya. Se persigna porque cree que así muestra respeto a dios o para que dios lo proteja antes de asaltar un camión. Se persigna porque cree en Dios. Pero ¿no puede ser al revés? La construcción de las creencias puede incluir la conducta y no sólo las ideas que la configuran. Persignarse para creer, leer la biblia para creer, ir a la iglesia para creer. Pensar que la religión es sólo una idea, y además

¹⁵² Sobre la construcción de espacios afectivos, véase Kevin O’Neill, “Beyond Broken: Affective Spaces and the Study of American Religion”, *Journal of the American Academy of Religion*, 81 (2013), pp. 1093–1116.

una idea equivocada, sin incluir las prácticas concretas y las redes de significado en las que se cargan de sentido lleva a concluir eso: que es un error, va a desaparecer o que se puede persuadir a las personas de abandonarla simplemente con demostrar que es poco probable que sea cierta.

Pero la religiosidad es un conjunto de creencias, no ideas, como diría Ortega y Gasset. La mayoría de los devotos no se preguntan si su dios o la muerte existen, viven (o aprenden a vivir) tomando eso como información dada de antemano. Por eso la vida tiene sentido y se puede vivir, pero también así se le da sentido a la vida. No importa si son verdad o no, si sirven o no: preguntar por su verdad o su función es salirse de la discusión sobre creer (con que sean reales en las mentes, serán reales en sus consecuencias —o las consecuencias pueden hacerlas reales en las mentes). Lo que se busca en El pasado que me espera es describir para, en algún momento, entender.

En su descripción de los métodos de los navegantes de las islas Trobriand, Malinowski decía:

Pero incluso con todo su conocimiento sistemático, aplicado metódicamente, siguen estando a la misericordia de mareas poderosas e incalculables, ventarrones repentinos durante la temporada monzónica y arrecifes desconocidos. Y aquí entra su magia, realizada sobre la canoa durante su construcción, llevada a cabo al principio y durante las expediciones en momentos de peligro real.¹⁵³

Es evidente que, para entender algo sobre la devoción a la Santa Muerte, o cualquier otra forma religiosa en el siglo XXI, se requiere conocer sus mareas y ventarrones, así como las balsas, las herramientas y la magia con las que se combaten. En lugar de preguntarse por qué persisten ciertas devociones, o qué vacíos están llenando (por ahora), es necesario entretejer en la descripción el contexto y las creencias en sus propios términos; aproximarse a los entornos como “lugares complicados” y empezar desde ahí, sin asumir una posición específica en la carrera hacia el fin de la historia o una trinchera en el choque de civilizaciones.

¹⁵³ B. Malinowski, *op. cit.*, p. 31.

Ludwig Wittgenstein señaló el papel que desempeña la ciencia dentro del proyecto político de la modernidad. Como método único e infalible que aspira a leyes generales, la ciencia se erige como un sistema coherente de relaciones entre hechos sobre el mundo real. Se trata, pues, de juegos de lenguaje en los que hay “una tendencia a buscar algo en común en todas las entidades que con frecuencia subsumimos bajo un término general”.¹⁵⁴ El proyecto de la modernidad —la *idea* occidental— implica una noción de progreso, como proyección histórica más que como criterio de éxito, en el que el método científico es la forma de conocimiento legítima, pues es la única que permite entender y dominar el mundo. Pero Wittgenstein no planeaba formar parte del proyecto. Si el progreso de la civilización se trata de levantar edificios, “a mí no me interesa construir un edificio, sino tener una mirada perspicua a los cimientos de edificios posibles. Así que no aspiro al mismo objetivo que los científicos y mi forma de pensar es distinta a la de ellos”.¹⁵⁵

La obra publicada de Wittgenstein es mínima: un artículo, una reseña y un libro. Su primer libro, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, es un intento temprano por resolver los problemas de la filosofía mediante una aproximación lingüística. En la última página del *Tractatus*, Wittgenstein afirma que “hay, ciertamente, lo inexpresable. Lo que se *muestra*; esto es lo místico”.¹⁵⁶ La última frase: “de lo que no se puede hablar, es mejor callarse”. Se puede ver que, desde el inicio de su obra, Wittgenstein creía que uno podía mostrar cosas profundas sin decirlas, o quedándose callado; al decir que aquél que haya entendido su obra tenía que aceptar que era un sinsentido —patear la escalera después de haberla trepado—

¹⁵⁴ Ludwig Wittgenstein, *The Blue Book*, compilado en su libro *Major Works*, Nueva York, HarperCollins, 2009, p. 106.

¹⁵⁵ Borrador de 1930 para el Prefacio de *Philosophical Remarks*, cit. por Ray Monk, *How to Read Wittgenstein*, Nueva York, W. W. Norton, 2005, p. 95 s.

¹⁵⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, en *Major Works*, § 6.552.

implicaba que Wittgenstein consideraba igual de importante todo lo que había dentro del libro como todo lo que dejó fuera. El verdadero significado del libro estaba fuera de él.

Mi trabajo consiste en dos partes: de una que está aquí escrita, y de todo lo que *no* escribí. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Pues lo Ético está delimitado desde adentro, pues, en mi libro; y estoy convencido de que, *estrictamente* hablando, SÓLO puede delimitarse de esta manera. En breve, pienso: todo eso de lo que *muchos están balbuceando* hoy, lo definí en mi libro callando. Por lo tanto, a menos que me equivoque, el libro tendrá mucho que decir sobre lo que tú quieras decir, pero tal vez no notarás que está dicho ahí.¹⁵⁷

La obra de Wittgenstein después del *Tractatus* suele presentarse de manera esquemática como “el segundo Wittgenstein”; es decir, se supone una ruptura de fondo entre dos perspectivas distintas. Pero como señala Ray Monk, las formas de comunicar lo inexpresable, de *mostrarlo* sin decirlo, fue un elemento central en el resto de su obra; se desprende de su idea específica de la filosofía como actividad, no como ciencia o una doctrina.¹⁵⁸ Entre 1930 hasta su muerte en 1951, Wittgenstein trató de armar un libro que presentara su nueva filosofía. Nunca lo consiguió, en parte por su visión de lo que debería ser la filosofía, pero si lo hubiera hecho, habría aparecido un volumen completo con toda su obra, empezando con el *Tractatus*.¹⁵⁹ Esto sugiere que Wittgenstein sería que su obra posterior sólo podría entenderse en relación con su trabajo anterior, no como si una parte superara a la otra.

Las formas de representar y las formas de conocer son, pues, inquietudes que permean la obra de Wittgenstein, en la que la veneración de la ciencia como modelo único para conocer y representar la realidad era un elemento central. “La gente hoy en día piensa que los científicos existen para instruirlos, y

¹⁵⁷ Carta de Wittgenstein a Ludwig von Ficker, editor de *Der Brenner*, cit. por Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Nueva York, Penguin Books, 1990, p. 178. (Cursivas y mayúsculas son originales.)

¹⁵⁸ R. Monk, *How to Read Wittgenstein*, p. 25.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 63.

los poetas, músicos, etc., para darles placer. La idea *de que éstos tengan algo que enseñarles* —eso no se les ocurre”.¹⁶⁰ En palabras de Monk,

Uno de los temas centrales de Wittgenstein en su trabajo tardío es la importancia de preservar la integridad de una forma no-científica de entendimiento, el tipo de entendimiento que Goethe, Spengler y Wittgenstein buscaron proteger de la injerencia de la ciencia y el cientificismo. Una de las diferencias más importantes entre el método científico y el entendimiento no teórico ejemplificado en la música, arte, filosofía y vida cotidiana, es que la ciencia aspira a un nivel de generalidad que elude necesariamente esas otras formas de entendimiento. Y es por esto que entender a las personas nunca podrá ser una ciencia. Para entender una persona es necesario distinguir, por ejemplo, si lo que dice es en serio o no, si sus expresiones de sentimientos son genuinas o fingidas.¹⁶¹

En su interés por la posibilidad expresar lo inexpresable, Wittgenstein dijo que siempre había querido leer *La rama dorada* de Frazer; le interesaba explorar lo metafísico como una forma de magia. Su amigo Drury sacó el primer volumen de la biblioteca y empezó a tomar notas en uno de sus cuadernos en 1931. En sus *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Wittgenstein escribió que

El relato de Frazer de las nociones mágicas y religiosas de los hombres es insatisfactoria: hace que estas nociones aparezcan como errores.

¿Estaba equivocado Agustín, entonces, cuando aludía a Dios en cada página de las Confesiones?

Bueno —uno puede decir— si no estaba equivocado, entonces el hombre-santo budista, o algún otro, cuya religión exprese nociones distintas, seguramente lo estaba. Pero ninguno de ellos estaba cometiendo un error, excepto cuando él estaba presentando una teoría.¹⁶²

¹⁶⁰ Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, trad. de P. Winch, Chicago, University Press, 1980, p. 36.

¹⁶¹ R. Monk, *How to Read Wittgenstein*, p. 101.

¹⁶² Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1979, p. 1e.

Como señalé arriba, en su intento de elaborar una teoría de las creencias y prácticas —de *explicarlas*—, pensada para lectores que piensan como él, Frazer distorsiona la descripción y termina presentando la religiosidad como una forma estrecha de creer, los inicios de una ciencia primitiva.¹⁶³ Para Wittgenstein, Frazer es el verdadero salvaje:

Frazer es mucho más salvaje que muchos de sus salvajes, pues éstos no estarán tan lejos de cualquier entendimiento de asuntos espirituales como un inglés del siglo XX. Sus explicaciones de las celebraciones primitivas son mucho más crudas que el sentido mismo de esas celebraciones.¹⁶⁴

La aportación de Wittgenstein consiste en proponer abandonar la pretensión de *explicar* el sentido y origen de creencias y prácticas, y atenerse a la *descripción*; dejar de lado el paradigma científico y únicamente mostrar las formas de vida en sus términos. No es la explicación lo que le da profundidad a la realidad, o las conclusiones que se puedan desprender de una representación en las que varios elementos comunes se encuentren en varios casos. Para entender algo, lo importante es la descripción. “Creo que una razón por la que el intento de encontrar una explicación está desencaminado es que sólo tenemos que juntar, de la manera correcta, lo que *sabemos*, sin añadir nada más. Así, la satisfacción que tratamos de obtener de la explicación se obtiene por sí misma”. Hay una audiencia que busca explicaciones de las creencias, porque quiere conocer cómo funciona el mundo y sus orígenes, pero eso no es una aproximación acertada para entender, sino una forma de atender un mercado. “Sólo podemos *describir* y decir: la vida humana es así”.

¹⁶³ “¡Qué estrechez de la vida espiritual encontramos en Frazer! Y como resultado: ¡qué imposible para él entender una forma de vida distinta a la de los ingleses de su tiempo! Frazer no puede imaginar un sacerdote que no sea básicamente un párroco inglés de nuestro tiempo con toda su estupidez y debilidad” (*Ibid.*, p 5e).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 8e.

2. Política de la representación: fotografía, cine y violencia etnográfica

En “El etnógrafo”, Jorge Luis Borges relata la historia de Fred Murdock, un joven sin atributos que, aconsejado por la universidad de algún estado norteamericano, decidió estudiar lenguas indígenas. Un profesor le comentó que hay ritos misteriosos que “perduran en ciertas tribus del oeste”, y le propuso que, para su tesis, “hiciera su habitación una reserva, que observara los ritos y que descubriera el secreto que los brujos revelan al iniciado”.¹ Fred se aventuró al oeste y aprendió a vivir como ellos; se acostumbró al sabor de su comida, a sus tiempos y costumbres. “Durante los primeros meses de aprendizaje”, cuenta Borges, “tomaba notas sigilosas, que rompería después, acaso para no despertar la suspicacia de los otros, acaso porque ya no las precisaba”. Una vez que el sacerdote le reveló el secreto, Murdock desapareció sin despedirse. Cuando regresó a la universidad, “dijo que sabía el secreto y que había resuelto no revelarlo”. No es que no se pudiera traducir al inglés o que haya jurado guardarlo: no había nada que decir. “El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos”.

Además de analizar la negación como recurso literario, el cuento suele interpretarse como un “comentario cultural”, un relato sobre poscolonialismo estadounidense y la culpa moral de sus herederos.² Pero va mucho más lejos. Desde la primera frase, Borges desmonta la autoridad del narrador: “El caso me lo refirieron en Texas, pero había acontecido en otro estado”. No se sabe quién se lo contó. No está seguro siquiera de su nombre: “Se llamaba, creo, Fred Murdock”. El uso de varios niveles narrativos en el cuento

¹ Jorge Luis Borges, “El etnógrafo”, en sus *Obras completas, 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974, pp. 989-990)

² Eric Pennington, “Vestiges of Empire: Toward a Contrapuntal Reading of Borges”, *CLA Journal*, 42 (1998), pp. 103-117.

rompe la ilusión de omnisciencia del narrador: como muchos de los grupos que estudiaban los antropólogos de esas universidades, el narrador participa en la construcción de la historia oral de un pueblo —esto lo sé porque me lo contaron.

El centro del relato es, pues, un espacio negativo: lo que Murdock no es y lo que no hizo. Se supone que el lector espera, como el etnógrafo y su profesor, llegar al secreto revelado, conocer el mundo y apropiarse de él —pero Borges nunca lo entrega. El cuento es selectivo y caprichoso, pero no arbitrario, sino la narración un acontecimiento situado históricamente. Según el narrador, el caso cuenta “con un solo protagonista, salvo que en toda historia los protagonistas son miles, visibles e invisibles, vivos y muertos”. Es un hecho histórico y para entender el silencio de Murdock es necesario desplegar la proyección histórica de los personajes, situarlos en un entramado de significados más amplio, y develar las relaciones de poder subyacentes en sus encuentros.

El cuento se trata, pues, de lo que Murdock no hizo: revelar el secreto. Nunca sabremos qué había en esas notas que rompió, pero no es lo importante para el caso. El tema del cuento —la poética del silencio— refleja las relaciones de poder inmersas en la representación etnográfica: el trabajo de campo, el viaje y que “lo aceptaran como uno de los suyos” suceden sin complicaciones. Murdock se acostumbra a todo. Pero escribirlo era un acto innecesario, incluso violento. “No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad”. Al no escribir y romper la promesa etnográfica, se interrumpe el *otro* rito de pasaje, el de la universidad, para convertirse en miembro de la comunidad científica como antropólogo: los años de lectura, la separación, ir “al campo”,

adaptarse, aprender, regresar y *escribir*.³ El silencio al final es disruptivo: Murdock no es, en realidad, un etnógrafo; es acaso un visitante. El cuento termina rompiendo otra promesa: “Fred se casó, se divorció y es ahora uno de los bibliotecarios de Yale”. En esa coma, se esconde otro silencio, otro ritual y su ruptura.

Desde 1919, el etnógrafo *amateur* y sacerdote Martin Gusinde hizo varios viajes a Tierra del Fuego, una región de Sudamérica donde vivían varios grupos indígenas como los yámana y los selk’nam. Después de trabajar en el Museo de Etnología y Antropología de Chile en Santiago, Gusinde decidió que era indispensable hacer estudios serios para conocer las formas de vida, lenguas y objetos de los grupos indígenas de Tierra del Fuego, pues, según él, “se trata nada menos que de objetos pertenecientes a súbditos chilenos que han tenido su historia y que están destinados a desaparecer, desgraciadamente, dentro de muy poco tiempo”.⁴ Y tenía razón: los pueblos de Tierra del Fuego desaparecieron. Lo único que queda de ellos son historias, descripciones —y una serie de fotografías que tomó Gusinde.

1. Un cuerpo desnudo posa sobre la nieve de la Patagonia. La piel de lo que parece un hombre está pintada con líneas blancas horizontales, una sola línea vertical le divide el torso en dos. Su cabeza es cónica y el rostro está oculto. No tiene ojos. 2. Dos cuerpos oscuros —también desnudos— parecen salpicados por estrellas. La piel es blanca de los codos a las manos y de las rodillas a los pies. Traen una máscara negra, puntiaguda, que deja en blanco la frente, la nariz. Se ven dos hoyos pequeños donde van los ojos. 3. Un

³ Es casi un lugar común describir experiencia del trabajo de campo como un rito de pasaje, en el que el joven antropólogo —típicamente se asume que es hombre— se va “al campo”, algún lugar lejano, toma notas entre los árboles, negocia con sus “informantes”, y regresa siendo otro: un profesional, un etnógrafo, pero también una persona distinta, lo cual se vuelve un elemento esencial para la construcción de la autoridad etnográfica. Véase Nigel Barley, *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*, trad. de J. Rodellar, Barcelona, Anagrama, 2004, pp. 17-24 *et passim*; Akhil Gupta y James Ferguson, “Discipline and Practice: ‘The Field’ as Site, Method, and Location in Anthropology”, en su libro *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 116-118.

⁴ Martin Gusinde, *Expedición a la Tierra del Fuego*, Santiago, Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, 1922, p. 11, cit. por Marisol Palma Behnke, *Fotografías de Martin Gusinde en Tierra del Fuego (1919-1924). La imagen material y receptiva*, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2013, p. 53.

cuerpo con franjas horizontales (blancas y negras) tiene una máscara que asemeja la cabeza de un tiburón martillo, con los puños en alto. Eran espíritus.

Gusinde tomó estas fotografías durante la ceremonia secreta de Hain en 1923, un rito de iniciación para los jóvenes selk'nam. Como explica Palma Behnke,

La ceremonia del Hain se asocia con un mito de su origen que menciona la existencia de un matriarcado antiquísimo que fue derrocado por la venganza masculina que instauró el orden vigente con una violencia aniquiladora. La fuerza chamánica femenina representada por la luna, había dominado en tiempos remotos junto a las mujeres por mucho tiempo, engañando a los hombres en base a una terrible mentira. El engaño consistía en hacer creer a los hombres la existencia de seres sobrenaturales a través de las apariciones de seres enmascarados y pintados. Un día, los hombres descubrieron el engaño: aquellos seres no eran más que mujeres enmascaradas y pintadas. La venganza fue mortal: todas las mujeres fueron ultimadas a excepción de las más pequeñas.⁵

Después del descubrimiento del engaño, se hacía una ceremonia de varios días en los que separaban estrictamente a hombres y mujeres. Los hombres se reunían en la Gran Choza de Hain, donde se revelaban los secretos a los iniciados. Ahí confesaron a Gusinde que, en realidad, no había espíritus, eran ellos; se pintaban los cuerpos y se ponían las máscaras para aparecerse a las mujeres por la noche. Las mujeres “pretendían” creer que eran apariciones sobrenaturales y tenían que comportarse de cierta manera dependiendo de la aparición. Gusinde negoció su participación en la ceremonia, pero la cámara estaba prohibida adentro de la Gran Choza. En un intento sigiloso por tomar una fotografía mientras se pintaban, la reacción de Teneski fue violenta: sujetándolo del cuello, le dijo

¿Qué te propones? ¿Quieres hacer una foto de lo que en estos momentos sucede aquí dentro? ¿Y si más adelante una foto de estas cae en manos de nuestras mujeres? ¿No verán que sólo se reúnen hombres aquí en la Choza Grande? ¿Que sólo nos pintamos el cuerpo? ¿No dirán después: ‘Todas estas figuras no son más

⁵ *Ibid.*, p. 169.

que nuestros maridos'? ¿Cómo puedes atreverte a hacer esto? Los hombres están pintados pero no se han colocado la máscara en la cabeza. ¡Con una foto así todos estaríamos traicionados ante las mujeres!⁶

El episodio revela la tensión que produce la apropiación de la cámara. Una vez convertida en objeto, la foto se vuelve mecanismo de control. La cámara no podía ver más que las mujeres, los límites eran los mismos: no sólo la ceremonia dependía del secreto, sino todo su orden social. Las fotografías que Gusinde consiguió tomar son producto de un proceso más o menos largo de acercamiento, empatía y negociación. El sacerdote estaba consciente de la violencia inherente al acto de fotografiar. Él sabía que cualquiera que llegaba a esa región “lógicamente viene equipado de una máquina fotográfica y no deja escapar ocasión alguna de tomar muchas fotografías”. Para conseguir las imágenes, “persiguen a los aborígenes y dan *caza* a sus rostros. Yo mismo presencié extraños incidentes, como cuando un blanco sigue con su cámara a tal o cual indio que se defiende con uñas y dientes”.⁷ Tomar una fotografías era, pues, un acto violento. Después de varias conversaciones, Gusinde encontró que le temían a la “cajita” porque tenían la idea de que capturaba con ella sus almas o espíritus, propiciando su muerte. Una noche sacó un libro de fotografías de los selk'nam publicado años antes, les mostró los retratos y muchos de ellos se vieron reflejados en el papel. Se acordaban de qué estaban haciendo y de la cajita que las produjo. Lo único que pedía era eso: retratarlos.

Para 1923, la profecía de Gusinde se estaba cumpliendo: los selk'nam estaban desapareciendo. Muchos trabajaban en empresas coloniales, otros sobrevivían despojados de sus tierras. Accedieron a que Gusinde entrara a la Gran Choza, retratara sus cuerpos pintados, sus caras cubiertas: la última ceremonia de Hain. Igual que Murdock, con el tiempo consiguió que revelaran sus secretos. Pero Gusinde no destruyó sus notas ni sus fotografías: rompió su promesa. Las imágenes aparecerían publicadas en 1931

⁶ *Ibid.*, p. 171.

⁷ *Ibid.*, p. 167. (Cursivas son mías.)

como parte de una monografía extensa sobre los selk'nam, convirtiéndose en las fotografías más emblemáticas de su obra: poderosas, reveladoras, violentas.

Gusinde partió de la Tierra del Fuego en pleno invierno de 1923; mostraba síntomas de escorbuto y anemia, por lo que los selk'nam no lo querían dejar ir. Gusinde insistió y se marchó guiado por miembros de la comunidad. No tenía la fuerza para llevarse su cámara y las placas fotográficas. Se las encargó a Tenesk, su último líder religioso, que prometió mandárselas al poblado más cercano. Tenesk no rompió su promesa y envió los materiales la siguiente primavera.⁸ Pudo haber destruido las notas, las fotografías: destruir los objetos era eliminar el registro, guardar el secreto. Pero cumplió: él mismo conservó las apropiaciones de la cámara y las letras que terminarían revelando sus secretos.

La escritura y la fotografía son, pues, más que registros de la realidad: son producto de situaciones históricas, encuentros sociales y de la decisión deliberada —violenta— de *representar*. Son también formas de (re)producir conocimiento. En entornos sociales y entramados institucionales específicos, son formas análogas de reflejar la realidad que suponen una interacción entre operador, espectador y espectro.

La invención de lo fotográfico

La historia de la invención de la fotografía casi siempre se presenta como una sucesión cronológica de desarrollos técnicos, que empieza en el siglo XVII y culmina con la heliografía de Niépce, el daguerrotipo, y el primer negativo de Fox Talbot, para producir una *imagen*. El recuento suele empezar con la *camera obscura*: la ilusión óptica que se produce cuando, a través de un agujero en la superficie de un cuarto o una caja cerrada, se proyecta una imagen de cabeza e invertida.⁹ Después se destaca el descubrimiento de

⁸ Marina Azahua, *Retrato involuntario. El acto fotográfico como forma de violencia*, México D.F., Tusquets, 2014, p. 157.

⁹ Véase Nicholas J. Wade, "The Eye as an Optical Instrument: From Camera Obscura to Helmholtz's Perspective", *Perception*, 30 (2001), pp. 1157-1177.

Angelo Sala en 1614 del oscurecimiento del nitrato de plata cuando se expone a la luz, los intentos de Heinrich Schulze de usar ese efecto para crear una imagen, los experimentos de Thomas Wedgwood para fijar esa imagen con la luz del sol a finales del siglo XVIII, el descubrimiento de los hiposulfitos de sodio (“hipos”) como solvente para las sales de plata para fijar la imagen y, finalmente, con la primera fotografía: la “heliografía” de Niépce, *Point de vue du Gras*, en 1827.¹⁰

La *camera obscura* fue un instrumento de uso común entre los siglos XIII y XVII. La proyección instantánea de una imagen “viva” sobre un plano, que recibía —no producía— el reflejo del mundo, permitió las primeras representaciones en papel (calcadas), pero también observar fenómenos inaccesibles para el ojo humano (como un eclipse solar).¹¹ En los siglos XVI y XVII, se empezaron a utilizar lentes en la apertura de la cámara oscura para ampliar e iluminar la proyección, y se modificó para hacerla portátil y servir de cuaderno de bocetos para científicos, viajeros y artistas.¹² Con estas modificaciones, la *camera* se empezó a concebir como un mecanismo para *producir* “semejanzas” de la realidad, no sólo recibirlas.

Los dibujos producidos con la cámara oscura fueron suficiente para satisfacer el deseo de producir representaciones estables de la realidad, pero seguían siendo elaboraciones humanas. Los experimentos posteriores trataban de que la naturaleza fuera quien hiciera los dibujos: “fijar” la imagen, “capturar” el mundo. En el otoño de 1833, Henry William Fox Talbot estaba en Italia en su luna de miel. Como muchos turistas, Talbot quería llevarse algún recuerdo del Lago de Como y trató de dibujarlo con el apoyo una *camera lucida* y después con una *camera obscura*.¹³ Ante su fracaso por no saber dibujar,

¹⁰ Véase Geoffrey Batchen, *Burning with Desire: The Conception of Photography*, Cambridge, MIT Press, 1999, pp. 24-53; Graham Clarke, *The Photograph*, Oxford, University Press, 1997, pp. 11-18. Para una descripción más detallada de

¹¹ Kaja Silverman, *The Miracle of Analogy, or, The History of Photography*, Stanford, University Press, 2015, p. 15.

¹² *Ibid.*, pp. 21-23.

¹³ William Hyde Wollaston inventó la cámara lúcida en 1806; consistía en usar un prisma para reflejar una imagen o escena sobre el papel, como un espejo. Es un fenómeno físico distinto al de la cámara oscura, pero también se diseñó para *producir* representaciones “semejantes” de la realidad.

Talbot desarrolló un proceso para fijar la imagen. En 1844, apareció su libro *The Pencil of Nature*, donde Talbot sentaría las bases para entender el lugar de la fotografía en el siglo XIX.¹⁴ El título del libro revela ya algo de cómo Talbot concebía la fotografía. En los primeros capítulos, describe con detalle cómo desarrolló su técnica fotográfica —la primera en usar negativos que fue el método más común hasta la era digital—, pero siempre en términos pictóricos. Relata que sus esfuerzos por producir fotografías surgieron de su interés por “dibujar” la naturaleza, sin adquirir las habilidades necesarias para hacerlo a mano. “Después de varios intentos fallidos [de dibujar las costas del Lago de Como], dejé de lado el instrumento [cámara lúcida] y llegué a la conclusión de que su uso requiere conocimientos previos sobre dibujo, los cuales desafortunadamente yo no poseía”.¹⁵ La obsesión por apropiarse de un reflejo de la realidad, algún papel donde se puedan ver las características de una costa o una escena en el hogar, propició la aplicación de estos desarrollos químicos, ópticos y mecánicos para *producir* la imagen. La invención de la fotografía surge, pues, como parte del entorno intelectual del siglo XIX: no sólo apunta a una relación distinta *con* y *sobre* la naturaleza, sino que refleja y refuerza una transformación cultural.

Louis Daguerre inventó otro mecanismo casi al mismo tiempo; la aportación del daguerrotipo consistió en reducir considerablemente los tiempos de exposición. Según Daguerre —el primero en obtener una patente por el invento—, un daguerrotipo era nada menos que “la reproducción espontánea de las imágenes que la naturaleza *recibe* en la cámara oscura, no con sus colores, pero con una graduación fina de tonos”.¹⁶ La capacidad del daguerrotipo para retratar con detalle una escena (con mucho más nitidez que la “heliografía” de Niépce) contribuyó a concebir la fotografía como una forma de reproducción más fiel de la realidad. En su *Intérieur d'un Cabinet Curiosité* de 1837, se pueden apreciar

¹⁴ Henry Fox Talbot, *The Pencil of Nature*, Londres, Longman, Brown, Green and Longmans, 1844.

¹⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹⁶ Louis Jacques Mandé Daguerre, “Daguerrotype”, en Alan Trachtenberg (ed.), *Classic Essays on Photography*, New Haven, Leete's Island Books, 1980, p. 11. (Cursivas son mías.)

los objetos, sus texturas y sombras, de una manera que la heliografía de Niépce no alcanzó. Era evidente: el daguerrotipo mostró que la cámara era un instrumento único para registrar el mundo de lo visible. Además de ser una señal ineludible del éxito del método científico y de la racionalización del mundo, la fotografía abría otras posibilidades de aplicación para el arte y la ciencia.¹⁷ En 1840, Edgar Allan Poe publicó un artículo en *Alexander's Weekly Messenger*, donde decía que la invención de la fotografía debería considerarse “el más importante, y tal vez el más extraordinario triunfo de la ciencia moderna”.¹⁸ Después de ver los primeros daguerrotipos, el pintor Paul Delaroche pronunció el famoso lamento: “a partir de hoy, la pintura está muerta”.¹⁹ Si la pintura se trataba de *producir* una reproducción acertada de la realidad, con la llegada de la fotografía iba a desaparecer pues, como señaló Daguerre, “el daguerrotipo no es solamente un instrumento que sirve para dibujar la Naturaleza; al contrario, es un proceso químico que le da el poder de *reproducirse*”.²⁰

Este pequeño recuento histórico muestra cómo la fotografía desde su invención se concibió como un mecanismo automático en el que la naturaleza se reproducía; es decir, ya no es una producción humana. La cámara “recibe”, “refleja”; la naturaleza “diseña”, “dibuja”, “pinta”, “se reproduce”. El título del libro de Talbot era una extensión de esta metáfora: *The Pencil of Nature*. Los elogios del hiperrealismo de la fotografía y la eliminación de la agencia del operador de la cámara llevaron incluso a cuestionar su condición artística: son copias de la naturaleza no una producción artística.²¹ La discusión es reveladora y

¹⁷ “Este importante descubrimiento, con innumerables aplicaciones, no sólo será de gran interés para la ciencia, sino que también dará un nuevo impulso a las artes, y lejos de lastimar a los que las practican, probará ser una gran bendición para ellos” (*ibid.*, p. 12).

¹⁸ Edgar Allan Poe, “The Daguerreotype”, en A. Trachtenberg, *op. cit.*, p. 37.

¹⁹ G. Clarke, *op. cit.*, p. 13.

²⁰ L. Daguerre, art. cit., p. 12. (Cursivas son mías.)

²¹ La revolución digital en la fotografía revivió este debate, acaso con más intensidad. En los últimos años, la fotografía pasó del dominio privilegiado de unos cuantos profesionales y *amateurs* a ser una parte esencial de la experiencia visual del mundo. Se toman fotos de absolutamente todo y se comparten y proyectan de manera interminable. Si todo el mundo puede tomar fotografías, ya sea desde el celular o con una cámara, cuesta trabajo pensarlo como un arte. El criterio reciente (bastante cuestionable) para definir al fotógrafo se redujo a su condición laboral: sólo se es fotógrafo si se vive de esas fotos.

los defensores de la fotografía adoptaron dos estrategias: justificar la fotografía en términos estéticos o intervenir los procesos e imágenes (lo que era, para muchos, traicionar la esencia de la fotografía). En 1857, Lady Eastlake publicó en Inglaterra un artículo donde decía que “es superfluo preguntarse si el Arte se ha beneficiado [de la fotografía], cuando la Naturaleza, su única fuente y modelo, sólo ha sido falsificada con mayor precisión”.²² Según Eastlake, la fotografía es un avance científico, no artístico; es un *medio*.

Lo único que requiere es precisión manual y la mera esclavitud manual, sin algún empleo de sentido artístico, lo cual hace de ella el medio perfecto. Está hecha para la época presente, en la que el deseo por arte reside en una pequeña minoría, pero el ansia, o mejor dicho necesidad, por *hechos* baratos, pertinentes y correctos en el público en general. La fotografía es la portadora de ese conocimiento para el mundo. Ella es el testigo jurado de todo lo que se presenta en su vista.²³

La fotografía —no la fotografía— es testigo: la agencia se desplaza de la persona al mecanismo. Cabe destacar que esta idea no surge en el vacío como consecuencia lógica de los desarrollos técnicos de la fotografía, sino en un entorno intelectual específico de Occidente en el siglo XIX: el espíritu positivista, el avance de la ciencia, la racionalización del mundo buscaban maneras de representar la realidad —y otras realidades— de la manera más precisa posible. En Inglaterra, se había creado un apetito considerable por *ver* el mundo de la manera más realista posible, sobre todo en sus novelas: surge obras en donde las descripciones detalladas desempeñan un papel fundamental.²⁴ El giro pictórico de la literatura victoriana se explica, en parte, como respuesta al deseo de ciertas representaciones más “visuales” del mundo.²⁵ En Francia, además de la Escuela de Barbizon y el realismo pictórico de Courbet, surge el naturalismo: la idea de una literatura “determinada por la ciencia”, un retorno a la naturaleza en el que el autor debe ser un

²² Lady Elizabeth Eastlake, “Photography”, en A. Trachtenberg, *op. cit.*, p. 59.

²³ *Ibid.*, p. 64 s.

²⁴ Nancy Armstrong, “Fiction in the Age of Photography”, *Narrative*, 7 (1999), p. 39. (Cursivas son mías.)

²⁵ “La ficción no hubiera podido dar el giro pictórico en la medida que lo hizo de no ser por una audiencia que ya estaba hambrienta por esos tipos de información visual. Ni la fotografía se hubiera enfocado en ciertos tipos de sujetos o los hubiera retratado de esa manera de no ser que la ficción ya describía esos objetos en términos visuales” (*idem*).

observador distante de causas y efectos. En *Le roman expérimental*, Émile Zola citaba la *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* de Claude Bernard, en la que buscó mostrar que la medicina tiene bases científicas: “El observador constata puramente y simplemente los fenómenos que hay frente a sus ojos... Debe ser el fotógrafo de los fenómenos; su observación debe representar exactamente la naturaleza. Él escucha la naturaleza, y él escribe lo que ella dicte”.²⁶ Comte era contemporáneo de Daguerre; vivieron en el mismo entorno intelectual y tenían preocupaciones similares: el interés por preservar, clasificar y ordenar los objetos y estructuras del mundo. La fotografía era el medio para hacer un diccionario de la naturaleza. Las placas como *Shells and Fossils* de Daguerre o *Leaf of a Plant* de Talbot muestran el interés de usar la fotografía para documentar y clasificar la naturaleza; son al mismo tiempo representaciones del mundo, objetos de análisis y pruebas de su existencia.

El entorno intelectual y cultural del realismo del siglo XIX en Occidente propició que la invención de la cámara se viera como el ascenso de una máquina infalible para representar la realidad. Las fotografías se empezaron a utilizar como apoyo para las ciencias,²⁷ las artes,²⁸ como forma de preservar escenas para *souvenirs*, objetos, pero sobre todo como documentos. La responsabilidad del fotógrafo consistía en reproducir —no interpretar o manipular— los objetos frente a su lente. Nada más. Esta forma de concebir

²⁶ Émile Zola, *Le roman expérimental*, París, G. Charpentier, 1881, p. 8. Cabe señalar que, según Zola, el naturalismo tenía que ir todavía más lejos que la fotografía. No era suficiente representar la naturaleza, había que develar los mecanismos —relaciones causales— que gobiernan el mundo humano, así como la ciencia devela los del mundo físico. Eso es la novela experimental: “poseer el conocimiento del mecanismo de los fenómenos del hombre, mostrar los engranes de sus manifestaciones intelectuales y sensuales, tal como lo explica la fisiología, bajo las influencias de la herencia y las circunstancias ambientales para mostrar que el hombre vive en el entramado social que él mismo produjo, que modifica todos los días y al seno del cual manifiesta una transformación continua” (p. 19).

²⁷ Un ejemplo conocido es el *Mécanisme de la physiologie humaine*, del neurólogo y fotógrafo Guillaume-Benjamin-Amand Duchenne de Boulogne (1862), que presentaba una serie de experimentos en los que daba choques eléctricos a personas para retratar sus expresiones faciales y estudiar cómo los sentimientos se traducen en gestos [6]. “La fotografía, tan verdadera como un espejo, puede ilustrar mis experimentos electropsicológicos y ayudar a juzgar el valor de las deducciones que hice a partir de ellos. [...] En la fotografía como en la pintura o en la escultura, sólo puedes transmitir lo que conoces bien” (G. B. Duchenne de Boulogne, *The Mechanism of Human Facial Expression*, Cambridge, University Press, 2003, p. 49).

²⁸ Como muestra Nicolson, Gustave Courbet se basó en una fotografía para pintar a la mujer al centro de *El taller del pintor*, considerada una obra fundacional del realismo pictórico francés (Benedict Nicolson, *Courbet: The Studio of the Painter*, Nueva York, Viking Press, 1973, p. 21).

la fotografía puso en duda la condición del fotógrafo como artista: si es la naturaleza quien dibuja, el fotógrafo no es ningún artista (su obra no es más un plagio del mundo físico). En su *Theory of Film*, Kracauer recorre este debate y concede que el poder de la fotografía para mostrar la realidad física —su aportación técnica— es su característica esencial.²⁹ Pero eso no elimina la dimensión artística del operador: “el fotógrafo dota sus imágenes de estructura y significado en la medida que toma decisiones deliberadas. Sus fotografías *registran* la naturaleza y, al mismo tiempo, reflejan su intento por asimilarla y descifrarla”.³⁰

Realistas y “artistas” compartían, pues, una creencia común: que las fotografías “registran” el mundo, son copias estables y confiables de la realidad. Esto llevó a que la defensa más exitosa de la fotografía como medio artístico se definiera en términos pictóricos. Desde las fotografías de Talbot, parecía necesario defender el medio como forma de arte a partir de su configuración visual. En *The Pencil of Nature*, se encuentran placas de edificios, calles, objetos de porcelana, esculturas, frutas (escenas pintorescas). Pero la placa VI, *The Open Door*, en la que se puede ver una escoba recargada incómodamente junto a una puerta entreabierta, amerita una justificación: “Tenemos suficiente autoridad de la escuela holandesa de arte para tomar como sujetos de representación escenas de ocurrencia diaria y familiar. El ojo de un pintor con frecuencia se fijará en donde la gente ordinaria no ve nada destacable. Un destello de luz casual, una sombra en su camino, un roble marchito, o una roca cubierta de musgo pueden despertar un tren de sentimientos, pensamientos, e imaginaciones pintorescas”.³¹ Como menciona Clarke, es evidente que la escena está calculada: es una composición.³² Lo que me interesa destacar es que, desde Talbot, la fotografía se concibió como medio y como imagen, en tensión entre criterios artísticos y científicos, sin

²⁹ “En su ardor estos realistas del siglo XIX destacaban un punto esencial —que el fotógrafo debe reproducir, de alguna manera, los objetos frente a su lente; definitivamente no tiene la libertad del artista” (Siegfried Kracauer, *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality*, Princeton, University Press, 1997, p. 4).

³⁰ *Ibid.*, p. 20. (Cursivas son mías.)

³¹ H. Talbot, *op. cit.*, p. 25.

³² G. Clarke, *op. cit.*, p. 42.

tomar en cuenta el acto de fotografiar o el acto de representar. La cámara era un instrumento de producción de evidencia; un mecanismo de reproducción de lo visible.

*La idea de la fotografía*³³

En su *Camera lucida*, Barthes se preguntaba si *la* fotografía existe: sabe que está viendo una foto de una casa, pero es difícil distinguir qué es lo que está mirando (la casa o el papel).³⁴ Las imágenes existen, se supone, y son reproducciones o interpretaciones visuales de una escena o un objeto del mundo; un reflejo.³⁵ Una imagen es algo “semejante a un objeto o persona; en el propio acto de especificar la semejanza, tal término distingue y establece un tipo de experiencia visual que no es la experiencia de un objeto o persona real. En este sentido, específicamente negativo —en el sentido que la fotografía de un caballo no es el propio caballo—, la fotografía es sólo una imagen”.³⁶ Es cierto: no se pueden fotografiar los sueños o las ideas que, en sentido amplio, también son “imágenes”; se pueden pintar, narrar y representar, se pueden imaginar, pero no retratar. Para distinguir estas imágenes “mentales” de imágenes “reales”, suele recurrirse al argumento de que las segundas son estables, estáticas, duraderas, mientras que

³³ En esta sección discuto la invención de la fotografía como forma de representación a partir de los límites y alcances de la fotografía análoga (que utiliza procesos químicos principalmente para producir imágenes) y se dejan de lado muchas de las transformaciones que trajo la fotografía digital. Aunque la revolución digital no eliminó la pretensión de verdad inherente a la fotografía como medio, sí tuvo repercusiones en las condiciones políticas en las que se utiliza como forma de representación que están fuera de los alcances de este texto. Considero que, en general, la definición que ofrezco en esta sección de la fotografía como idea se sostiene a pesar de la transformación digital de las últimas décadas.

³⁴ El argumento va en contra de lo que sostiene John Tagg en su libro *The Burden of Representation*, donde dice que *la* fotografía no existe, sólo hay fotografías (en plural): “La fotografía como tal no tiene identidad. Su estatus como tecnología varía con las relaciones de poder que la invisten. Su naturaleza como práctica depende de las instituciones y las agencias que la definen y la articulan. Su función como modo de producción cultural está atado a condiciones definidas de existencia y sus productos son legibles y significativos únicamente dentro de las monedas que tienen. Su historia no tiene unidad. Es un parpadear a través de espacios institucionales. Es éste el campo que debemos estudiar” (John Tagg, *The Burden of Representation: Essays on Photographies and Histories*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 118).

³⁵ Roland Barthes, *Camera Lucida: Reflections on Photography*, trad. de R. Howard, Nueva York, Hill and Wang, 2010.

³⁶ Maya Deren, “Cinematography: The Creative Use of Reality”, en P. Adams Sitney (ed.), *The Avant-Garde Film: A Reader of Theory and Criticism*, Nueva York, Anthology Film Archives, p. 62 s.

las primeras son efímeras e improbables —sólo se tiene la palabra de quien la produce como prueba de su existencia. Esta frontera entre imágenes mentales y reales se construye como parte del modelo epistemológico dominante en la filosofía occidental (desde la caverna de Platón), en el que hay una división clara entre mundo y representación. El mundo puede existir sin imágenes (si hoy desaparecieran todas las mentes humanas, el mundo seguiría ahí), pero las imágenes están ancladas al mundo físico (si desaparece el mundo, la conciencia no podría seguir).³⁷

Como señala W. J. T. Mitchell, la frontera muestra cómo se traducen las divisiones clásicas en el pensamiento occidental de mente/materia, sujeto/objeto, en un modelo de representación: no es lo mismo la imagen que su referente (lo que representa). Según Mitchell, en este esquema, la “conciencia misma se entiende como una actividad de producción pictórica, reproducción y representación gobernada por mecanismos como lentes, superficies receptoras y agencias para imprimir, marcar o dejar rastros en estas superficies”.³⁸ Es decir, se asume que la distinción entre imágenes reales y mentales reside en la capacidad de decir, a partir de una experiencia visual compartida, “ahí” y “ahí no” al mismo tiempo. Esto no es una pipa (se puede *ver*, pero no se puede llenar de tabaco), pero *esto* sí es una pipa —y no se puede decir “*ésta* es una imagen mental de una pipa”. Las palabras —textos y el acto de hablar— son también imágenes: expresiones públicas con significado, otro tipo de representaciones análogas.³⁹ La palabra “elefante” es una

³⁷ W. J. T. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p. 17.

³⁸ *Ibid.*, p. 16.

³⁹ En su artículo “Les mots et les images”, Magritte ofrecía 18 paneles que muestran cómo las imágenes y las palabras son representaciones análogas, incluso intercambiables, ancladas a un referente en la realidad y a una estructura de sentido —el lenguaje (René Magritte, “Les mots et les images”, *La Révolution Surréaliste*, 12 [1929], pp. 32-33). Por ejemplo,



imagen que remite a la imagen mental que se tiene del animal: la palabra es, pues, la imagen de una idea; una idea es la imagen de una cosa.⁴⁰ Lo que se entiende por “imagen” se empieza a volver menos estable.

En 1435 Alberti escribió su *Della pittura*, el primer tratado sistemático sobre la perspectiva en el arte.⁴¹ La invención de la perspectiva artificial en la pintura y la exposición sistemática de sus reglas —la elaboración de un método— influyeron las producciones artísticas y las teorías del arte que se harían en adelante, pero también contribuyeron a la construcción de la imagen como vehículo de verdad.⁴² Según Mitchell, su efecto fue “nada menos que convencer a una civilización entera de que poseía un método de representación infalible, un sistema para la producción automática y mecánica de verdades sobre los mundos mental y material”.⁴³ Enmarcar una representación de la realidad era reflejo y refuerzo del ascenso de la razón y la ciencia como medios para conocer y dominar el mundo. Entendida como imagen, la fotografía desempeña un papel particular por su indiciidad: era la prueba final de que, con el conocimiento científico, es posible reproducir el mundo, hacer *copias* de la realidad y transmitir la Verdad. Según Deren,

Una pintura no es, fundamentalmente, algo semejante o la imagen de un caballo, es algo semejante a un concepto mental, el cual puede parecer un caballo o puede, como en el caso de la pintura abstracta, no contener ninguna relación visible con un objeto real. La fotografía, en cambio, es un proceso por el que un objeto crea su propia imagen debido a la acción de la luz sobre el material sensible. Por lo tanto, presenta un circuito cerrado precisamente en el momento en que, en las formas tradicionales de arte, ocurre el proceso creativo a partir de que la realidad pasa a través del artista.⁴⁴

⁴⁰ W. Mitchell, *op. cit.*, p. 22.

⁴¹ Leon Battista Alberti, *Tratado de pintura*, trad. de C. Pérez Infante, Azcapotzalco, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998.

⁴² “Nadie podría negar que el pintor no tiene nada que ver con lo que no es visible. Al pintor únicamente le interesa representar aquello que puede verse” (*ibid.*, p. 46).

⁴³ W. Mitchell, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁴ M. Deren, art. cit., p. 63.

El concepto mental del caballo es una imagen también, pero no es *el* caballo. Según Deren, la fotografía es un “circuito cerrado” porque produce una imagen sin intervención humana, un reflejo duradero del mundo. Se desplaza la agencia del fotógrafo a la cámara y se concibe la fotografía como una reproducción de lo visual, una extensión del mundo: la fotografía es, pues, un tipo de imagen que representa la realidad sin mediación.⁴⁵ Como escribió Susan Sontag,

Lo que se escribe sobre una persona es francamente una interpretación, como lo son los enunciados visuales hechos a mano, como pinturas o dibujos. Las imágenes fotografiadas no parecen ser enunciados del mundo sino pedazos de él, miniaturas de la realidad que cualquiera puede hacer o adquirir.⁴⁶

Pero definir la fotografía como imagen deja otras interacciones que son parte de su elaboración física y cultural. Una imagen se puede interpretar, se puede leer, pero el acto de tomar la fotografía configura relaciones sociales, situadas históricamente, y las proyecta en un marco como forma de representación. La definición como imagen es insuficiente. La fotografía es una *idea*, un proyecto de representación con supuestos epistemológicos e implicaciones políticas precisas, que se traduce en una proyección visual. Para ensayar hacia una definición de la fotografía como idea, conviene empezar con una división de los actos e intenciones que la construyen. De manera esquemática, Barthes dice que en la fotografía se pueden distinguir tres prácticas (o tres emociones, o tres intenciones): hacer, someter, mirar. El *Operador* hace la fotografía, el *Espectador* la mira. La persona u objeto que se retrata es el *Espectro*.

1. Mirar: las fotografías se leen. La fotografía como imagen sólo alude a la relación entre espectro y espectador —es un ejercicio de lectura— a partir de una reproducción automática de la naturaleza. Para leer la imagen fotográfica, suele recurrirse al análisis cultural del discurso fotográfico, el cual incluye la historia personal, postura ideológica, entorno cultural y valores del operador. “La imagen fotográfica

⁴⁵ “La exclusión del artista hasta ese punto es producto de la fidelidad absoluta del proceso fotográfico y por la convicción ampliamente compartida de que un medio fotográfico no puede ser, en sí mismo, una forma creativa” (M. Deren, art. cit., p. 63).

⁴⁶ Susan Sontag, *On Photography*, Nueva York, Picador, 1977 (versión electrónica), loc. 36-38.

contiene un ‘mensaje fotográfico’ como parte de la práctica de significación, que refleja códigos, valores, y creencias de una cultura como un todo”.⁴⁷ Ninguna imagen es estática: su contenido y función se construyen en entornos sociales y de significado, por lo que son inestables, contingentes. Pinturas, esculturas, libros, palabras, fotografías, son imágenes pero también objetos, representaciones. Lo que *dicen* —ya sea que aspiren a una verdad sobre el mundo, algo sobre la conciencia o una invención— depende de su lugar dentro de un entramado simbólico e histórico más amplio. No sólo designan; significan, y ese significado sólo se puede conocer de manera empírica: hay un discurso fotográfico.⁴⁸ Lo que dicen se construye en entornos institucionales y políticos determinados. Como escribió Foucault: “Las prácticas discursivas no son pura y simplemente formas de producir discursos. Están encarnadas en procesos técnicos, instituciones, en patrones generales de conducta, en formas de transmisión y difusión y en formas pedagógicas que, al mismo tiempo, las imponen y las mantienen”.⁴⁹ La técnica fotográfica, las formas en que se distribuyen y transmiten los mensajes fotográficos, configuran una práctica discursiva alineada con los intereses del modelo de ciencia en Occidente: como medio para observar, entender y dominar el mundo. La misma fotografía se interpreta de maneras muy distintas si está pegada en un pasaporte, en un álbum familiar o colgada en una galería de arte; si tiene título o no.⁵⁰ En el discurso fotográfico, la superposición de significados y referentes están delineados por los límites físicos de la placa o el negativo. Como escribe Kracauer,

⁴⁷ G. Clarke, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁸ Según Vilém Flusser, “las imágenes no son conjuntos de símbolos *denotativos* como los números, si no [*sic*] conjuntos de símbolos *connotativos*: las imágenes son susceptibles de interpretación” (*Hacia una filosofía de la fotografía*, México, Trillas-Sigma, 1990, p. 11).

⁴⁹ Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trad. de F. Bouchard y S. Simon, Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 200.

⁵⁰ “En la mayoría de los usos de la cámara, la función ingenua o descriptiva de la cámara es suprema. Pero cuando se ven en su nuevo contexto, el museo o la galería, las fotografías dejan de ser “sobre” sus sujetos de la misma manera directa o primaria; se convierten estudios de las posibilidades de la fotografía. La adopción de la fotografía por el museo hace de la fotografía algo problemático, en la manera experimentada sólo por un número pequeño de fotógrafos conscientes de sí mismos cuyo trabajo consiste precisamente en cuestionar la habilidad de la cámara para capturar la realidad” (S. Sontag, *op. cit.*, loc. 1620-1624).

La fotografía tiende a sugerir infinitud. Esto surge por su énfasis en complejos fortuitos que representan fragmentos en lugar de totalidades. Una fotografía, ya sea un retrato o en movimiento, se considera tal sólo si excluye la noción de totalidad. Su marco delinea un límite provisional; su contenido se refiere a otros contenidos fuera de ese marco, y su estructura denota algo que no se puede cercar —la existencia física.⁵¹

El fotógrafo define los límites de la imagen, pero no puede eludirlos. Definir la fotografía solamente como imagen —como reproducción de lo visual— deja fuera buena parte del sentido que contiene como forma de representación: es algo más. En una fotografía aparecen rostros, manos, libros, otras pinturas o incluso otras fotografías, que aluden a otros contenidos, otros mundos, por lo que siempre es una representación parcial, enmarcada. La presencia de una mano supone la existencia de un brazo, el brazo la de un cuerpo; una sombra supone luz y algo en su camino, un referente. La fotografía *Sombra de silla* de Laura Cohen [3] muestra un piso de azulejos —podría ser el fondo de una alberca vacía— y la pata de una silla. Esos son los únicos “objetos” físicos que se pueden ver; sobre los azulejos se proyecta lo que parece ser la sombra de una silla. Según el título de Cohen, se trata de la fotografía de una silla en la que no aparece ninguna silla: está fuera del marco pero la sombra sugiere su existencia. El poder de la fotografía como reflejo simple de lo visual se desvanece.⁵² Pero también revela realidades que están fuera del alcance de la percepción cotidiana. La fotografía aérea mostró una imagen distinta de la ciudad que se caminaba y conocía a pie; se vivía como otro lugar y se abrieron nuevas posibilidades para conocer.⁵³

La fotografía *Pájaro 10* de Graciela Iturbide [4] es un ejemplo que muestra la complejidad de definir la fotografía. En la imagen se ve un pájaro y una mano que lo está sosteniendo. A su izquierda se

⁵¹ S. Kracauer, *op. cit.*, p. 19 s.

⁵² La fotografía es parte de una serie publicada en Laura Cohen, *Albercas*, México, Conaculta, 2005.

⁵³ En uno de sus viajes a la región central de Mali para sus estudios sobre los dogones, Marcel Griaule encontró, a partir de fotografías aéreas, que los patrones de tablero de ajedrez de muchos objetos también estaban presentes en sus parcelas. Algo que no hubiera podido ver sin la cámara. Véase Marcel Griaule, “Blasons totémiques des Dogon,” *Journal des Africanistes*, 7 (1937), pp. 69-78.

encuentra la radiografía de un “pájaro” (parece que del mismo pájaro): sus huesos. La luz del negatoscopio ilumina la escena y se ve la textura y volumen del animal (“real”) y del brazo que lo carga. Pero también ilumina la representación plana, se puede decir figurativa, de unos huesos que podrían ser los suyos. La fotografía como imagen distorsiona la escena (imprime la luz que atraviesa el lente en una superficie de dos dimensiones) y los proyecta en el mismo plano, dislocando el sentido de cada representación. Si alguien me mostrara esa fotografía y me preguntara qué es lo que veo, probablemente respondería lo mismo que alguien que viera sólo la radiografía y se le hiciera la misma pregunta: un “pájaro”. Lejos de ser un espejo, la fotografía es una forma compleja de representación: más que ver, una fotografía se entiende como producto de una acción social, situada históricamente. La fotógrafa dota su elaboración visual de estructura y significado en la medida que toma decisiones deliberadas. Una fotografía se puede *leer* como algo más que un registro del mundo: es una interpretación de ese mundo.

2. Someter: las fotografías se tienen, se usan. El espectador busca un significado en la imagen que mira; la consume, se apropia del objeto, lo interpreta. Las fotografías se vuelven, pues, instrumentos para elaborar otros discursos —críticas culturales, denuncias políticas, pruebas documentales; se interpretan en redes más amplias de significado y se cargan de sentido dependiendo de si son parte de una serie, si están impresas en un *coffee-table book*, un periódico o colgada en la sala. Como documentos, las fotografías son ventanas a un mundo que de otro modo se hubiera perdido; conservan y construyen la memoria. La cámara es un instrumento objetivo para registrar la realidad social, un insumo histórico infalible para crear evidencia. Incluso cuando no es la intención de la fotógrafa, otros pueden usar las fotografías para estudiar al espectro (ya sea un lugar, un objeto, una persona o grupo de personas), especialmente en las ciencias sociales. La fotografía representa algo, es contingencia y nada más. A diferencia del texto, que con una palabra puede pasar de ser descripción a reflejo, la fotografía ofrece detalles que constituyen conocimiento

etnológico: vestimenta, objetos, cultura —la fotografía como *documento* de algo que fue y, tal vez, pronto dejará de serlo. Son ventanas al mundo.⁵⁴

Graciela Iturbide dijo en varias ocasiones que, para ella, la fotografía era un asunto personal, no un medio para *decir* algo. En una entrevista con Fabienne Bradu, dijo: “No hago fotos para dar a conocer el mundo indígena o mi país, ni para que me digan si son buenas o malas. Si gustan los resultados, qué bueno. Es una pasión, o mejor dicho, una necesidad de salir con la cámara, es como una terapia”.⁵⁵ La cámara es un pretexto para conocer el mundo. Pero eso no impide que su trabajo se utilice para aproximarse a los espectros que aparecen en sus fotografías, que se consuma y se apropie su representación del mundo [5]. El antropólogo Stanley Brandes sugiere que, a pesar de no tener una formación o grados académicos, Iturbide es una “antropóloga nata”. Según Brandes, “sus sujetos son esencialmente el tipo de personas a los que los antropólogos han prestado más atención tradicionalmente: indígenas, marginales, olvidadas”.⁵⁶ En la historia, la pretensión de realismo de la fotografía propició que se usara como fuente primaria de conocimiento para el análisis histórico (aunque muchas veces no se sabe siquiera el nombre del operador, menos su contexto e intenciones). Como documento, se le concede al fotógrafo una actitud pasiva, neutral, e invisible frente a la escena que “captura”. La policía rápidamente se apropió de la cámara como máquina de producción de evidencia (presuntos criminales, escenas de crimen, objetos, víctimas); los educadores la utilizaron para mostrar el mundo como es; los científicos para clasificar y estudiar a detalle. La fotografía como objeto escapa el control de quien la produjo sobre su lectura e interpretación; la imagen se somete a los intereses de quien la utiliza como forma objetiva de representación del mundo.

⁵⁴ “Como documentos, las imágenes son ventanas a un mundo que de otro modo se hubiera perdido y, en esa medida, son propia y significativamente fotografías *documentales*” (G. Clarke, *op. cit.*, p. 146. Cursivas son originales.)

⁵⁵ “Graciela Iturbide habla con Fabienne Bradu”, en Luisa Lucuix (coord.), *Conversaciones con fotógrafos. Lo real*, Madrid, La Fábrica, 2010, p. 23.

⁵⁶ Stanley Brandes, “Graciela Iturbide as Anthropological Photographer”, *Visual Anthropology Review*, 24 (2008), p. 96.

Desde luego, hay muchas formas de someter la imagen fotográfica a entramados de significados sociales, como retratos familiares, *souvenirs*, paisajes: formas cotidianas de apropiación de imágenes. *Tener* una fotografía dice cosas. En los primeros años después de la invención de lo fotográfico, los retratos familiares eran, como los retratos pintados, un mecanismo de ostentación; importaba ver el fondo, la ropa, las joyas, las caras, con una fidelidad (y un costo) inalcanzable para el pintor. Después de los avances técnicos que hicieron de la fotografía un medio más accesible para producir retratos familiares, se popularizó en otros sectores sociales con una intención similar: decir *esto soy* o *esto tengo*. “Si las Buenas Familias se retratan para consagrar su manejo de las formas y las apariencias, los pobres lo hacen para certificar ante sí mismos la existencia de su principal patrimonio: la familia”.⁵⁷ Las fotografías de viajes también son una forma de decir algo. Más que demostrar la existencia de la Torre Eiffel o hacer con ella una elaboración artística, la foto de viaje aspira a dar fe de la presencia del operador (muchas veces también como forma de ostentación de los recursos necesarios para moverse): decir *estuve ahí*.

3. Hacer: las fotografías se toman. Cualquier foto supone, antes que nada, un fotógrafo: es un reflejo de la decisión de estar ahí, llevar la cámara y disparar en un momento y dirección determinadas. Entendida como producto de una actividad, la fotografía incorpora la situación histórica en la que se produjo la imagen; es resultado parcial de un conjunto de decisiones políticas y estéticas. Tomar una foto es, pues, una acción social deliberada con sentido; se impone una relación asimétrica de poder en el acto y se forma un discurso. Pero la fotografía entendida como imagen esconde su proceso de producción; al asimilar una versión plana de la realidad (reflejar), presenta una imagen que parece ser una continuación del mundo, un recorte. En una pintura, se pueden ver los trazos, a veces las plastas de pintura, el salpicado. En una fotografía se oculta el proceso y proyecta una escena de lo que se conoce como realidad visual: es

⁵⁷ Carlos Monsiváis, *Maravillas que son, sombras que fueron. La fotografía en México*, México, Era-Museo del Estanquillo, 2012, P. 16.

testigo. Una posible definición de la fotografía como idea tendría que empezar por ahí —por lo que los fotógrafos *hacen*: abren la cámara, colocan el rollo, buscan, se agachan, preguntan, se asoman, disparan, sacan el rollo, revelan, imprimen. Aceptar que la fotografía es también una actividad incorpora algunos de los elementos pertinentes para leer e interpretar las imágenes y sus implicaciones.

Tomar una foto es una decisión política. La imagen o el objeto (papel, placa) es producto de un acto; es reflejo de una relación de poder, una situación social cargada de sentido. El fotógrafo decide dónde, cómo y —lo más importante— cuándo tomar la fotografía,⁵⁸ dotando cada imagen de estructura y significado al reflejar decisiones deliberadas. Primero, implica estar preparado para fotografiar; sugiere que habrá algo de interés fotográfico en el entorno, una intención por retratar algún lugar, momento o sujeto. Esa intención puede responder a criterios únicamente estéticos (lo cotidiano es una estética), pero también puede revelar la posición política: por qué le interesa ese momento y por qué es pertinente mostrarlo.⁵⁹ Dónde está parado el operador —la ubicación de su cuerpo— y el momento en el que su dedo presiona el botón ofrecen pistas sobre sus decisiones políticas; si retrata a las víctimas o a los agresores, rostros o cuerpos, paisajes o habitaciones. El contexto y la situación histórica en la que se toman las fotografías configuran su contenido, delimitan sus posibilidades y alcances. El contenido es, pues, igual de relevante que la manera en que se produjo la imagen para entender el acto fotográfico.

Tomar una foto es, además, un acto violento. Las metáforas que se usan en el ámbito de la fotografía aluden a situaciones en las que la violencia desempeña un papel central. Con frecuencia el acto

⁵⁸ “Para mí, el órgano del fotógrafo no es su ojo (que me aterra) sino su dedo: lo que está conectado con el gatillo del lente, al cambio metálico de placas (cuando la cámara todavía tiene esas cosas)” (R. Barthes, *op. cit.*, p. 15).

⁵⁹ En un ensayo sobre la obra de fotografía callejera de Cartier-Bresson, Teju Cole escribe: “El éxito de algunas fotografías —las que hacen al espectador decir, ‘rayos’, y preguntarse cómo es posible— viene de una combinación de intuición instruida y buena suerte. ¿Podrían Munkácsy, Cartier-Bresson, Steber o Webb haber considerado asuntos de complejidad pictórica mientras hacían sus fotografías? No hay duda. Pero, ¿habrán visto todos los elementos en el momento en que pulsaron el disparador? Imposible. El fotógrafo tiene que estar ahí para empezar, listo y enganchado, activo, pidiendo permiso a una familia para ir a un funeral en Puerto Príncipe [...]. El resto es destino” (Teju Cole, “Perfect and Unrehearsed”, en su libro *Known and Strange Things*, Nueva York, Random House, 2016, p. 164).

se describe como una cacería: el fotógrafo encuentra su objetivo, flexiona las rodillas, mira a través del arma para ajustar la puntería, aprieta el gatillo de la cámara, *dispara*. La cámara se utiliza como “arma”. Como escribe Flusser: “Al ver el movimiento de un hombre con su cámara (o de una cámara con su hombre), presenciamos los movimientos propios de la cacería. Se trata del antiguo acto del cazador paleolítico en la tundra”.⁶⁰ Cuando Martin Gusinde —el etnógrafo *amateur* del que hablé al principio de este capítulo— hizo sus primeros viajes a Tierra del Fuego, se percató de la violencia inmersa en el acto de fotografiar.

Quien se atreve a atravesar esas regiones lejanas, lógicamente viene equipado con una máquina fotográfica y no deja escapar ocasión alguna de tomar muchas fotografías de “esos salvajes habitantes de esta región inhóspita”. Para ello persiguen a los aborígenes y *dan caza* a sus rostros. Yo mismo presencié extraños incidentes, como cuando un blanco sigue con su cámara a tal o cual indio que se defiende con uñas y dientes. Cuando después de largas negociaciones se llega, por fin, a un arreglo entre el fotógrafo y el modelo, siempre es con base en la promesa de enviarle pronto una foto. ¡Tantas veces se ha hecho la promesa como ha quedado sin cumplir! Así nació la desconfianza general de los indios cuando los blancos aseguran algo enfáticamente.⁶¹

El fragmento revela desde el inicio la carga política del acto de fotografiar. A ese lugar lejano sólo llega alguien con algún interés por *mostrar* lo que se encuentra ahí (personas o territorio), por lo que “lógicamente” lleva una cámara. Gusinde pone entre comillas la construcción de los “salvajes” y la región “inhóspita” en la que se encuentran, consciente de la exotización que propició el viaje de las cámaras. Cabe destacar el proceso de negociación por dejarse tomar las fotografías a cambio de una foto: la dinámica de poder se hace explícita en la interacción por usar la cámara. La fotografía como acto violento produce conocimiento, crea situaciones únicas en las que reglas, valores, creencias, prácticas e ideas configuran la dinámica del retrato. La fotografía, como acto de reducción, construye un objeto a partir del mundo que

⁶⁰ V. Flusser, *op. cit.*, p. 33.

⁶¹ Martin Gusinde, *Los Indios de Tierra del Fuego. Los Selk'nam*, 2 vols., Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, p. 71, cit. por M. Palma Behnke, *op. cit.*, 165. (Cursivas son mías.)

tiene enfrente: estático, fijo, eterno. Pero dejar de lado la situación social en la que se produjo —la cacería — disfrazada la violencia inmersa en el proceso y queda fuera de su discurso. (El primer paso para desvanecer el valor de la vida humana es cosificarla. Una representación que no toma en cuenta la historia y la contingencia de la vida social no sólo es poco acertada, es peligrosa.)

El “efecto de lo real” de la fotografía suele desvanecerse cuando alguien mira a la cámara o posa deliberadamente. Alguien mirando a la cámara recuerda al espectador que hay alguien detrás de ese lente, apretando el botón, buscando hacerse invisible para cazar una imagen. Recuerda también que los cuerpos se transforman ante la cámara, por incomodidad o por entusiasmo: saberse representado cambia la situación y, por extensión, la imagen.⁶² Pensar en la situación histórica del momento fotográfico, en la posición del operador y sus intenciones, transforman el sentido de la imagen y pone en el centro la violencia que involucra como forma de representación.

4. Representar: la violencia fotográfica no se limita a la situación en la que se produce. En su libro, Barthes no contempla la política de la representación más allá de las interacciones entre operador, espectador y espectro, en los que la cámara siempre está en el centro. Cuando se desvanece el control del operador sobre sus imágenes, queda una última relación entre espectador y espectro —la invención de las culturas, la elaboración ideal de lo que se cree que se está viendo. Consumir y contribuir a la construcción de grupos, situaciones y lugares imaginarios. La fotografía como forma de representación requiere un esfuerzo de reducción: simplifica y omite para mostrar algo. El *acto* de representar reproduce y multiplica la violencia del momento fotográfico al ofrecer una muestra parcial de un suceso con aspiraciones de verdad. Como dice Edward Said en su película *In the Shadow of the West*,

⁶² “Varias veces (demasiadas para mi gusto) he sido fotografiado y lo sabía. Una vez que me descubro observado por el lente, todo cambia: me constituyo en el proceso de ‘posar’, instantáneamente me hago de otro cuerpo, me transformo y avanzo hacia una imagen. Esta transformación es activa: siente que la Fotografía crea mi cuerpo o lo mortifica, de acuerdo a su capricho (una disculpa de este poder mortífero: algunos comuneros pagaron con sus vidas su voluntad o tan sólo su afán por posar en las barricadas: derrotados, la policía de Thiers los reconoció y asesinó, casi a todos)” (R. Barthes, *op. cit.*, p. 10 s).

la representación, o más particularmente el acto de representar (y por lo tanto de reducir) a otros, casi siempre involucra una violencia de algún tipo ejercida sobre el sujeto de la representación, así como un contraste entre la violencia del acto de representar algo, y la calma exterior de la representación en sí misma, en la imagen [...] persiste siempre el contraste paradójico entre la superficie, que parece estar bajo control, y el proceso de producción, que inevitablemente involucra algún grado de violencia. La acción o el proceso de representar implica control.⁶³

Además de la violencia inmersa en el acto fotográfico, su uso como imagen y objeto determinan su interpretación. La fotografía tiene una dimensión temporal: reproduce la imagen de algo que *ya no* es, elabora nuestra idea del pasado. Para explicar la selección de la palabra *Espectro*, Barthes dice: “esta palabra retiene, por su raíz, una relación con ‘espectáculo’ y agrega otra que es algo terrible pero que está en toda fotografía: el regreso de los muertos”.⁶⁴ La fotografía es una forma de representación cargada políticamente desde que el operador pretende mostrar el pasado o conservar el presente, lo cual casi siempre supone una asimetría. Según Marina Azahua, “Las imágenes sirven a quienes las consumen y no a quien retratan. Incluso cuando contemplamos un retrato de nosotros mismos, lo hacemos como consumidores de una imagen fija, objetual, de quienes fuimos, no de lo que somos”.⁶⁵

La fotografía es una idea: existe. Es un proyecto de representación —un modelo— en el que se intenta congelar el tiempo en un momento y lugar determinados; aspira a ser un reflejo objetivo, sin mediación humana, automático, de la realidad física observable. Es un conjunto de actos y decisiones políticas que tienen como centro la cámara y lo que produce. Como imagen en un marco, una fotografía *dice* cosas, se puede leer y su contenido alude a otros contenidos; su marco supone la existencia de otros cuerpos, objetos, lugares —otras realidades. El discurso fotográfico se articula en entornos políticos e institucionales concretos y se construyen las fotografías como documentos, pruebas, evidencia del mundo

⁶³ Geoff Dunlop (dir.), *In the Shadow of the West*, narrada y escrita por Edward Said, 1986, cit. por M. Azahua, *op. cit.*, p. 22.

⁶⁴ R. Barthes, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 170.

observable. Como objetos, las fotos se consumen, se tienen y se usan. La interpretación de su contenido depende del entorno de significados donde se carga de sentido, y el control sobre la foto se desvanece; se construyen nuevos discursos mediante su apropiación. Es una actividad; implica conocimiento técnico, recursos materiales, salir con la cámara y disparar. Es una forma de representación violenta, que retrata algo que ya no es, conserva en el presente una proyección pasada, e implica la reducción de la realidad social a un cuadro. Pero igual que las cámaras, las ideas viajan.

Violencia etnográfica: la ciencia del escándalo

Un libro es casi siempre un acto de comunicación. La entidad abstracta que se construye como “autor” pretende producir algún efecto en sus lectores, el cual depende del libro que se trate. En el ámbito académico o científico, la intención es directa: los libros aspiran a *decir algo* sobre el mundo mediante la impresión (o proyección) de símbolos e imágenes dentro de un orden específico: el lenguaje. Los textos y el habla no son dimensiones privadas de la conciencia; son expresiones públicas de significado como otras formas materiales de representación (estatuas, fotografías, gráficos, mapas). Un párrafo y una fotografía pueden tener intenciones similares —la pretensión de ser representaciones de la realidad; más que en el método, suele decirse que la diferencia reside en su nivel de certeza: el texto es interpretación mediada, la fotografía es reflejo fiel. Es decir, se pensó que la fotografía había logrado lo que se intentó durante siglos con las letras: la representación directa del mundo. Pero igual o más que la fotografía, el texto académico es necesariamente selectivo; es un conjunto de decisiones políticas y estéticas (qué decir y cómo decirlo).

Como señalé en el capítulo anterior, la idea de modernidad en Occidente —que es un conjunto de consecuencias divergentes del proyecto político de la Ilustración— cambió la configuración del humano y su relación con el mundo. Su construcción como forma de conocimiento superior no dependió de los objetos que estudia, de sus resultados o aplicaciones, sino del método que utiliza para conocer: una forma

distanciada, reproducible, objetiva, de acercarse al mundo.⁶⁶ Pero una idea de la ciencia que se define a partir de ese criterio de demarcación —en el que las ciencias naturales son el modelo a seguir— también supone formas específicas de representar el mundo.

En el siglo XVI, el lenguaje era parte de las formas de conocimiento y era un entramado de símbolos y reglas de origen más o menos desconocido; era parte de los misterios del mundo que se podían explorar y conocer. Como sostiene Foucault, hoy no queda nada de esa forma de ver el mundo —excepto la literatura. “Se puede decir en ese sentido que la ‘literatura’, como se constituyó y designó en el advenimiento de la era moderna, manifestó, en el momento menos esperado, la reaparición del ser vivo del lenguaje”.⁶⁷ Después de la invención de la ciencia como modelo superior de conocimiento y la construcción del proyecto ilustrado de modernidad, se reordenó del mundo —la representación y sus ideas— y el lenguaje pasó a ser simplemente un medio para designar sus componentes; ya no es parte del conocimiento sino cómo se transmite.

La historia intelectual de los siglos XVII y XVIII se narra con frecuencia como un conjunto de transformaciones que se explican por el surgimiento de una nueva curiosidad, una forma de acercarse al mundo que reconfiguró la relación entre humano y mundo, de donde se pueden rastrear los orígenes de la idea contemporánea de ciencia.

Entre 1600 y 1733 (más o menos —el proceso fue más avanzado en Inglaterra que en otros lugares) el mundo intelectual de la élite educada cambió más rápidamente que en cualquier otro tiempo de la historia previa, y probablemente que en cualquier momento antes del siglo XX. La magia fue reemplazada por la ciencia, el mito por el hecho, la filosofía de la ciencia y el arte de la Grecia antigua por algo que todavía se puede reconocer como nuestra ciencia y nuestra filosofía.⁶⁸

⁶⁶ Fernando Escalante Gonzalbo, *Una idea de las ciencias sociales*, México, Paidós, 1999, p. 35.

⁶⁷ Michel Foucault, *The Order of Things*, Nueva York, Vintage Books, 1994, p. 43.

⁶⁸ D. Wootton, *op. cit.*, p. 11.

Fueron años en los que se desarrollaron técnicas para conocer el mundo físico con precisión y alcances desconocidos hasta entonces, especialmente con los hallazgos en la óptica (microscopio, telescopio). Es la historia del poder de la observación: el desarrollo de las ciencias naturales como modelo de racionalidad. Esa transformación de la posición del hombre del mundo también implicó una separación de las palabras y las cosas. “La primacía de la palabra escrita se puso en suspenso. Y esa capa uniforme, en la que lo *visto* y lo *leído*, lo visible y lo decible, estaba entretelado infinitamente, se desvaneció también. Las palabras y las cosas se separaron”, escribe Foucault. “El ojo en adelante estaba destinado para ver y sólo ver, el oído sólo para escuchar y sólo para escuchar. El discurso todavía tenía la tarea de decir lo que es, pero ya no iba a ser nada más que lo que decía”.⁶⁹ Se necesitaba un lenguaje verdaderamente científico, positivo; un lenguaje ideal (como antes de Babel) en el que hay una relación directa, casi natural, entre el signo y lo que indica: las cosas por su nombre. Metáforas, alegorías, evocación, se eliminaron del repertorio de formas de expresión en los textos científicos. Pero el lenguaje no sólo sirve para designar, *significa*.⁷⁰

Literatura y ciencia son categorías inestables. Los intentos por definir la literatura son casi siempre clasificaciones arbitrarias, diseñadas a modo para emprender algún análisis, que tienen dos resultados: o es una categoría demasiado amplia en la que cabe cualquier cosa, o es tan restringida que no caben muchas cosas que bien podrían ser literatura.⁷¹ La ciencia se distingue (supuestamente) de otras formas de conocimiento por cómo se acerca al mundo —el método— pero también por cómo lo representa. La invención de la imprenta y la creación de estándares de certeza (principalmente el perfeccionamiento de las

⁶⁹ M. Foucault, *The Order of Things*, p. 43.

⁷⁰ “No es que las palabras sean imperfectas, o que, cuando se confrontan con lo visible, demuestren ser insuperablemente inadecuadas. Ninguno se puede reducir a los términos del otro: es en vano que digamos lo que vemos; lo que vemos nunca reside en lo que decimos. Y es en vano que intentemos mostrar, con el uso de imágenes, metáforas, o símiles, lo que estamos diciendo; el espacio donde alcanzan su esplendor no está en el despliegue frente a nuestros ojos sino que se define por los elementos secuenciales de la sintaxis” (*ibid.*, p. 9).

⁷¹ Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, trad. de J. Calderón, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

técnicas de grabado) fueron parte de la transformación intelectual aludida arriba. El libro en Occidente se construyó como vehículo de conocimiento veraz, la forma legítima de mostrar cómo es realmente el mundo y cómo funciona.⁷²

La ciencia quiere ser un reflejo exacto de la realidad: aspira sobre todo a la transparencia, aspira a expresarse en un lenguaje que sea intraducible, que a fuerza de ser preciso no necesite ni tolere una traducción. Eso, un idioma universal.⁷³

Así como la física fue el modelo para la ciencia como forma de conocer el mundo a partir del siglo XVII, la idea de la fotografía del siglo XIX se convirtió en modelo de cómo representarlo: objetivo, verificable, sin mediación. Además de su uso como documentos o evidencia, la idea de la fotografía refleja la construcción de la ciencia como método inmediato de reproducción de la naturaleza, especialmente en las ciencias sociales. El uso de metáforas de la fotografía en los textos académicos sugiere que la idea de la fotografía subyace como modelo de representación: cuando se habla de “enfoques”, éste u otro “lente”, “encuadres”, “marcos” teóricos o analíticos, “en primer plano”, “capturar”, se alude al que mira y refleja lo que observa. La última etapa del quehacer científico se concibe, pues, como un acto fotográfico de representación.

En el entorno intelectual y político de Occidente de la segunda mitad del siglo XIX, la idea de la fotografía triunfó como modelo para reproducir, conocer y dominar la realidad: el mejor asistente de la ciencia y las artes, el mejor instrumento para la producción de conocimiento. El debate de si era un arte o no, si se debía intervenir o no para conservar su condición de “documento”, contribuyeron a la construcción de la autoridad fotográfica. La relación directa entre *ver* y *saber* es una de las piedras angulares de las concepciones modernas de verdad en Occidente, en las que las formas de representación

⁷² Meghan Doherty, “Creating Standards of Accuracy: Faithorne’s *The Art of Graeving* and the Royal Society”, en Rima D. Apple, Gregory J. Downey y Stephen L. Vaughn (eds.), *Science in Print: Essays on the History of Science and the Culture of Print*, Wisconsin, University Press, 2012, pp. 15-36.

⁷³ F. Escalante, *Una idea de las ciencias sociales*, p. 163 s.

visual tienen mayor influencia. En este esquema, la observación —neutral, a distancia, desde afuera— es un prerequisite para entender y conocer, es el fundamento de toda ciencia. Por eso se consideró la fotografía como una herramienta complementaria para el método científico: su indicidad —lo que ves es lo que es— abría las posibilidades de analizar el instante, la naturaleza fija, posando.

El proyecto etnográfico surgió en ese entorno intelectual. Las tradiciones antropológicas francesa, inglesa y norteamericana se desarrollaron e institucionalizaron en ese mundo de imperio, razón, progreso: se erigieron como ciencia.⁷⁴ A partir de un método impersonal, objetivo, verificable, era posible conocer también la naturaleza humana, trazar tendencias y esbozar leyes generales. Capturar, guardar, *documentar* los artefactos, vestimenta, objetos de otra cultura formaban parte del mismo proceso de la creación de la cultura del museo de la humanidad, el otro diccionario. Partes del mundo antes desconocidas *existían* a través de la cámara occidental. Desde sus inicios, en el trabajo antropológico había una “urgencia por documentar” mundos y culturas en peligro de extinción; una proyección del pasado que la Historia estaba por desdibujar.⁷⁵ Igual que la fotografía, el ascenso del proyecto etnográfico en el siglo XIX revela la preocupación por el tiempo y por la muerte, por conservar un presente que ya no es. *Transcribir* costumbres, lenguas, ideas, prácticas, era la misión fundamental del etnógrafo que visitaba lugares desconocidos. Había también, desde luego, el deseo de entender para dominar, el aire imperialista con el

⁷⁴ Aunque en esta sección hablo de “Occidente” en general, cabe señalar que dejó fuera la tradición antropológica alemana que, en parte, se constituyó en oposición a las ciencias “duras” para incluir aspectos artísticos y emocionales en las formas de conocimiento del mundo, y se mantuvo escéptica frente a la narrativa evolucionista lineal de la historia (T. Eriksen y F. Nielsen, *op. cit.*, pp. 20-38).

⁷⁵ Lewis Henry Morgan, abogado estadounidense nacido en Nueva York en 1818, fue un defensor de los derechos políticos de los indígenas norteamericanos en el siglo XIX; vivió con un grupo iroqués durante la década de los años cuarenta, por lo que en la historia de la antropología se considera un pionero en el trabajo de campo. Después de presenciar el despojo de sus tierras y la destrucción de sus formas de vida por los colonos europeos, consideró que su tarea esencial era documentar la cultura tradicional y su vida social “antes de que fuera demasiado tarde”. Esa actitud se conoce como “antropología urgente” (*ibid.*, p. 23).

que sigue batallando la antropología hasta hoy.⁷⁶ Lo que me interesa destacar ahora es la intención de conservar, registrar, documentar el mundo.

Según la definición conocida de Geertz, lo que hace el etnógrafo es *escribir*. Anotar el discurso social, las cosas y lo que significan, hacer “descripción densa”. Es decir, el trabajo esencial del etnógrafo es representar los mundos ajenos (*sus* mundos). Las culturas son “textos”, que están ahí afuera independiente del investigador; el proyecto etnográfico consiste, pues, en leer y traducir esos textos de manera sistemática, objetiva. El trabajo del etnógrafo es *representar*. “El etnógrafo ‘inscribe’ el discurso social; lo apunta”, escribe Geertz. “Al hacerlo, transforma un evento pasajero, que existe sólo en su momento de ocurrencia, en un relato, que existe en sus inscripciones y se puede consultar”.⁷⁷ La definición tiene afinidades con la idea de la fotografía: una aspiración por reflejar el mundo observable con la mayor certeza posible; transformar eventos pasajeros en representaciones estables y duraderas. Pero como en los primeros años después del invento de lo fotográfico, esta definición de la etnografía como imagen deja fuera su proceso de producción, la situación histórica de la que emerge y la violencia inherente al acto de representar. El etnógrafo es un elemento pasivo, un instrumento de medición; observa, nada más. El cuaderno parece ser mucho menos ofensivo que la cámara —no se parece a un arma, su uso no requiere flexionar las rodillas ni apretar algún gatillo— pero no lo es. Como la cámara, implica violencia y para usarlo se requiere negociar, construir relaciones, estar ahí.

Se puede hablar entonces de dos formas de violencia etnográfica. Primero, como *cacería*: el etnógrafo se encuentra en algún lugar, en un momento específico, para obtener información y experiencias casi siempre con un objetivo externo a la situación (su tesis, su libro, su ciencia). El etnógrafo no sólo escribe; huele, camina, se ensucia y se agacha, paga, compra, soborna, hace trámites, come. Segundo, como *representación*: el

⁷⁶ Véase Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Nueva York, Humanities Press, 1973.

⁷⁷ C. Geertz, *op. cit.*, p. 19.

etnógrafo escribe, ordena sus experiencias y las transmite mediante el lenguaje para producir una imagen, una “descripción densa” de las prácticas que observa y las redes de significado en las que se cargan de sentido — casi siempre en beneficio propio. La invención de la cultura es, pues, un acto violento.⁷⁸

Pero el etnógrafo regresa. Lo que era un diálogo *situado* —un modo de comunicación en el que el sujeto, la audiencia, la situación y el momento son identificables como situación histórica— se vuelve un texto estable, interpretable: una imagen. Las experiencias pasan de los cuadernos al libro, un proceso que casi siempre ocurre en otra parte, pensado para una audiencia y un entorno institucional específico. Se construye así el discurso etnográfico a partir de las experiencias de campo: las expropia para su beneficio. La vida de alguien se convierte en notas y las notas en estudios, descripciones, narraciones, tablas, calendarios, ejemplos. Las relaciones de poder inherentes a la representación surgen durante todo el proceso: desde la llegada, la forma de conocer, preguntando y aprendiendo, manejándose en un mundo ajeno (con una distancia adicional imaginaria), toda experiencia cabe y en toda está presente la violencia etnográfica. Ya no es un diálogo, sino una transcripción útil que se reduce a “datos”. Se elimina el “me dijo”, y se escribe “la ceremonia es”.

Según Kracauer, la fotografía “tiene una afinidad explícita por la realidad no montada. Las fotos que nos parecen intrínsecamente fotográficas se orientan a reproducir la realidad en crudo, la naturaleza como existe independientemente de nosotros”.⁷⁹ Es decir, parte de la experiencia estética y las funciones sociales de la fotografía dependen de su espontaneidad, de su habilidad de mostrar el mundo como si nadie estuviera observando. Por eso la etnografía tradicional no es un conjunto de entrevistas, el reporte

⁷⁸ “Cuando un antropólogo estudia otra cultura, él la ‘inventa’ mediante la generalización de sus impresiones, experiencias, y otras evidencias como si las hubiera producido alguna ‘cosa’ externa. Esta invención es, pues, una cosificación, o reificación, de esa ‘cosa’. Pero si la cultura que inventa pretende tener sentido para sus colegas antropólogos, así como otros compatriotas, se requiere un control más profundo de su invención. Debe ser creíble y tener sentido en los términos de su propia imagen de ‘cultura’ (Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, p. 28).

⁷⁹ S. Kracauer, *op. cit.*, p. 18.

de un *focus group* o una autobiografía; requiere que el etnógrafo pase a ser parte del paisaje, un miembro más de la comunidad hasta pasar desapercibido, que estudie una “cultura”, interprete las cosas y lo que significan. Igual que el fotógrafo, a veces desearía ser invisible. Su trabajo aspira a revelar totalidades: es la imagen de una cultura en su estado original, no es realidad montada.

Como las fotografías, las etnografías escritas también son objetos. No son recortes o extensiones del mundo, son elaboraciones que se tienen, se usan, se pierden: transforman el mundo. Las fotografías y los libros son objetos; se poseen, tienen funciones sociales más allá de su contenido. En *El sistema de los objetos*, Baudrillard apunta que el reloj de pulsera nos dice la hora, se *usa*; pero como objeto también se *posee*, y con el reloj se posee el tiempo.⁸⁰ Fotografíar algo es también poseerlo, apropiarse del espectro y su representación. Los objetos tienen, pues, dos funciones simultáneas. Las fotografías dicen cosas pero también se poseen, se comparten, se enmarcan y cuelgan, se envían por correo o se guardan entre las hojas de un libro. Se imprimen a la mitad de un recuento etnográfico para recordar o demostrar que de lo que se habla es real. Los libros se tienen y se prestan, se leen y discuten, se usan como prueba y como espejo. Los objetos se viven y el control de sus creadores se desvanece. Como representaciones, las fotografías y etnografías tienen consecuencias políticas (transforman el mundo). Como formas violentas de representación etnográfica (descripción de grupos sociales), revelan relaciones de poder asimétricas entre operador, espectador y espectro. La etnografía como descripción (como fotografía) es estática y parcial:

⁸⁰ “No es sólo el hecho de saber la hora, sino el hecho, a través de un objeto que es suyo, de ‘poseer’ la hora, de tenerla continuamente registrada para uno mismo. Se ha convertido en un alimento fundamental del civilizado: en una seguridad. El tiempo ya no está en la casa, en el corazón palpitante del reloj de pared o de repisa, sino que está siempre en el reloj de pulsera registrado con la misma satisfacción orgánica que la regularidad de una víscera (Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, trad. de F. González Aramburu, México, Siglo XXI, 1969, p. 108).

está enmarcada. No se puede decir todo sobre ningún tema, lugar o grupo de personas, ni tampoco se puede pensar que es la palabra final. Es, como la fotografía, una imagen de lo que *ya no es*.⁸¹

1. La descripción etnográfica muchas veces es estática. Como muestra el caso de Robert Orsi, las descripciones densas de creencias y prácticas son siempre inestables. Orsi llegó a Harlem con la intención de hacer una historia religiosa del barrio, pero no consiguió acceso al archivo de la capilla, así que decidió preguntar a la gente cómo era antes, en qué se creía y cómo se vivía. Después de estudiar por varios años la devoción de la comunidad italiana a Nuestra Señora del Carmen en Nueva York y publicar su recuento etnográfico,⁸² Orsi empezó a notar que cada año más jóvenes, hijos de inmigrantes, se estaban mudando fuera de Harlem hacia los suburbios. Hacía cuentas y veía cada vez menos devotos en la capilla de la calle 115. Para Orsi, la *fiesta* que se celebraba anualmente tenía sus días contados: iba a desaparecer. Y así lo escribió en su libro. Pero no contó con que, años después, la devoción a la Virgen del Carmen iba a resurgir y transformarse por la inmigración haitiana en la década de los años setenta. En su última visita, asistieron cientos de haitianos a la *fiesta*, que peregrinan desde Brooklyn en camión, coche, metro, algunos caminando. Escribe Orsi:

Todos los años en la *fiesta* —cada año— una mujer llamada Antoinette me busca. Ella es muy alta y usa su altura bien en estas ocasiones para mirarme desde arriba. ‘Entonces’, me dice con la cabeza agachada, ‘¡con que aquí estás!’ Su bolso enorme choca entre nosotros. Me estiro hacia arriba para saludarla de beso. Después Antoinette recorre la escena de la iglesia con su brazo —esto lo hace cada año— mostrando las multitudes, las carrozas y los carteles, los niños y niñas formados para la procesión, y los hombres jóvenes preparando los fuegos artificiales a la mitad de las calles. Se inclina sobre mí y, con su voz oscura y

⁸¹ “¿Por qué la fotografía eterniza precariamente todo lo que toca con su esencia que es un testimonio irrecusable de la existencia de la permanencia de una esencia instantánea: la de la presencia fugaz de alguien o algo que, en realidad, *ya no es*?” (Salvador Elizondo, *Cuaderno de escritura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 143. Cursivas son originales).

⁸² Robert A. Orsi, *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 2002.

sarcástica, me pregunta, cada año, ‘¿Así que piensas que la *fiesta* se está muriendo?’ [...] ‘Yo la veo bastante bien’, continúa ella, ‘y el próximo año el Padre dice que...’, Antoinette me reporta algún nuevo plan para la celebración anual.⁸³

Después de un largo día en la calle y en la iglesia, Antoinette le preguntó: “Entonces, ¿cuándo vas a quitar eso del libro?” Ella sabe que la representación importa; se lee y, si se da por olvidada, tal vez la gente deje de ir a la capilla. Después de imprimirse, el texto no admite cambios o intervenciones. Habría que corregir o agregar, como lo hizo Orsi, un prefacio o anexo con descripciones actualizadas: fotos recientes. Se puede describir una fotografía, un rostro, una casa; pero las formas de vida son contingentes, su significado está en disputa y generalmente se elabora en otro momento a partir del recuerdo, notas, intereses, ambiciones. “Describir” una forma de vida es un acto de violencia.

2. La representación etnográfica es parcial. Nancy Scheper-Hughes regresó a Irlanda 25 años después de publicar su libro *Saints, Scholars and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland* (1979), un clásico inmediato en la antropología médica en Estados Unidos, que recibió el Margaret Mead Award al año siguiente. Durante su trabajo de campo, conoció la vida íntima de una familia que la recibió sin pedir nada a cambio, simplemente accedieron por una carta en la que decían ser “buenos católicos”. La antropóloga compartió con ellos momentos y cervezas, años que ella recordaba con cariño. Esperaba que la recibieran con el ánimo con el que se despidió, con los brazos y puertas abiertas. Pero llegó a un lugar cambiado, un ambiente poco amigable. “Bueno, lamento decírtelo, Nancy, pero no eres bienvenida”, le dijo Martin cuando la vio en la puerta de su casa, “No, no lo eres”.⁸⁴

Los habitantes del pequeño pueblo de “Ballybran”, en donde vivieron Scheper-Hughes y su familia dos décadas antes, habían leído su trabajo y, como era de esperarse, estaban molestos. Aunque cambió los nombres de las personas y lugares que aparecen en el libro, para ellos fue fácil identificar de

⁸³ *Ibid.*, p. xxix s.

⁸⁴ Nancy Scheper-Hughes, “Ire in Ireland”, *Ethnography*, 1 (2000), pp. 117-140.

quién se trataba: todos sabían quién era “Martin”, quiénes eran sus padres y hermanos. Todos sabían que su padre había escogido a su hermano menor sobre él para irse del país y que Martin se quedara a cuidarlos, por “sus capacidades”. Los secretos que reveló el libro no sólo eran fuente de broma y humillación, causaron conflictos locales y familiares. La explicación de por qué las familias sobajan al hijo más joven (o al más lento según el caso) fue algo difícil de leer para ellos. Aine, la hermana mayor de Martin, le preguntó a la antropóloga,

¿Quién te dio esa autoridad? No eras la gran cosa cuando tú y tu familia vinieron a vivir en nuestro bungalow. Apenas podías controlar a tus propios hijos. ¿Por qué no te vas a tu casa y escribes sobre tus propios problemas? Dios sabe que tienes suficientes allá, con niños en la escuela disparándose entre ellos y aviones norteamericanos bombardeando hospitales en Kosovo. ¿Por qué vienes a molestarnos a nosotros?⁸⁵

El pequeño enfrentamiento revela parte de la relación asimétrica de poder en el acto de representar. Escoger un lugar, un tema, un método, son decisiones políticas. “Admítelo”, le dijo Martin, “sólo escribiste un libro para complacerte y por tu cuenta. Abusaste de nosotros, niña, abusaste de nosotros. ¿Y a eso que haces lo llamas ciencia?”. Antes de que Scheper-Hughes pudiera decir algo, respondió: “una ciencia, seguro, la *ciencia del escándalo*”.⁸⁶ La frase es acertada y reveladora: Martin y su familia aceptaron a la antropóloga (con esposo e hijos) cuando nadie más lo hizo, vivió con ellos por meses para responder las preguntas que trajo con ella sobre la locura en Irlanda. La imagen no era para ellos.

Los primeros críticos del libro pusieron en duda la existencia de “Ballybran”; después de todo, el nombre era un invento de la autora. Un reportero del *Irish Times* emprendió la búsqueda del pueblo ya mítico en 1980 y lo encontró; habló con la gente del bar y algunos se acordaban de Scheper-Hughes. El texto antropológico no es, pues, una intervención en un debate abstracto, cerrado, sino representaciones

⁸⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁶ *Ídem.* (Cursivas son mías.)

parciales —imágenes y objetos— con significados inestables y usos fuera del control de quien los escribe; cambian el espacio público y transforman relaciones sociales. La etnografía es, como la fotografía, una actividad intrusiva que desborda la forma representación parcial que produce:

Seguro, nadie es perfecto, nadie es un santo. Todos tenemos nuestras debilidades. Pero nunca escribiste sobre nuestras fortalezas. Nunca dijiste lo hermoso y seguro que es nuestro pueblo. Nunca escribiste sobre el vasto barrido de ojo que el pueblo ofrece sobre el mar y hasta Conor Pass. Nunca dijiste nada sobre nuestros excelentes músicos o poetas, y nuestros bailarines que se mueven por el aire con la gracia de un hilo de seda. Y ya no somos un remanso como antes. Hay mucha gente educada entre nosotros. Escribiste de nuestros problemas, está bien, pero no de nuestras fortalezas. ¿Qué hay sobre la amistad entre vecinos? ¿Qué de nuestro amor por Irlanda y nuestro orgulloso trabajo por defenderla?

Cuando Scheper-Hughes trató de defenderse, Martin la interrumpió tajante: “Mira, niña, el hecho es que simplemente *no nos diste crédito*”.⁸⁷ Todo eso quedaba fuera del alcance de la investigación: no eran el tema, la razón del trabajo etnográfico. Desde luego, hubiera sido imposible incluirlo todo en su monografía y nadie abogaría por una representación “total”. Escoger un tema, un lugar, es una decisión política que hay que incluir en el método y la representación. La imagen no era para ellos, era para nosotros.

El cine: la redención de la realidad

En su *Theory of Film*, Kracauer afirmaba que el cine es una extensión de la fotografía. Como registro inmediato de la realidad, la proyección continua de fotografías creaba una imagen del mundo en movimiento: la redención de la realidad. Según Kracauer, las propiedades básicas del cine son idénticas a las de la fotografía: “En otras palabras, el cine está particularmente equipado para registrar y revelar la realidad física y, por lo tanto, gravita a su alrededor”.⁸⁸ La fantasía de reproducir visualmente la realidad *tal*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁸ S. Kracauer, *op. cit.*, p. 28.

qual es encontró el medio perfecto con la invención del cinematógrafo: una fotografía en movimiento. La celebración del “realismo” inherente de la fotografía se intensificó con el cine. Aunque es mucho más compleja, la historia del cine suele contarse, primero, como una sucesión de desarrollos técnicos —desde la “persistencia retinaria”, el zoótropo hasta la fotografía— para la creación del cinematógrafo en 1892, y después con un cisma legendario entre dos tendencias: el realismo de Lumière y la imaginación de Méliès.⁸⁹

Louis Lumière era un fotógrafo hábil. Su padre tenía un pequeño estudio fotográfico en Besançon y fue ahí donde él y su hermano, Auguste, aprendieron el oficio. El 22 de marzo de 1895 proyectaron su primera película, *La sortie des usines*: la salida de los trabajadores de la fábrica de placas fotográficas que manejaba su padre. Se abren las puertas. Mujeres con vestidos largos y hombres con traje y sombrero caminan hacia la cámara, atraviesan la puerta y después se desvían, algunas corriendo. Se atraviesa un perro que después regresa. Sale una carroza tirada por dos caballos. El portero cierra las puertas.

Sus películas posteriores como *Le déjeuner de bébé* (1895) y *La partie d'écarté* (1895) reflejan los impulsos del fotógrafo *amateur* por documentar el ocio familiar y escenas comunes. En plano americano, un hombre con bigote da de desayunar a un bebé vestido de blanco mientras su madre toma café. El primer esfuerzo narrativo en el cine de Lumière fue con *L'arroseur arrosé* (1896), que se considera la obra fundacional de la comedia en el cine. Un jardinero riega sus plantas con tranquilidad, hasta que un joven llega y, como travesura, pisa la manguera. El jardinero se pregunta por qué dejó de salir el agua, se asoma a la manguera y el niño levanta el pie y el agua le quita el sombrero. El jardinero lo persigue y lo acerca para mojarlo. Es el arquetipo de la comedia y el inicio del cine como medio narrativo. “Tú piensas que el chorro de agua te va a dar a ti también y por instinto te echas para atrás”.⁹⁰

⁸⁹ Véase Georges Sadoul, *Historia del cine mundial: desde los orígenes hasta nuestros días*, trad. de F. Torner, Madrid, Siglo XXI, 1972, pp. 5-34.

⁹⁰ Maxim Gorki, “You Don’t Believe Your Eyes”, *World Film News*, 12 (1938), p. 16, cit. por S. Kracauer, *op. cit.*, p. 31.

Pero según Kracauer y Sadoul, la aportación de Lumière residía en el realismo, la espontaneidad de sus obras: “Las películas de Lumière contenían innovación pura, comparadas con el repertorio de zoótrofos o las cajas de sorpresas de Edison: mostraban la vida cotidiana como las fotografías”.⁹¹ Lo característico de las películas de Lumière no era entonces su cualidad narrativa —no le interesaba contar historias— sino mostrar el mundo como está. *L’arrivée d’un train* (su película más conocida) es eso: un espacio público, una escena cotidiana, una toma fija. Las personas no saben lo que es el aparato mecánico que está ahí presente y actúan con cierta normalidad. Otra vez el interés por las multitudes urbanas, la espontaneidad, lo incontrolable de la vida cotidiana: documentar. “Atrapar a la naturaleza en el acto”.⁹²

La historia de Lumière se suele contrastar con la de Georges Méliès, cineasta nacido en París en 1861 que se considera el fundador del cine como medio artístico. Méliès inició también mostrando escenas más o menos comunes, algunas dramatizadas. Su contribución fue “sustituir la ilusión montada por la realidad no montada, y creó tramas para incidentes de la vida diaria”.⁹³ Como describe Sadoul,

Después de dieciocho meses, la muchedumbre empieza a alejarse del cinematógrafo. La fórmula, puramente demostrativa, de las fotografías animadas que duraban un minuto, y cuyo arte se limitaba a la elección del tema, al encuadre y la iluminación, había llevado al cine a un callejón sin salida. Para salir de él, el film debía aprender a *contar una historia*, empleando los recursos de un arte vecino: el teatro. Es lo que hizo Georges Méliès.⁹⁴

Según esta forma de contar la historia del cine, la estrategia de Méliès tuvo éxito; borró los límites de la representación “realista” para incluir ficción y fantasía. A diferencia de *L’arrivée d’un train*, sus películas más famosas *Voyage à travers l’impossible* (1904) y *Le voyage dans la lune* (1902) no registran escenas espontáneas o espacios públicos: son representaciones planeadas para contar una historia.

⁹¹ S. Kracauer, *op. cit.*, p. 30.

⁹² *Ibid.*, p. 31.

⁹³ *Ibid.*, p. 32.

⁹⁴ G. Sadoul, *op. cit.*, p. 21.

Desarrolló y exploró las posibilidades del medio para crear recursos narrativos cinematográficos (máscaras, exposiciones múltiples, superposiciones, escenografías, *time-lapse*, pintado a mano): la creación de la ilusión cinematográfica que, para muchos críticos, deterioraba la capacidad inigualable del cine para mostrar la realidad. “Sin descontar su sentido cinematográfico, Méliès siguió siendo el director de teatro que había sido. Usó la fotografía en un espíritu prefotográfico —para la reproducción de un universo de papel maché inspirado en tradiciones escénicas”.⁹⁵ Para Méliès, el cine fue una herramienta para contar historias en el formato escénico tradicional. Eran obras de teatro reproducibles, con mejores efectos y recursos narrativos; eran más obras filmadas que cine dramático.

La historia del cine como cisma entre dos tendencias —realismo y ficción— me interesa por la pretensión de que es posible hacer una distinción entre las dos categorías. Hay tres versiones de *La sortie des usines*, en las que cambia la vestimenta, el número de caballos que aparecen y la época del año en que se filmó. La versión más conocida tiene un principio y un final: se abren y se cierran las puertas de la fábrica. *L'arrivée d'un train* era el modelo de representación inmediata del mundo: la redención de la realidad. Pero también contaba una historia, la llegada de un tren. Nadie asoció la famosa llegada de un tren, la toma de un punto fijo en una calle como “teatro fílmico”, a pesar de que era una sola toma, fija y continua. Siempre se concibió como algo distinto, no era realidad montada.

Pero las obras de Lumière y Méliès coinciden en eso: son narraciones, cuentan historias, apoyados del poder del cine como forma de representación. La distinción no se puede hacer a partir de la técnica o los recursos narrativos, se hace mediante la interpretación en relación con el entorno social: es una cuestión empírica. *L'arrivée d'un train* es “realista” porque las personas que la vieron se han bajado de un tren, han visto uno llegar, pero la agencia del camarógrafo está ahí. Llegó con anticipación, alistó la cámara, apuntó en la dirección de las vías y esperó a que llegara el tren. Igual que las obras de Méliès,

⁹⁵ S. Kracauer, *op. cit.*, p. 33.

cuentan historias, son narraciones. La idea de la fotografía que esboqué arriba sigue presente en los primeros años del cine: la cámara reproduce, pasiva y sin mediación, el mundo de lo visible. Cada quien la usa como quiere. Pero a ninguno de los dos se les ocurrió mover la cámara.

El cine incorpora una dimensión inalienable de la experiencia del mundo: el tiempo. El movimiento de las imágenes transcurre igual que la vida del espectador, en el mismo plano. Pero no era el movimiento de la imagen lo que haría del cine una forma de representación única, sino el movimiento de la cámara. El cine se puede distinguir de la fotografía como forma de representación de la realidad física en dos sentidos: incorpora la proyección temporal de la realidad (avanza) y lo hace con ayuda de técnicas cinemáticas: el montaje y el movimiento del punto de vista.

Mover la cámara hace que la imagen se desborde del marco de la fotografía o la pintura. Supone que hay otros espacios, otros mundos y puntos de vista, que la cámara no está revelando —pero podría. Transforma el espacio fuera de la pantalla en un lugar que no observa la cámara pero da fe de su existencia. Como escribió André Bazin,

Los límites de la pantalla no son, como el vocabulario técnico suele sugerir, el *cuadro* de la imagen. Son los bordes de un recorte que muestra sólo una porción de la realidad. El cuadro de la pintura polariza el espacio en dirección a su interior. Al contrario, lo que la pantalla nos muestra parece ser una prolongación indefinida hacia el universo. El cuadro es centrípeto, la pantalla es *centrífuga*.⁹⁶

La expresividad de la cámara no se agota en la posibilidad de moverse y mantener el flujo continuo de imágenes, también se pueden proyectar otros puntos de vista, momentos, escenas mediante la manipulación deliberada de las imágenes: el montaje. Es una técnica cinemática que sirve para establecer una sucesión discontinua de tomas —cortes— para elaborar una estructura narrativa. La fotografía fija no requiere un arreglo para tener sentido (dejando de lado su sentido como objeto, no es lo mismo una foto

⁹⁶ André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma?*, París, Cerf, 1960, p. 128. (Cursivas son mías.)

en el buró que en un museo o en un expediente policiaco, tienen funciones distintas y, por lo tanto, sentidos distintos. Pero considerando la foto como objeto, no requiere de otros objetos para ser una fotografía); en el cine, cada arreglo ofrece una nueva posibilidad de contar una historia.

El montaje y el movimiento de la cámara son técnicas cinematográficas que juntas rompen deliberadamente el “efecto de lo real” del cine, sin destruir su capacidad narrativa. Reflejan una manipulación intencional del medio cinematográfico. Según Ismail Xavier, el salto brusco de una imagen a otra, el corte,

es un momento que puede poner en jaque la ‘semejanza’ de la representación frente al mundo visible y, más decisivamente todavía, es el momento de colapso de la ‘objetividad’ contenida en la indicialidad de la imagen. Cada imagen en particular fue impresa en la película como consecuencia de un proceso físico ‘objetivo’, pero la yuxtaposición de dos imágenes es el resultado de una intervención innegablemente humana y, en principio, no indica nada más que un acto de manipulación.⁹⁷

El montaje es, pues, la pérdida de la inocencia: no es el mundo sino una visión parcial, manipulada. Se crea una ilusión de continuidad en la percepción de espacio y tiempo; se establecen relaciones entre dos imágenes yuxtapuestas con cortes flagrantes. La combinación de imágenes se hace de manera que los hechos narrados parecen transcurrir, es un universo en movimiento, del cual se muestran los momentos decisivos a partir del criterio del operador. Y eso no demerita su contribución como estructura narrativa: es una ilusión, pero *dice* algo. “La ilusión puede ser sensorial sin ser epistémica —no es necesario engañarse para tomar lo que se ve como la realidad”.⁹⁸ La espectadora de una película está consciente de que lo que está viendo no es real, pero ella participa voluntariamente en la experiencia de la ilusión: hay un placer

⁹⁷ Ismail Xavier, *El discurso cinematográfico. La opacidad y la transparencia*, trad. de Mario Cámara, Manantial, Buenos Aires, 2008, p. 33.

⁹⁸ Brigitte Peucker, *The Material Image: Art and the Real in Film*, Stanford, University Press, 2007, p. 8.

estético y una forma de conocimiento.⁹⁹ El montaje hace evidente que la representación es parcial, incompleta, y que es una elaboración humana: es como el barrido del pincel, el salpicado. Ya no se trata de una reproducción automática de la realidad —la agencia regresa de la cámara al operador.

El montaje y el movimiento de la cámara como técnicas cinematográficas no son sólo formas de mostrar; cargan de sentido: *significan*. Un *close-up*, por ejemplo, a las manos inquietas en un interrogatorio narran algo por eso, por estar inquietas, por no mostrar nada más. La decisión cinematográfica de enseñar sólo las manos es, desde luego, un recurso narrativo: el marco corta los brazos, pero los brazos suponen la existencia de un cuerpo y por lo tanto de un personaje. Pero además del orden, el montaje, el *close-up* — igual que una toma aérea— puede revelar aspectos de la realidad inalcanzables para el ojo humano: una arruga en la cara, labios partidos, cicatrices, u otras formas que al presentarse por varios segundos se vuelven figuras abstractas que dicen algo, contribuyen a la narración.

La cámara no es sólo un medio; tampoco es solamente un punto de vista (“cámara subjetiva” o narración en primera persona). La cámara *piensa*. Su movimiento dice cosas, es un personaje: alejarse, acercarse, distraerse, dice cosas que no contribuyen directamente a la narración o representación de “los hechos”, sino a la experiencia sensorial de narrarlos. En *Marnie* (1964) de Alfred Hitchcock, Mark Rutland (Sean Connery) chantajea a Marnie (Tippi Hedren) para casarse con él después de descubrirla robando de su empresa; es cleptómana. En su crucero de luna de miel, ella rechaza sus acercamientos sexuales, admite que no puede ser “tocada por un hombre” hasta que, en una escena, Mark pierde la paciencia y la viola —aunque no lo vemos. La cámara corta de la cara seria, rígida, de Marnie a los ojos de cazador de Mark. Otra vez. Ahora se desplaza de la cara de Marnie por el tapiz del cuarto, la cortina, y se

⁹⁹ Después de la invención del montaje, “Ya está presente *a priori* como una condición inherente a cualquier experiencia del espectador frente a un filme: el público es consciente de que se trata de un conjunto de planos reunidos para alcanzar determinado fin; por lo tanto, siempre presupone y busca un sentido en todos los filmes ofrecidos a su percepción” (I. Xavier, *op. cit.*, p. 73).

fija en la vista al océano que ofrece la pequeña ventana circular del cuarto. El agua, la calma, el marco de la ventana, la música: todo indica que no hay salida. El movimiento de la cámara no sólo muestra lo que sucedió, incluso voltea hacia otro lado, pero ese movimiento dice algo, es parte de la forma de contar la historia y de la posición del operador. El montaje y la cámara (su movimiento) son personajes, recursos narrativos, manipulaciones evidentes.

El cine no se liberó de la representación estática de la fotografía por incorporar la proyección temporal a la imagen, por darle “vida”, sino por romper con la ilusión de mostrar la realidad sin mediaciones. La fotografía *describe*, el cine *narra*.

Desde la alcantarilla: etnografía cinematográfica

Es un lugar común decir que escribir es una forma de tomar fotografías. La palabra fotografía significa, literalmente, “escribir con luz”; revela una preocupación por controlar tiempo y espacio. En una fotografía, la placa o el negativo son como páginas en blanco que, al abrir el obturador por un tiempo determinado, se pintan con la luz exterior; su contenido está limitado al mundo físico. En un texto se pueden proyectar imágenes de paisajes, marchas, carreras de coches, así como escenas interiores, partes del mundo inalcanzables para la fotografía. En su *Autobiografía precoz*, Salvador Elizondo decía que escribir es, en realidad, un acto fotográfico. “Al final de cuentas, como escritor, me he convertido en fotógrafo; impresiono ciertas placas con el aspecto de esa interioridad y las distribuyo entre los aficionados anónimos. Mi búsqueda se encamina, tal vez, a conseguir una impresión extremadamente fiel de ese recinto que a todos, por principio, está vedado”.¹⁰⁰ La fotografía es el retrato de un instante, una representación estable de un momento efímero: es como escribir.

Escribo. Escribo que escribo. Mentalmente me veo escribir que escribo y también puedo verme ver que escribo. Me recuerdo escribiendo ya y también viéndome

¹⁰⁰ Salvador Elizondo, *Autobiografía precoz*, México, Aldus, 2000, p. 29.

que escribía. Y me veo recordando que me veo escribir y me recuerdo viéndome recordar que escribía y escribo viéndome escribir que recuerdo haberme visto que me veía escribir que recordaba haberme visto escribir que escribía y que escribía que escribo que escribía. También puedo imaginarme escribiendo que había escrito que me imaginaba escribiendo que me veo escribir que escribo.¹⁰¹

Pero escribir no es fotografiar; ofrece posibilidades que son inalcanzables para la representación fotográfica. En ese fragmento de *El grafógrafo*, la representación de tiempo y espacio colapsan en un párrafo: no se describe una escena, se narra un instante. Con las palabras se puede eludir con cierta facilidad la pretensión inherente a la objetividad y densidad de la fotografía. Como decía Tomás Segovia, una imagen podrá decir más de mil palabras: pero *eso*, que la imagen dice algo, “no se puede decir con imágenes”: hay que decirlo con palabras.¹⁰² Las relaciones entre escritura y representación visual son ambivalentes, por lo que el lenguaje se puede presentar como un obstáculo para crear y difundir conocimiento.

Como mencioné arriba, la idea de la fotografía subyace en las pretensiones de realismo del proyecto etnográfico: es cacería y representación, pero generalmente sólo se toma en cuenta lo segundo (la foto). La imagen (descripción) es creíble para una audiencia y violenta para otras. La autoridad etnográfica va más allá del contenido de los textos que produce; es una construcción social que se apoya en las prácticas, creencias e ideas asociadas al libro y la representación textual en Occidente, el entramado institucional en el que se articulan.¹⁰³ El etnógrafo “lee” el mundo y después escribe, representa. Según Geertz: “La cultura de un pueblo es un ensamble de textos, ellos mismos ensamblados, que el antropólogo se esfuerza por leer sobre los hombros de aquellos a quien pertenece”.¹⁰⁴ A partir de estas experiencias, se inventa un “autor” general —que debería llamarse compilador— que ordena los pedazos de una realidad

¹⁰¹ Salvador Elizondo, *El grafógrafo*, México, Joaquín Mortiz, 1972, p. 9.

¹⁰² Fernando Serrano Migallón, *Señas de identidad. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua*, México D.F., UNAM-Academia Mexicana de la Lengua, 2007, p. 29.

¹⁰³ James Clifford, “On Ethnographic Authority”, en su libro *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

¹⁰⁴ C. Geertz, *op. cit.*, p. 452.

fragmentada para presentarlos con una unidad ficticia, creada.¹⁰⁵ La cultura como “texto” se lee y se interpreta, es estable, implica una *mirada*, una distancia para entender y ver desde afuera; tiene coherencia, sentido, jerarquía: hay una gramática. Es una forma de adjudicar orden a una realidad compleja y, en realidad, poco ordenada.

Como se sabe, las ciencias sociales parten de la selectividad. No hay “hechos” relevantes por naturaleza, sino que con base en esquemas teóricos, intuiciones o criterios políticos, el investigador se concentra en los aspectos del mundo que considera pertinentes. Los “hechos” se construyen: su significado y pertinencia se establecen a partir de la autoridad (poder), y cambian con el tiempo.¹⁰⁶ Pero la simplicidad en la representación es un requisito de una idea de la ciencia, en la que toda explicación, hipótesis, o relación entre variables necesita una elaboración ideal, para centrarse en lo esencial. Según Escalante, “esa manera de simplificar la necesita, no el conocimiento científico, sino una de las formas posibles de conocimiento científico, la que aspira a tener esa clase de nexos de validez universal”.¹⁰⁷ Una antropología que aspira a ser una ciencia social objetiva, verificable, requiere modelos de representación adecuados. Como dijo Geertz,

Nunca me impresionó el argumento de que, debido a que la objetividad completa es imposible en estos asunto (como en efecto lo es), uno bien podría dar rienda suelta a sus sentimientos. Como señaló Robert Solow, eso es como decir que, como un ambiente perfectamente ascético es imposible, bien podrían practicarse operaciones quirúrgicas en una alcantarilla.¹⁰⁸

¹⁰⁵ “Empezamos con nuestra interpretación de lo que nuestros informantes son o piensan que son y luego las sistematizamos. [...] En suma, los escritos antropológicos son interpretaciones, y por añadidura son de segundo y tercer orden. (Por definición, sólo un ‘nativo’ hace interpretaciones de primer orden: es *su* cultura). De manera que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo “hecho”, algo “formado”, “compuesto” —el significado original de *fictio*—, no que sean falsas, no basada en hechos, o experimentos mentales de ‘como si’” (*ibid.*, p. 15).

¹⁰⁶ Para citar una formulación conocida: “El historiador es necesariamente selectivo. La creencia en un núcleo de hechos históricos que existen de manera objetiva e independiente de la interpretación del historiador es una falacia absurda, pero muy difícil de erradicar” (E. H. Carr, *What is History?*, Harmondsworth, Penguin Books, 1965, p. 12).

¹⁰⁷ Fernando Escalante Gonzalbo, *Se supone que es ciencia*, México, El Colegio de México, 2016, p. 64.

¹⁰⁸ C. Geertz, *op. cit.*, p. 30.

Más allá de la obviedad de que todo texto es una elaboración humana, son “ficciones” y es imposible presentar un recuento completamente objetivo, me interesa ensayar desde la alcantarilla. Abandonar el imaginario de un cuarto esterilizado, una mirada ascética, personas con guantes y batas: limpieza. Experimentar con otras formas de incorporar la experiencia de la violencia etnográfica en su forma de representación; hacer del estilo de la escritura un componente que revele los supuestos políticos de la representación: que la forma sea parte del fondo.

La idea no es nueva. Desde luego, la preocupación por el lenguaje es un tema que permeó las corrientes filosóficas, literarias, periodísticas y artísticas del siglo XX. En las ciencias sociales, esta preocupación se reflejó en varias publicaciones durante las décadas de los años setenta y ochenta. Por mencionar dos ejemplos, James Clifford y George Marcus publicaron *Writing Culture* y Johannes Fabian publicó *Time and the Other*.¹⁰⁹ Cómo se escribe la experiencia etnográfica, cómo pasa de las notas al texto unificado, coherente, ordenado, se puso en el centro de la discusión. “Procesos literarios —metáfora, figuración, narrativa— afectan las maneras en las que se registran fenómenos culturales, desde las primeras ‘observaciones’ en el cuaderno al libro completado, hasta las formas en que estas configuraciones ‘tienen sentido’ en determinados actos de leer”.¹¹⁰ En ese capítulo, Clifford sostenía que llamar una etnografía “ficción” puede ser perturbador. Pero la palabra en su sentido amplio no significa algo falso u opuesto a la verdad; sugiere la parcialidad de las verdades históricas o culturales. Como argumentaba Geertz, es algo “hecho” o “elaborado”, la palabra viene del latín *ingere*. Es importante conservar el significado de hacer, pero también el de inventar, fingir. Las etnografías son sistemas o economías de la verdad: administran,

¹⁰⁹ James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986; Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

¹¹⁰ James Clifford, “Introduction: Partial Truths”, en J. Clifford y G. Marcus, *op. cit.*, p. 5.

simplifican, omiten, para “traducir” una cultura, son representaciones. “El poder y la historia trabajan a través de ellas, en formas que los autores no pueden controlar completamente”.¹¹¹

Así se puede analizar que en *The Nuer* de Evans-Pritchard, por ejemplo, el uso de la segunda persona “acerca al lector y al nativo en participación textual”.¹¹² Cambiar entre diferentes voces y narradores tiene implicaciones políticas y epistemológicas: como la cámara, el movimiento es un personaje, dice cosas. Acercarse, alejarse, desplazarse de una palabra a una actividad concreta (como robar ganado) tiene una función narrativa y revela posiciones políticas, asimetrías de poder y criterios de representación del autor. “Si le preguntas a un nuer en un campo de ganado cuáles son las mejores y las peores vacas de la manada te lo dirá de inmediato”.¹¹³ Estás ahí, con él, preguntando cosas en el campo. Todo uso del *yo* presupone un *tú*, un *ellos* y un *nosotros*: construye marcos de referencia y posiciones políticas.

Incluso el tiempo que se utiliza para conjugar los verbos en la representación etnográfica tiene consecuencias políticas y epistemológicas. Como muestra Johannes Fabian, usar el presente en el discurso etnográfico oculta las contradicciones, la improvisación, las rupturas y sobresaltos de la vida social. Las cosas están pasando —y seguirán pasando— porque la cultura, entendida como un “sistema” coherente de reglas de comportamiento y significados que el etnógrafo busca revelar, es estática.¹¹⁴

Esos libros no fueron la causa de este desplazamiento, sino un reflejo de un entorno cultural más amplio, un síntoma por la preocupación por el lenguaje, la descentralización de la autoridad etnográfica, la carga política de la representación, la poética como forma de conocimiento. La antropología ya no habla con autoridad indiscutible en nombre de nadie: cualquier grupo ahora es susceptible de estudiarse, todos tienen voz, la distancia se construye. Es posible desmontar el discurso etnográfico y revelar la violencia que

¹¹¹ *Ibid.*, p. 7.

¹¹² J. Clifford, “On Ethnographic Authority”, p. 33.

¹¹³ E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, University Press, 1940, p. 22.

¹¹⁴ J. Fabian, *op. cit.*, p.

implican la cacería y la representación. La aparición de los diarios de Malinowski en 1967 fue uno de los puntos de inflexión que llevaron a esta coyuntura intelectual en la antropología (no que los haya escrito, sino que se publicaron). Uno de ellos, escrito en dos períodos entre 1914-1915 y 1917-1918, se titula *A Diary in the Strict Sense of the Term*.¹¹⁵ El título refleja parte de la polémica previa a su publicación. Es un diario personal, no un cuaderno de campo, y no se debería tomar en cuenta como parte de su trabajo profesional. En el diario, el arquetipo del etnógrafo como persona tolerante, de mente abierta, lleno de simpatía y generosidad se desbarata; en su lugar se encuentra un hombre ansioso, quejumbroso, intolerante, que está en un continente pero vive pensando en otro, sólo le interesa su futuro y no siente la menor simpatía por las personas con las que vivió en esos años: “Aversión general por los negros, por la monotonía —me siento encerrado”.¹¹⁶

En su reseña de los diarios, Geertz escribió que el valor del “ejemplo vergonzoso” de Malinowski reside en que, sea como fuere, odiando su vida, quejándose y sufriendo, fue capaz de conseguir el suficiente material para hacer su descripción. “La relación entre un antropólogo y las personas que estudia es inevitablemente asimétrica, radicalmente”.¹¹⁷ Pero no es el proceso —la cacería— lo que Geertz destaca de su obra, sino el resultado: anularse para conseguir la fotografía.

Su logro fue compilar un registro fehaciente, verosímil, y conmovedor de una forma de vida primitiva, contra todo pronóstico que hubieran arrollado a cualquier otro. Pues si los trobriandeses son “malditos negros” en su diario privado, en su trabajo etnográfico son, a través de una misteriosa transformación traída por la ciencia, de los nativos más inteligentes, dignificados, y conscientes de toda la literatura antropológica: hombres, Malinowski siempre insiste, como tú o como yo.¹¹⁸

¹¹⁵ Bronsilaw Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, trad. de N. Guterman, Londres, Athlone Press, 1967.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 162.

¹¹⁷ Clifford Geertz, “On Malinowski”, en su libro *Life among the Anthros and Other Essays*, Princeton, University Press, 2010, p. 17.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.

La obra de Malinowski se mira y se entiende diferente si se piensa con el diario. El enojo, la frustración, extrañar, desear, hartarse, resignarse, volver a empezar, sobornar: todo es parte de la cacería y es, como en la fotografía, el contexto lo que determina el contenido de la obra y su forma de representación. Imaginar una edición conjunta del trabajo de campo y los diarios, el trabajo etnográfico y la trayectoria personal, fragmentos de las novelas que leía y las cartas que escribía, un *montaje* de la experiencia etnográfica hubiera sido un escándalo, pero no un disparate.

El argumento es que, si la representación etnográfica se concibió y continúa inscrita en la idea de la fotografía como descripción, se puede pasar a modos de representación cinematográfica para moverse hacia la narración: abandonar la noción de que la etnografía es siempre un esfuerzo de traducción y proyectar una visión fragmentada, centrífuga, deliberadamente parcial, de la experiencia etnográfica: mover la cámara, prestar la cámara, hacer cortes, incluir otras voces y otras imágenes. Mediante el montaje y el movimiento de cámara como recursos literarios se puede ensayar hacia una etnografía cinematográfica, una narración dinámica que deja cabos sueltos, callejones sin salida, historias parciales e impresiones no objetivas. Como el cine, renunciar a la pretensión de presentar la realidad tal como es y acercarnos a la convención de experimentar el recuento etnográfico como estética y como forma de conocimiento.

Las culturas no son objetos, prácticas, teatros, o textos: se construyen mediante la poética y la política —palabras y poder. Son *vozes*, no imágenes. En ese sentido, el discurso etnográfico utiliza recursos distintos a los de los lenguajes económico o financiero. Cada uno tiene su forma de representar la realidad —la suya— y tienen implicaciones políticas: reflejan relaciones de poder, supuestos epistemológicos y posiciones políticas. No hay cosa como un texto sin estilo. ¿Quién escribe? ¿Quién habla? ¿dónde, cuándo, con quién? ¿con qué restricciones institucionales?

Hasta aquí se quedaron esos libros que pusieron en el centro la forma de representación en las ciencias sociales. Hoy algunos parecen arrepentidos de la confianza que tenían, la historia los rebasó.

Después de todo, era una exageración aspirar a una ciencia desde la alcantarilla. En un ensayo conmemorando los 25 años de la publicación de *Writing Culture*, James Clifford dijo que el libro no era más que un reflejo del momento histórico, producto de su tiempo, pero nada original. “Lo mejor que puedes esperar es adelantarte seis meses al *zeitgeist*”.¹¹⁹ Como le había pasado a su maestro Raymond Firth, Clifford lee sus escritos pasados y los siente lejanos, históricos. “Mi propia escritura nunca escapó la pretensión liberal de ‘abrir espacios’ para perspectivas marginales”.¹²⁰ Fue un libro de su tiempo hecho por personas de su tiempo.

Pero hoy parece tan pertinente como lo era entonces. El entramado institucional del ámbito académico, la especialización continua de las disciplinas y el nuevo impulso de la economía como modelo para las ciencias sociales propiciaron un nuevo interés por marcar fronteras en las formas de conocer y representar el mundo. Uno de los valores centrales en el ámbito académico contemporáneo es el trabajo interdisciplinario. Se tiene la idea de que lo “interdisciplinario” consiste en combinar las aportaciones de varios ámbitos académicos en un proyecto de investigación: escoger un tema y juntar dos o tres ciencias para tratarlo. Pero se tiene también la noción —equivocada— de que es una forma de responder, cuando en realidad es una manera de preguntar. Más que tomar prestados autores y métodos de disciplinas distintas, se trata —como decía Barthes— de construir un objeto de estudio que no quepa en ninguna.

En los ámbitos de la sociología y la ciencia política, la interdisciplinariedad se ha vuelto un criterio primordial para orientar el trabajo académico. El uso de métodos mixtos es disfrutar lo mejor de los dos mundos: información detallada, obtenida de primera mano mediante métodos cualitativos, con la validez externa que permiten los métodos cuantitativos —inductivo y deductivo al mismo tiempo: una “productividad complementaria”. Pero en la práctica esta aproximación al uso de métodos mixtos supone

¹¹⁹ James Clifford, “Feeling Historical”, *Cultural Anthropology*, 27 (2012), p. 419.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 421.

casi siempre una subordinación de lo cualitativo a una lógica de “n grande” (inherente al trabajo cuantitativo). Con base en métodos cuantitativos (muestras amplias y modelos formales), se formulan las hipótesis generalizables, ya no son leyes pero sí afirmaciones estadísticamente significativas. La aportación del trabajo cualitativo —incluido el trabajo etnográfico— se reduce entonces a “revelar los mecanismos” que explican la correlación, a corroborar respuestas dadas de antemano.¹²¹ De esta manera, se terminan utilizando la etnografía y los métodos interpretativos como instrumentos para satisfacer las miras objetivistas de la ciencia. Desde luego, no se trata de empantanarse en el debate interminable de métodos cualitativos contra cuantitativos. Solamente recordar que, antes que formas de responder, son maneras de preguntar, y cada pregunta requiere una forma de representación de acuerdo con sus alcances y limitaciones: borrar el contexto para decir algo más general, esbozar el contexto para decir algo concreto. La selección del método es también una decisión política.

En la antropología persiste la tentación de dar el salto de lo singular a lo global; partir de un evento para deducir toda una cultura. Como sostiene Alban Bensa, este salto “sólo puede llevarse a cabo al término de un trabajo de descontextualización que extrae de manera arbitraria los hechos sociales de sus circunstancias contingentes, respecto a los cuales, sin embargo, son indisociables”.¹²² Tratar de escribir algo más de lo que muestran las cosas y dicen las personas es responder a una pregunta de investigación sin producir conocimiento pertinente; se requiere añadir contexto, situar históricamente el diálogo y las escenas que se narran. Pero Bensa no propone una monografía *à tiroir* que lo abarque absolutamente todo, una representación total, sin omitir nada, sino un giro hacia la historia. Acompañar e incorporar el proceso histórico que configuró el entorno que se quiere describir.

¹²¹ Lisa Wedeen, *Peripheral Visions: Publics, Power, and Performance in Yemen*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, n. 34.

¹²² Alban Bensa, *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*, trad. de D. Rudy Hiller, Michoacán, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Cultura, 2016, p. 17.

Como el acto fotográfico, el conocimiento etnográfico está situado geográfica e históricamente, está inmerso en un entramado social complejo y contingente. La presencia del fotógrafo o etnógrafo altera la escena: algunos posan, otros se burlan, unos se ofenden. La fotografía o libro resultante se vuelven objetos con funciones sociales; no sólo son representaciones del mundo, son formas para transformarlo. La *etnografía cinematográfica*, que narra —no describe— experiencias parciales, inconclusas, personales, puede ser una forma alternativa de dar cuenta de todo eso de manera deliberada. El montaje, mover y prestar la cámara, pasar de cuadros a fotos y de fotos a conversaciones, son recursos literarios que permiten esbozar una realidad construida, fragmentada, ordenada desde el criterio de un compilador: se trata de matar al autor, desdibujar los límites de la representación, desmontar la autoridad etnográfica, cuestionar la relación entre el autor y su texto.¹²³ Abandonar la pretensión de representar totalidades y hacer explícita la selección.¹²⁴ Lo que escribe el etnógrafo casi siempre se basa en relaciones mantenidas o creadas con personas *reales* que observa, acompaña, interroga, huele, soborna, ayuda, perjudica, abraza. Sus experiencias, evaluaciones y opiniones influyen en las palabras y en los actos que decide construir como partes de un texto: no son voces aisladas, tienen nombre y apellido, miedos, aspiraciones, frustraciones, logros. Lo poco que alcanzamos a anotar en la libreta son *fragmentos* —se debería empezar por tratarlos como eso.

¹²³ Véase Roland Barthes, “The Death of the Author”, en David Richter (ed.) *The Critical Tradition: Classic Texts and Contemporary Trends*, Boston, Bedford Books, 2007, pp. 874-877; Michel Foucault, “What Is an Author”, en *Language, Counter-Memory, Practice*, pp. 113-138.

¹²⁴ “Si, en efecto, ningún paradigma organiza la letanía de una enumeración obsesiva y lineal de las cosas que se vieron o se escucharon durante el trabajo de campo, esto se debe a que, de manera implícita, se supone que el ‘material’ reunido de esta forma *representa*, en virtud de su grosor mismo, al conjunto de la sociedad estudiada” (A. Bensa, *op. cit.*, p. 35).

R. S. Moulinié

El pasado que me espera

*Prefiero narrar una mentira, a mentir,
y ser tenido por hombre de bien, que por sabio.*

TOMÁS MORO

PREFACIO

Yo no tengo poder alguno sobre ellos. Tampoco sobre estos textos y las representaciones que emerjan de su lectura. Pero no olvido que escribir es ordenar; es una relación de poder inadvertida. La organización de las letras es jerárquica, caprichosa, mas nunca arbitraria: yo decido las palabras (o por lo menos pretendo que lo hago) y el resto es una imagen. Aún así, mientras no haya lector que invoque sus significados, no son más que símbolos muertos, fragmentos sin sentido. Pasará el tiempo y el control —como todo— se irá desvaneciendo. Así es como algunos que escriben mantienen el espíritu pero otros, con los años, se terminan contradiciendo. Cada lectura es la reencarnación de una estructura.

Este libro es, como todos, una intersección: personas, libros, experiencias, conversaciones, películas, fotos, ideas, pinturas, miedos, sueños —los tuyos y los míos. Tus maestros y los míos. Porque nadie llega en blanco a ninguna lectura y casi ninguna está en blanco: nuestras biografías se complementan. Lo que escribo surge de la convicción de que, muchas veces, la mejor forma de decir algo que valga la pena es no diciéndolo; escribirlo sin deletrearlo: reflejar. El significado de lo que yo viví no se puede explicar, pero tal vez se pueda narrar y se pueda mostrar.

I

YO SÉ EL pasado que me espera. Conozco de memoria las historias que voy a contar, vieja y arrepentida, en algún rincón de Tlapa, en esa casa que construyó mi abuelo. Voy a estar cansada de vivir una vida que pudo ser otra, una vida en la que tuve que ser hombre. Porque quién iba a entender. Quién iba a escuchar mis cuentos de cómo Dios se equivocó conmigo y aún así lo perdoné, o de cómo perdí la cabeza pensando en qué le iba a decir a mi papá. De tantas vidas posibles, me tuvo que tocar la que más iba a doler: la de Arely Vázquez.

Estoy cansada de pedir, de rogar por un nuevo principio. Gritar sin que nadie te escuche, rezar a alguien que de seguro tiene cosas más importantes que hacer, se están volviendo mis vicios. Me tengo que ir, aunque se me rompa el corazón, porque éste es un país machista, apegado a la religión y a sus costumbres, y aquí todo va a ser más difícil. Lo peor es la gente que piensa que se me va a pasar, que ya después me van a gustar las mujeres, que son mis ganas de llevar la contra. Pero no es cierto. Yo no quiero desobedecer, quiero encajar; quiero casarme y tener hijos y llevar una vida como la de mis papás. No quiero una revolución, yo sólo quiero que me dejen en paz. La vida es lo que uno hace de ella, nadie me va a sacar del hoyo y el que se conforma con poquito no es más que un maricón.

TOCAN LA PUERTA gritando sus motivos y sus credenciales. La pareja dentro del departamento decide no responder de inmediato, tal vez por miedo a que sea una de esas redadas para buscar migrantes indocumentados. El esposo se acerca a la puerta y, sin abrirla, pregunta qué buscan. Los oficiales responden en inglés que tienen una orden judicial para pedir o forzar el desalojo. Desconcertados, los recién casados se miran con la esperanza de que alguno ofrezca una salida. Cuando él empieza a ponerse una camisa, ella ya sabe lo que el gesto indica: no hay otra salida.

Abren la puerta y se asoman para ver a dos oficiales blancos con un papelito en la mano. Los uniformados explican que hay un problema con el registro legal del departamento: está registrado como “cuarto de lavado” o “cochera” y no se ven coches ni lavadoras en el lugar. Nadie puede vivir aquí: tienen 5 minutos para desalojar.

Él cerró la puerta y la miró. No fue necesario tener esa conversación llena de angustia, de miedo, porque ya sabían en qué iba a acabar: por lo menos vienen por la casa y no por nosotros. Él se fue al cuarto por los celulares y sus cargadores. Tomó su cartera y abrió una cajita en el cajón de hasta arriba donde tenía dinero guardado; se puso dos collares y una chamarra. Abrió una maleta y metió lo que alcanzó: calzones, un reloj, la foto de su madre. De pronto se descubrió desamparado, extraviado. En ese momento todo le pareció absurdo —el desierto y la ambulancia, el trabajo en la construcción y los billetes, su otra familia en México. ¿Se había escapado de un infierno para esconderse en otro? Ella fue a juntar a los seis perritos; se puso dos anillos y agarró una estatua grande de un esqueleto blanco, descarnado, sentado en un trono, vestido con una túnica roja y dijo: “No me puedo ir sin mi Santa. Ella nunca me ha dejado, yo tampoco la voy a dejar”.

Reseñas

Andrew Chesnut, *Santa Muerte: la segadora segura*,
trad. de Gabriela Uranga, México D.F., Ariel, 2013, 219 pp.

La devoción a la Santa Muerte es controversial. Se adora a la Muerte (un símbolo y no a un santo tradicional), la Iglesia católica la rechaza, el gobierno mexicano destruye sus altares e impide su registro legal como asociación religiosa; está grabada en pistolas, rifles, veladoras, jabones, escapularios y playeras. Muchos devotos tienen su imagen tatuada y soplan humo de marihuana en la cara de sus figuras para “activarlas”. La Marina y Ejército estadounidenses consideran que es un movimiento peligroso, relacionado con el narcotráfico, incluso “un riesgo para la seguridad nacional”.¹ Los devotos consideran a la “Flaquita” como miembro de la jerarquía católica (debajo de Dios y de Jesucristo, por encima de otros santos), lo cual hace las cosas un poco confusas para los estudiosos. Además, es una santa “canonizada” popularmente, que no está reconocida por la Iglesia católica institucional (de hecho, la niega y combate a nivel institucional y mediático).

Desde hace un par de décadas, la visibilidad mediática de la Santa Muerte ha crecido de manera exponencial. En 1998 la policía del Estado de México detuvo a Daniel Arizmendi, *El Mochaorejas*, y en su casa encontraron bolsas llenas de dinero, armas, teléfonos celulares y un pequeño altar para la Santa Muerte, el cual se llevó a su celda en prisión. Dos años después, el ejército encontró un santuario de la Santa Muerte en la mansión de Gilberto García, lugarteniente del Cártel del Golfo, el día que lo arrestaron. En 2001 apareció la primera figura pública de la Santa Muerte afuera de la casa de Enriqueta Romero —seguramente el altar más popular de la Ciudad de México— y en 2011 la policía arrestó a David Romo, “obispo” y líder de la Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos (una asociación religiosa que pretendía institucionalizar la devoción a la Santa Muerte hasta que la Secretaría de Gobernación canceló su registro en 2005), acusado de secuestro.² Niurka y Bobby Larios se casaron por la Santa Muerte.

Todo esto contribuyó a que la Santa Muerte se volviera un elemento recurrente en reportajes sobre violencia, prostitución, narcotráfico y delincuencia en medios mexicanos y extranjeros. Aparecieron imágenes y altares en la calle, en los mercados, en las botánicas, en los taxis, de una santa que se presenta como un esqueleto vestido con mantos de diferentes colores, una guadaña en la mano derecha, que

¹ Kevin Freese, *The Death Cult of the Drug Lords Mexico's Patron Saint of Crime, Criminals, and the Dispossessed*, Fort Leavenworth, KS, Foreign Military Studies Office, 2006.

² En abril de 2005, se retiró el registro como organización religiosa a la Iglesia Católica Tradicional Mex-USA, dirigida por David Romo (que hoy está en la cárcel por secuestro y crimen organizado), por violar el Artículo 20 de la *Ley de Asociaciones Religiosas* al encontrar que “desvió gravemente los fines establecidos en sus estatutos” al incluir a la Santa Muerte (Juan Arvizu, “Cancela SG Iglesia de la Santa Muerte”, *El Universal*, 30 de abril de 2005).

representa —según vendedores de imágenes y devotos que he entrevistado en la Ciudad de México— su función de “vehículo” hacia el purgatorio o al cielo (ella nos lleva). En la mano izquierda puede tener una balanza, que simboliza la justicia, o un mundo, que simboliza su papel omnipresente e igualitario (seas rico, pobre, bueno o malo, no importa: a todos nos lleva).

Como era de esperarse, todo esto provocó bastantes preguntas. Periodistas, escritores, consultores y científicos sociales salieron a buscar respuestas. ¿Quiénes creen en la Santa Muerte y por qué? ¿En qué creen exactamente? ¿De dónde y cuándo surge la creencia? ¿Está relacionada con la “narcocultura” y la violencia o es algo distinto? ¿Qué significa? ¿Es algo que debería preocuparnos?

En su libro *Santa Muerte: la segadora segura*, Andrew Chesnut intenta responder algunas de estas preguntas. Sin embargo, después de leer el libro un par de veces con atención, me fue imposible encontrar algún argumento central. Tampoco encontré un bosquejo de marco teórico o algo que orientara la lectura. La metodología es dudosa, por decir lo menos; parece ser que el libro aspira a ser un recuento etnográfico de la devoción a la Santa Muerte, pero carece la densidad requerida para revelar algo más de lo que se encuentra en los periódicos y medios digitales (sólo dice que hizo “cientos de entrevistas”). La bibliografía que utiliza es francamente pobre. En total, el autor cita 21 libros, de los cuales dos son suyos, y todo lo demás viene de internet, y saltan a la vista bastantes cifras y generalizaciones sin fuente.³ El libro no hace nada más que contribuir a la “folclorización” o de los devotos, y nutrir la demanda por una idea específica de México: exótico, violento desde tiempos prehispánicos, criminal, supersticioso —que es lo que vende.

El libro se inscribe, pues, en la visión dominante de los devotos de la Santa Muerte y sus creencias, condicionada por prejuicios y generalizaciones, en la que se representa como un santo para narcos, delincuentes, asesinos; algo más parecido a una secta satánica que a un grupo de católicos insatisfechos. Por ejemplo, Chesnut escribe: “No resulta paradójico que la Santa Muerte ejerza una atracción especial entre asaltantes y otras personas que viven al margen de la ley en México y Estados Unidos. Después de todo, los orígenes del culto público están vinculados al crimen” (p. 26). Frases como ésta se pueden encontrar en todo el libro —casi siempre sin fuente y, cuando la tienen, es algún artículo periodístico en línea.⁴

³ Por ejemplo, Chesnut cita a David Romo (*supra*, n. 2) para decir que hay 5 millones de devotos de la Santa Muerte en México. “El hecho de que aproximadamente 5% de la población mexicana [...] fuera devota de la Santa Muerte no parecería descabellado teniendo en cuenta otras evidencias de su popularidad” (p. 20). Entre las “evidencias” que muestra Chesnut se encuentran “las ventas de sus objetos rituales en todo México” (de las cuales no ofrece cifras), los colores de las veladoras, que la Santa vende más productos que otros santos, que “ocupa más estantes” y un par de testimonios. Lamentablemente, Chesnut y la prensa han repetido la cifra —seguramente exagerada— hasta el cansancio, tanto que ha llegado a colarse en estudios académicos serios. Un ejercicio mucho más serio y sistemático estima que hay 30,000 devotos aproximadamente en la Ciudad de México y algunos municipios conurbados del Estado de México (véase Regnar Kristensen, “La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities”, *Journal of Latin American Studies*, 47 (2015), p. 550.

⁴ En la página 122: “El Gobierno mexicano ha sostenido que la Santa Muerte constituye el principal símbolo religioso de la narcocultura, y ha declarado la guerra contra la Dama Poderosa, e incluso mandó derribar con *bulldozers* sus recintos sagrados en la frontera de México con los Estados Unidos en 2009”. ¿Quién lo dijo, el presidente o algún funcionario? ¿Cuándo? ¿Hay algún comunicado oficial? No sabemos porque no hay fuente ni referencia alguna.

El libro falla en dar una visión plural y dinámica del movimiento religioso —que es supuestamente uno de sus objetivos principales (p. 188)—, pues en realidad lo representa como un culto estático. Los capítulos están ordenados por colores (café es historia, verde es economía, rojo es amor, cosas así), sin mencionar que los significados que él atribuye a los colores son contingentes, dependen de con quién se hable.⁵ No da cuenta de las transformaciones constantes que se perciben en este tipo de fenómenos religiosos. En el ámbito de los rituales, por ejemplo, se ha dado un proceso de cambio en dos sentidos: uno, no tan marginal, de retorno a la mitología prehispánica —especialmente en las ceremonias realizadas en el santuario de Enriqueta Vargas en Tultitlán, Estado de México—, el cual Chesnut trata de relacionar con las “raíces precolombinas” del culto. Es decir, en lugar de describir un fenómeno dinámico, busca falsas conexiones para dar autoridad a su esbozo histórico. Por otra parte, se observa una tendencia hacia la “catolización” en otros lugares del país. Es decir, el culto se ha ido apropiando de rituales (y símbolos dentro de los rituales) de otras religiones o creencias, principalmente del catolicismo —misas, bodas (individuales y colectivas), bautizos, peregrinaciones (como la Virgen de Guadalupe), agua bendita—, así como de lo que se construye como legado de las culturas prehispánicas —bailes, uso de caracoles y cascabeles— y religiones marginales como la santería o el vudú —amarres, “trabajos”.

Otra característica importante del culto —es de las pocas cosas acertadas en el libro de Chesnut—, y que puede ser una de las razones de su éxito reciente, es la relación utilitaria (casi contractual) entre los devotos y la Santa Muerte. Es una relación afectiva y efectiva. Los devotos ven a la “Pelona” como algo más que un objeto de contemplación, “es una santa de acción, que protege y provee”. En muchos testimonios sobre la Santa Muerte en internet y otros estudios, los devotos mencionan que creen fervientemente en ella, se tatúan sus imágenes, peregrinan y le rezan porque “les cumplió”, y a cambio dan lo que hayan prometido: adoración, dejar algún vicio, peregrinar.

De esta característica se desprenden dos ideas importantes: primero, a la Santa Muerte se le puede pedir cualquier cosa, a diferencia de otros santos católicos, lo cual puede dar una sensación de liberación moral en un contexto adverso. Pero también se le piden cosas bastante banales —y es ahí donde Chesnut cae en la folclorización. Se le puede pedir protección para cometer un delito, ayuda para “eliminar” a algún enemigo, suerte en una operación médica o algún negocio (legal o ilegal) y no exige un cambio de conducta, pero también se le pide ayuda para enamorarse, para embarazarse, para ser más feliz, para acelerar un trámite. No son “milagros”, en el sentido tradicional, pues no se pide nada “sobrenatural”.⁶ Tampoco está la idea de confesarse y pedir perdón por los pecados, sino que se ve a la Santa Muerte como una confidente, una amiga, a la que se le puede contar un secreto y te va a ayudar. Una segunda idea que le

⁵ Según Chesnut y algunos vendedores, cada color tiene un significado; depende de la “petición” que se le haga a la Santa Muerte: verde (dinero), negro (venganza, protección y eliminación de enemigos), dorado (poder), café (iluminación, sabiduría), blanca (protección, gratitud, paz), rojo (amor), etc. No obstante, es muy común escuchar entre los creyentes que los colores son más parte una estrategia comercial que del culto.

⁶ Dice Chesnut: “El milagro, o la manifestación palpable del prodigio sobrenatural, puede ser tan pequeño como la venta de unas cuantas quesadillas extra en un día por parte de una vendedora callejera, o tan grande como el buen arribo a Atlanta de un embarque de metanfetaminas de muchos millones de dólares, por ejemplo” (p. 64). Dudo que la vendedora callejera considere vender unas cuantas quesadillas extra como “un milagro”.

da mucha fuerza al culto es que la ineficacia de esta relación contractual es indemostrable, como muestran muchos estudios sobre magia y brujería. Cualquier acontecimiento o imprevisto (accidente, triunfo, fracaso, coincidencia) se puede atribuir a la magia, un hechizo, o un arreglo de cuentas de la Santa Muerte. Como escribe Viqueira, a diferencia de la ciencia, la magia es infalsable, en términos de Karl Popper. “Todo hecho observable y también su contrario dan fe de su existencia”.

En conclusión, el libro de Chesnut puede servir como introducción al estudio de la Santa Muerte —como ejemplo de qué *no* hacer. No hay una sola mención memorable de las cuestiones de género que surgen en la devoción a la Santa Muerte, cuando es un culto que celebra bodas homosexuales y en el que las principales líderes son mujeres (Enriqueta Romero en Tepito, Enriqueta Vargas en Tultitlán, Arely Vázquez que es transgénero en Nueva York). Es lamentable que Oxford University Press se preste a publicar libros que demeritan todo lo que rodea la obra, empezando por el método. Lo más grave es, sin duda, la distorsión de la realidad provocada por el miedo a no tener nada interesante que decir.

ADÁN DÍAZ ROBLEDO, Savannah State University

ME FUI A Puebla a estudiar la preparatoria. Pensé que en una ciudad —aunque Tlapa, de donde yo vengo, también es una ciudad— la gente iba a tener una mente más abierta. Pero no fue así. Un día llegó el momento que yo esperaba, el día que decidí irme. Le hablé a un compadre y le dije “oye, ayúdame. Me quiero ir para allá”. Desde muy pequeña me gustó trabajar, entonces siempre tenía mis ahorros; los tenía invertidos en alhajas. Así que vendí mis alhajas y junté el dinero para venirme a los Estados Unidos. Prácticamente yo solita pagué la pasa... la venida a Estados Unidos. Yo llegué en avión, pagué ese boleto y mi compadre me ayudó con otra parte. Llegué entonces con una mano atrás y otra adelante. No sabía dónde iba a vivir o dónde iba a trabajar.

Era viernes, me acuerdo. Tenía yo 17 años, era hombre todavía, era el año 96. Para el domingo ya estaba yo trabajando en una tienda de vitaminas. Iba al trabajo 12 horas, de nueve de la mañana a nueve de la noche. ¡Guau! ¿No? Un cambio radical en mi vida en un solo fin de semana. De una vida de estudiar a una de trabajar; de llegar a tu casa y no poder hacer lo que quieras a una vida sola; de una vida en la que no puedes ser quien tú quieras a un mundo en el que a nadie le importa quién seas. Yo era totalmente diferente y quería algo totalmente diferente para mí. Algo que vine a encontrar aquí en Nueva York.

Aunque muchos paisanos acá te dicen dicen que uno a todo se acostumbra, es muy triste dejar una vida atrás. No es fácil cambiar de historia, tomar otros caminos. Si había un plan divino para mí en Tlapa y lo arruiné, o si estaba en el plan que yo terminara aquí en Nueva York, eso no lo sé. Mirar atrás es algo difícil para mí y para todos los que vienen a buscar un mejor futuro, una mejor forma de vida, otro pasado que contar. Pero no me arrepiento, yo sé que me tenía que ir.

O quizás no. Quizás pude contar otra historia, vivir esa otra vida —la que me tocaba. Pero no lo hice y ya nunca sabré. No lo sabemos porque nunca le dije a nadie. Ahora mis padres saben, mis hermanos

lo saben, y me tratan bien, nos llevamos bien. Tenemos buena comunicación. No sé qué hubiera pasado si me hubiera quedado allá. ¿Te digo algo? Tal vez, si pudiera regresar el tiempo, me hubiera gustado quedarme en México, porque hubiera seguido estudiando. La mayoría de mis hermanos son profesionistas. Tengo una hermana que es médico cirujano, las que siguen son unas gemelas, abogadas las dos. Yo quería estudiar medicina también. El que sigue está estudiado odontología y el que sigue estaba por estudiar enfermería. Entonces, la única que no tiene sus estudios soy yo. Aunque no pierdo las esperanzas, ¿eh? A veces pienso en regresar a México a estudiar.

Santísima Muerte:

*Los favores que me tienes que conceder
harán que venza todas las dificultades
y que para mí no haya nada imposible.
Ni obstáculos infranqueables, ni tenga enemigos
ni nadie que quiera hacerme daño,
que todos sean mis amigos
y que yo salga vencedor en todas las empresas
y cosas que haga.
Mi casa se llenará de bienes
con las virtudes de tu protección.
(Tres padres nuestros)*

SOMOS COMO VEINTE. Siempre fuimos más o menos veinte, todos aferrados al metal para soportar las embestidas de la bestia que montábamos. ¿A dónde irá toda esta gente? Tú vas viendo la ciudad por la ventana, esta ciudad que amas y sufres cada día. Ves que un señor con un gran bigote levanta el brazo en la calle y la bestia se detiene. “¡Suba por atrás!”, escuchas decir al conductor. El señor del gran bigote camina hacia la puerta trasera y se sube solamente al primer escalón. Se aferra.

—Le puede pasar, por favor.

Tomas su moneda y la pasas, y la vuelves a pasar, hasta que llega íntegra al conductor de la bestia. El conductor la acomoda en una cajita y toma una moneda más chica y te la da, y la pasas y la vuelves a pasar. ¿Quién dice que ya no hay valores? Sólo alguien que nunca se ha subido por atrás a un pesero, por supuesto. Todos confiamos porque somos el mismo.

Ejército. Pericentro. Una parada más. Ya para cuando alcanzaste a ver las Torres de Satélite, quedábamos menos de diez: tú, el Bigotes, y nosotros. Pero tu corazón se aceleró cuando los viste persignarse antes de subir (uno por atrás y otro por delante); te aferraste al metal y buscaste una salida,

porque esto ya te había pasado antes. Todos buscamos una cuando el primero sacó una pistola y empezó a gritar, pero ya era tarde. Algunos muy tranquilos pusimos la cartera y el celular en la mochila abierta del de atrás. Otros nos veíamos mas asustados.

—A ver güerita, caite con los collares y aretes, todo. ¡En chinga!

Cerraste los ojos y te pasaste la cadena dorada por encima de la cabeza. Aventaste los aretes al fondo de esa mochila roja, pero no la cadena; a ella la soltaste, se te resbaló de las manos, como si se despidieran.

FUE UN JUEVES (el día que me rendí, el día que decidí dejarlo todo). Me dolía irme de Tuxpan, pero ya no aguantaba más, hermano. Desde que me quedé sin trabajo, ya no tenía cómo defenderme. Mi peor error fue irme a Hidalgo a casa de mi suegra. ¿A quién se le ocurre? Me fui a meter a la boca del lobo, como dicen. La que era mi esposa, la mamá de mis hijos, estaba chingue y chingue con que me cruzara para acá, ¡pero si me encanta allá! “Cómo voy a dejar a mi familia”, le dije, pero no me hizo caso. Que me decía: “Mario, entiende, ¡no tenemos ni para tragar!”. Sí teníamos, ¿eh? Tampoco era pa’ tanto. Pero había cosas que pagar y pues yo era el hombre de la casa. Ni modo.

Ojalá ese jueves hubiera sido otro. Ojalá hubiera tenido dinero para comprarme mis cositas y salir a tomar, y un trabajo para que mi mujer me dejara de molestar. Pero era ese mugre jueves y no tenía trabajo. No por flojo, ¿eh? Yo siempre he trabajado, desde chiquito, pero no había ni pa’ dónde hacerse. La verdad, yo siempre decía que los que se venían acá eran unos maricas, unos huevones que creían que no se podía hacer allá, porque acá está más fácil pero no vives allá. Pero pues los niños, los gastos... me tuve que cruzar. Sí, cruzar, por el desierto.

Si me hubiera quedado, si hubiera estudiado, a lo mejor te estaría contando otro cuento, hermano. Pero no: dejé la escuela y mi papá de castigo me mandó a trabajar con mi tío de albañil. Yo creo que pensó que no me iba a gustar y me iba a poner a estudiar. ¿Pero qué crees? Pues que sí me gustó, ¡ja! Me encantaba estar afuera, respirar el aire, y tener dinerito para comprarme mis zapatos o para invitar a las chavas. Después me metí al ejército y ahí aprendí de todo. A veces extraño el ejército. Me acuerdo que te ponían en una mesa las piezas de un rifle y al primero le toca armarla, luego pasa otro y la desarma, y así hasta que pasan todos. En filita india, como dicen. Estuvo bien pero la verdad sí me hubiera gustado estudiar algo, lo que sea, y tener un mejor trabajo. Tú no dejes de estudiar.

Si yo hubiera estudiado leyes o algo así, a lo mejor no tendría que contar cómo dejé toda una vida atrás —las palmeras, los camarones, el malecón, el calor, el mar— pero aquí estoy... casándome en Nueva York.

(Diario de campo)

#50. Corona, Nueva York

29 de octubre 2016, 6:30 p.m.

ARELY VISTIÓ A la Santa Muerte de rosa mexicano y le hizo un sombrero elegante. Puso luces navideñas atrás de ella (nos enseñó lo bien que se veían apagando la luz del cuarto, como un show). En el altar puso flores blancas y moradas, pan de muerto, frutas (uvas, manzanas, un melón y una piña), veladoras y dos platos: uno de tamales y uno de pollo con mole. En el piso había un arreglo de flores de girasoles con rosas en una canasta; hasta arriba tenía una sola rosa blanca, como la estrella de un árbol de navidad.

Las personas llegan y saludan a los conocidos de mano o de beso, dependiendo del género (hombres y mujeres: beso, mujeres y mujeres: beso, hombres y hombres: mano). Suben las escaleras hacia el departamento y se persignan antes de entrar al cuarto (desde el pasillo se entrevé a la Santa Muerte, sentada en su trono). Algunos cierran los ojos mientras ejecutan el ritual: se señalan con los dedos la frente, el estómago, el hombro izquierdo, después el derecho, al final hacen una pequeña cruz con el índice y el pulgar y se besan el pulgar; otros le sostienen la mirada estoicamente. Hay unos que se hincan. En ese cuarto, los cuerpos se mueven como si estuvieran en un museo, contemplando una obra de arte; con las manos juntas (adelante o atrás) se acercan a la obra, la observan en silencio. Algunos sacan el celular para tomar una fotografía, otros sonrían como cuando ven a una vieja amiga. Los que ya se la saben ponen sus chamarras en las sillas para apartar lugar. Algo va a comenzar.

Arely sale de su cuarto maquillada y peinada, con unas hojas engargoladas en plástico. La primera hoja tiene el logo de Santa Muerte International (la organización liderada por la madrina Enriqueta Vargas en Tultitlán, en el Estado de México). Todos se levantan despacio. Todavía no dice nada. En cuanto da vuelta a la primera página, dos chicos en la primera fila sacan su celular para transmitir la misa por Facebook Live (un corazón, un “me gusta”, dos corazones, tres...).

Arely empieza a decir algo sobre por qué estamos reunidos aquí, unas cosas sobre Dios y su hijo que murió por nosotros y resucitó al tercer día en los tiempos de Poncio Pilato. Una señora repite lo mismo que está diciendo ella al mismo tiempo, pero sin leerlo. Después empieza una parte en la que Arely dice “Todos”, entonces dice cosas y los devotos lo repiten, como en las misas católicas tradicionales:

(Todos)

Ven divina Santa Muerte

Llena los corazones de tus fieles

Y enciende en ellos, madre mía,

El fuego de tu amor

Envía tu espíritu y todo será creado

Y renovarás la faz de la tierra.

Oh, Dios padre, que me enseñó los corazones de los fieles

Por medio de la divinísima Santa Muerte

*Concédenos que por este medio
Que por nuestra madre, divina Santa Muerte,
Seamos siempre verdaderamente sabios,
Y que siempre gocemos de su consuelo.
¡Santísima Muerte! ¡Madre mía! ¡Mi Santa Muerte!
Cura los rencores y envidias
De todos nosotros, tus fieles seguidores
Santísima Muerte, no nos abandones,
Padre nuestro... Padrenuestro que estás en el cielo santificado se a tu nombre vengan nosotros tureino...*

Es tiempo de comulgar. Arely abre una botella de tequila y saca unos vasos de plástico diminutos para servirlo. No hay espacio para que nadie se mueva, entonces ella va por todos. A cada quien le pregunta si quiere, casi todos dicen que sí y se toman de golpe el trago mientras cierran los ojos. Me dio uno a mí también. El señor de pants y los lentes ochenteros se hinca y pone su frente sobre el respaldo de la silla de enfrente. Creo que la misa está terminando.

Huele a pollo. A unos cuantos pasos de la cocina, están dos niños de pelo largo corriendo en la sala. Arely ya terminó de arreglarse (creo que estaba sudando por la misa) y salió de su recámara para calentar la cena. Eva le ayuda a acomodar los platos y cubiertos desechables sobre una mesita para que la gente agarre lo que necesite. Sin necesidad de organizarse, los presentes hicieron una fila para que Arely pudiera repartir la comida. Uno por uno, ella les pregunta qué pieza de pollo les gustaría y se las sirve.

En el sillón hay cuatro personas. Al centro están Mariana y Manuel Maldonado, una pareja de creyentes de la Santa Muerte (padres de los niños que corren) y están siendo entrevistados por los dos lados. Por la derecha, Julián hace preguntas con una cámara de video para un proyecto de la escuela. Él estudia *marketing* y le interesó el tema para hacer un pequeño video musical. Por la izquierda, Griselda toma notas sobre el altar casero de los Maldonado. Ella es fotógrafa y está preparando un documental sobre migrantes y religión. Parece que es una de esas veces que hay más antropólogos que locales en el lugar —es difícil decir dónde empieza y dónde termina el campo.

—¿Y para cuándo sale la película?— me pregunta Manuel.

—No sé bien, la verdad. La de la película es ella, creo. Yo estoy haciendo un artículo.

—Ah, ta bien. ¿Y de qué es el artículo?

—Pues es de la Santa y sus misas acá en Nueva York.

—Órale. ¿Tú eres creyente?

—No, no. Yo soy ateo.

—¿Y entonces qué vas a poner, si no sabes qué se siente?

—No sé todavía, ¿pero por qué no me dices tú qué se siente?

—No es lo mismo, ja. No es lo mismo. Para eso mejor lo escribo yo. ¿O no?

—Pues, en teoría, podrías. Hay gente que lo hace.

—Ja, sus mamadas. ¿Te gusta el fut?

NADIE SE ATREVERÍA a confundir el insomnio con la angustia, porque el insomnio es rutina; más que malestar de la conciencia, es un exceso de vida —un exceso insoportable, pero previsible. Un hombre angustiado duerme poco, pero al menos duerme (y a veces sueña). Nadie en su sano juicio borraría esa línea, excepto Chicles.

—A ver, mi sangre, ábrela.

—Pinche Chicles, te pasaste de lanza con el don.

—¿Cuál don?

—El bigotón de atrás, te hagas güey. Vi que le pusiste el tubo así en la cabeza— dijo Jusy, mientras se apuntaba con dos dedos la sien (su pulgar es el martillo).

—Nel, se ve que aguantaba vara. O bueno quién sabe. Capaz y sí se cagó.

—Seguro que se cagó. A ver, lo de los celulares al final, ¿no? Hay que ir mañana a vender los relojes y las cadenas y los... ya valió madres.

—¿Qué pedo? ¿Por qué?

—Ya valiste madres. ¿Tú agarraste esto?

—¿La cadena? Se la arranqué a la morra de atrás. ¿Está chida? Cinco lanas sin pedos, ¿no, mi sangre?

—Ten, es tuya.

Cuando Jusy abrió el puño para soltar la amenaza, parecía desesperado por deshacerse de ella, como si la rapidez de la gravedad no le bastara —pero tampoco tuvo la fuerza para aventarla. Chicles abrió su mano y vio la imagen dorada de la Santa Muerte. Cerró el puño y se rascó con la otra mano la cabeza. Apretó los párpados con fuerza y empezó a decir cosas en voz baja.

—¡Ay, mamita! Mamita linda, te juro que yo no quería...

—Te pasas de lanza, Chicles. Ahora sí que te pasas.

—Tú sabes que no soy desos, mi sangre. Yo aunque vea una cadenota, puede ser la cadena más cara, la más hermosa, pero si trae la imagen de la Madrina yo no se la arranco a nadie. Soy incapaz.

—Pero pues ya lo hiciste, ¿ahora qué?

—¿Y si vamos a buscar a la morra, para regresársela?

—Ah cómo dices pendejadas a veces, me cae.

Chicles no sabía qué hacer con la cadenita. Quedársela consumaría el robo y la traición, pero tirarla era un acto monstruoso, un pecado imperdonable. Lo mejor sería regalarla. “Que el Chicles del futuro decida a quién se la regalo”, tal vez pensó. La guardó en su mochila roja y trató de olvidarse de ella, pero por más que se esforzaba por soltar la idea, no consiguió aliviar la angustia: esto lo iba a pagar.

Festejan XV años de la Santa Muerte en Ecatepec, amadrinada por Carmen Campuzano

Como cada año, habrá mariachi, lucha libre, danzantes y sonidero en el evento

ECATEPEC, EDOMEX.— La ex Top Model, actriz y ahora DJ mexicana Carmen Campuzano, quien abiertamente se ha declarado creyente del misticismo en torno a la Santa Muerte, amadrinará este 2 de noviembre el evento de aniversario de la Niña Blanca en Ecatepec.

En ese municipio mexiquense y de la mano de la Congregación Nacional de la Santa Muerte, encabezada por el joven esotérico Yamarash, se llevará a cabo la tradicional fiesta llena de vida en la que habrá mariachi, lucha libre, danzantes y hasta sonidero.

Los XV años de la Santa Muerte en el municipio son resultado de la herencia cultural prehispánica que ha cristalizado en un nuevo culto a la Muerte que cada año atrae más adeptos.

“Este 2 de noviembre 2017, afuera del metro Ecatepec, vamos a bailar el vals en sociedad, con todo el pueblo, completamente gratis con comida, mariachis, y claro nuestra invitada especial, Carmen Campuzano”, invitó Yamarash en un video que circula en redes sociales.

“Yo le he pedido protección a la Santa Muerte y quiero decirte que yo le agradezco como una deidad que es, y le pido que me proteja y le

pongo sus ofrendas y mira cómo me tiene aquí, con otros ángeles y deidades, bien cuidada”, expresó la modelo mexicana.

La Santa Muerte y los famosos

Recordemos que Carmen Campuzano no es la primera famosa en declararse devota de La Niña Blanca. Se dice que sus seguidores son taxistas, mujeres de la vida galante y comerciantes, pero también artistas y famosos del mundo del espectáculo.

Antes de brincar a la fama por ingresar a *La Academia*, Antonia Salazar Zamora, mejor conocida como “Toñita”, tuvo un encuentro con la Santa Muerte. “Hubo un momento de mi vida que en un árbol de la casa se apareció”, dijo en una entrevista transmitida en Azteca Trece. “Intenté pedirle algo, pero luego me arrepentí”, confesó. Se dice que su mamá le pidió a la Santa que Toñita ganara *La Academia*, pero no se sabe porque no le cumplió.

Otros famosos como Niurka y su expareja, el actor Bobby Larios, aceptaron su fe al punto de casarse por la Santa Muerte en 2004 en una ceremonia encabezada por David Romo, un exmilitar que se erigió como líder de la Santa Muerte entre México y Estados Unidos, hoy preso por el delito de secuestro.

Incluso se rumora que políticos, empresarios y hombres de negocios, incluidos los narcos, también son creyentes de La Niña Blanca. De acuerdo con investigaciones del reportero José Gil Olmos, actores como María Félix se llevaron su fe hasta la tumba. Algunos personajes de la política

como Elba Esther Gordillo, dirigente del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), mezclan el culto con magia negra para asegurar su poder, afirma el periodista de *Proceso*. Según gente cercana a “la Maestra”, una figura completa de un esqueleto descansaba en su exclusivo *penthouse* en la zona de Polanco.

Otro político devoto de la Santa Muerte es el exgobernador de Oaxaca, Ulises Ruiz, quien también es creyente de la santería y se dice que usaba rituales y talismanes para protegerse de sus enemigos. Dicen testigos cercanos que en su oficina tenía una enorme tarántula viviendo en una caja con la que hablaba mientras la acariciaba, probablemente como parte de un ritual.

Otro caso de un político oscuro adorador de la Santa Muerte es el del extitular de la extinta Secretaría de Seguridad Pública, Genaro García Luna, quien trabajó como policía en el CISEN y es devoto de La Niña Blanca desde entonces. Colaboradores cercanos de García Luna afirmaron a Gil Olmos que el ingeniero egresado de la UNAM siempre tenía un altar de la Santa Muerte en su oficina y se encomendaba a ella cada vez que salía ileso de un operativo peligroso.

Cuando le preguntaron por la discriminación a los devotos de La Flaquita, el joven de 26 años Yamarash respondió: “Que artistas como Carmen Campuzano expresen libremente su fe por la Santa Muerte es una señal de que éste es un culto para todos y ayuda a quitar el estigma y el miedo”.

II

DESDE QUE RECUERDO yo siempre escuché cosas sobre la Santa Muerte. De hecho, yo escuchaba que una vecina cerca de la casa la tenía allá en Tlapa. Escuchas tantas cosas que hasta te da un poquito de miedo, o no sé si miedo pero te preguntas qué será eso y sientes... pues sí, miedo más que nada. Porque es difícil quitarte las costumbres, olvidarte de lo que te inculcan los padres en las iglesias. Siempre te están diciendo lo que tienes que creer, pero nunca te preguntan si eso es lo que *tú* quieres creer. Y muchas veces lo que dicen los padres no es lo que tú quieres creer.

Conocí a la Santa Muerte aquí en Nueva York. Mi mejor amigo la tenía, igual su pareja. Poco a poco me fui acercando a ella y, en cuanto decidí tenerla conmigo, todo cambió. Bueno, no todo. Sigo siendo católica, pues es una religión en la cual yo crecí, yo nací, y es una religión que tengo resguardada mas no olvidada. Le tengo mucho respeto, como se lo tengo a todas las religiones porque todas lo merecen. Porque todas nos llevan a un Ser Supremo, a un Dios —que nadie lo conoce, nadie lo ha visto— pero sabemos que quizás existe. Sigo yendo a la iglesia, aunque ya no con el fervor de antes, ya no con esa devoción con la que iba a la Basílica de Guadalupe. Sentía algo mágico, porque ese lugar es mágico. Pero la reina de mi casa es mi Santa Muerte. Yo la adoro. Y la madre de todos nosotros es la Virgen de Guadalupe, que también tengo conmigo —y está en mi altar también.

Qué lástima que nadie lo pueda ver ya; es un altar hermoso. Está enfrente de mi cama y ocupa casi toda la recámara. Tengo muchísimas imágenes, como cien yo creo, y una casi de tamaño completo de mi Santa, sentada en su trono. Es hermosa. Normalmente cuando alguien quiere verlo para rezar o platicar con ella, me mandan un mensajito y les contesto a qué hora pueden pasar. Pero pues desde que llegaron los del *housing* y nos sacaron a la mitad de la noche, nadie lo puede ver. ¿No te platicué? Fue terrible: apenas alcancé a sacar a los perritos y me tardé en encontrar a Boleto y a la Tiny; agarré mis anillos y a mi Santa y así me salí, ¡con lo que traía puesto! Espero el juicio se resuelva pronto a mi favor. (Los de La Organización no me mandaron uno ni dos, ¡me mandaron tres abogados! Y unos fregones, ¿eh? Yo creo que sí se va a resolver a mi favor. Mi Niña nos va a ayudar.)

ERA IMPOSIBLE OLVIDARSE de la humillación que sentimos, en junio de 2009, cuando vimos en la tele a los salvadoreños ir con tapabocas al estadio. Se estaban burlando del ataque de influenza de aquellos meses y, para colmo, perdimos el partido. Desde luego, no había forma de que nos perdiéramos el siguiente encuentro. Se jugaba algo más que el orgullo y la higiene nacional: era el pase al mundial de Sudáfrica 2010. 10 de octubre de 2009, México *vs.* El Salvador, siete de la noche.

—¿Por qué no lo vemos en mi casa?— dijo Jusy.

—Tu cantón me queda bien colgado, mi sangre. ¡Y si ganamos hay que estar ahí en el Ángel! Ni a madrazos llegamos desde Lomas hasta el Ángel— dijo Chicles.

—Yo también quiero ir al Ángel si ganamos, y vamos a ganar —dije con seguridad. ¿Por qué no vamos al Irish? Está ahí cerca y tienen promoción de chela al 2x1.

Todo iba bien. Teníamos una mesa cerca de la tele grande en el Irish Pub, la cerveza estaba fría y comenzó el partido. Estaba tocando una banda y no pudimos escuchar la narración, pero qué importa, nos bastaba con verlo. Fue inolvidable. No les metimos uno, les metimos cuatro. Fueron dos de Cuauhtémoc Blanco —faltaba menos. Ahí van sus tapabocas. Con cada gol nos abrazamos; unos brincaban de alegría y otros se jalaban la playera como si se la quisieran arrancar de gusto. No todo mundo entiende esa sensación mágica de ver cómo el balón empuja la red: se detiene el tiempo, gritas pero no escuchas nada; abrazas, empujas, brincas, lloras —y más si se trata de la Selección. El día que ganemos un mundial, este país va a colapsar.

“Nunca voy a olvidar esta noche, este 10 de octubre”, me dije y así fue: nunca lo olvidé. Tampoco Jusy, pero por otras razones. Pagamos la cuenta y empezamos a caminar hacia el Ángel, que estaba a unas cuantas cuadras. La calle era una fiesta llena de banderas, espuma y claxons. ¡Pi pi pipipi! ¡Pi pi pipipi! Chicles caminaba con su brazo sobre mi cuello: “Imagínate, mi sangre, imagínate que Vela hubiera metido ese gol de chilanita. ¡Nombre! Se cae el estadio, me cae”. La celebración continuaba y estábamos en el coche de Jusy cuando me pidió que viera quién le estaba escribiendo en el celular:

Mamá

22:47	Josué dónde estás	Terminando de ver el partido ma	22:49
22:49	Ya vente a la casa por favor	Vamos a celebrar al centro	22:52
		Yo llego más tarde	22:52
22:53	Te vienes a la casa ahorita		
22:53	Es una emergencia!		
		Por qué? Qué pasó?	23:01
23:01	Pasó algo horrible		
23:05	Tu papá te necesita...		

JUSY NUNCA LLORA en las películas. Lo dice cada vez que habla de cine, con su sonrisa torcida, como con un aire de orgullo —pero no sé si es eso. Casi siempre presume que vio *En busca de la felicidad*, *Titanic* y *La vida es bella*, todas sin derramar una sola lágrima. Pero no lo cuenta como si fuera un logro o alguna señal de hombría, lo dice como si fuera una maldición que le gusta tener. Su defecto más grande era, según él, ser incapaz de llorar en el cine. Confieso que yo lo vi llorar una vez en el cine, hace algunos años. No estoy diciendo que Jusy sea un mentiroso, porque no lo es. Lloró en el cine, pero no con una película: lloró con un comercial.

Llega un padre con su hijo ciego a las gradas de un estadio de fútbol. Se está jugando “El Clásico” América-Chivas en el Estadio Azteca. Tomados de la mano, padre e hijo maniobran entre un mar de playeras amarillas del América para buscar sus asientos. Ellos destacan en medio de la multitud por sus playeras rojiblancas de las Chivas, pero parece no preocuparles. “Está lleno, hijo, completamente lleno”, dice el padre admirando las masas. Se da el silbatazo inicial y empieza el juego. El niño no puede ver pero escucha, siente y vive el partido como si lo viera. Escucha a todo el estadio gritar “¡Uff!”. Alguien estuvo a punto de anotar; el padre se agacha y narra lo sucedido al niño de la mirada estática. El árbitro marca una falta y gritan juntos “¡árbitro vendido!”. De pronto, se escucha que el estadio ruge con toda su fuerza: alguien metió un gol. Es un escándalo de alegría para el América. Todos los de amarillo están de pie y con los brazos en alto menos el padre y su hijo. Ante el silencio privado, el niño pregunta, “Pa, ¿quién metió el gol?”. El padre se acerca resignado a decirle la verdad, suspira; pero antes de que diga algo, un aficionado del América pone su mano sobre el hombro del niño, interrumpiendo la celebración, y le dice con seguridad: “Las Chivas, campeón. Fue gol de las Chivas”.

Para cuando el padre y su hijo se abrazan, Jusy berreaba en su butaca de manera inconsolable. No sé si fue la belleza de vivir una mentira, la generosidad de ser un mentiroso o su amor por el fútbol lo que desató su llanto. Mi teoría es que fue la impotencia del padre. La vida es dura y es imposible proteger a los hijos en todo momento; lastimarse es parte de su crecimiento y formación —o eso se dicen los padres cuando se lastiman los niños. ¿Por qué no vivir una mentira hermosa, como él? ¿Para qué sufrir la realidad? Ese niño se fue feliz a su casa, a su mundo, en el que habían ganado las Chivas. “¿Por qué yo no puedo vivir algo así y escapar?”, tal vez se preguntaba Jusy. No lo sé, es sólo una teoría. Pero creo que tiene algo que ver con su papá.

“MEXICANAS Y MEXICANOS:

Para salir adelante y transformar a México en el país justo y próspero que queremos, tenemos que cambiar —y cambiar a fondo. Corregir de raíz los graves problemas que tenemos, por muy costosas y difíciles que sean las decisiones que permitan resolverlos, con tal de que nuestros hijos puedan tener, el día de mañana, un México mejor. Es por esa razón que hoy publiqué un decreto mediante el cual se extingue Luz y Fuerza del Centro, la empresa pública encargada hasta ayer del servicio de energía eléctrica en el Distrito Federal y en diversos municipios del Estado de México, Hidalgo, Puebla y Morelos. He tomado

esta decisión con base en lo que dispone el artículo 16 de la *Ley Federal de Entidades Paraestatales*, que establece la extinción de las empresas y organismos descentralizados cuando su funcionamiento no resulte ya conveniente, desde el punto de vista de la economía nacional o del interés público. Éste era el caso de Luz y Fuerza del Centro, por varias razones...”

(Mensaje en cadena nacional del presidente Felipe Calderón Hinojosa, 11 de octubre de 2009.)

III

ERA UN DÍA lluvioso en Queens. Las gotas se arrastraban por la ventana de la cocina en el nuevo departamento “temporal” de Arely, a unas calles de Roosevelt Avenue. Somos cinco personas. El olor a tortas de carne con papa asada en la cocina (combinado con el aroma de comida y orina de perro) te recuerda algo sobre las formas de vida mexicanas que conoces: desorden, espontaneidad, la hospitalidad casi exagerada pero reconfortante. Te sentaste en la mesa de plástico junto a Mario, Eva y su hija.

—¡Mira, Daniel! Ésta es la canción que le voy a cantar a mi Santa este año— dijo Arely mientras el joven antropólogo se quitaba la chamarra.

Arely encontró la canción en su celular. Lo conectó a un par de bocinas blancas pequeñas encima del microondas. Cerró los ojos y empezó a cantar con ademanes. Alrededor de ella, había una audiencia imaginaria:

¿Cómo te pago todas las noches?

¿Todas las veces que me has hecho taaaaan feliz?

Tú te entregas totalmente y me demuestras que eres sólo

Paaaaara mí

Mario estaba viendo su teléfono en la otra esquina de la cocina, con un dije plateado de la Santa Muerte en la otra mano. No alcanzabas a ver su cara, sólo un tatuaje grande de la Santa Muerte en su cuello. Cuando escuchó que venía el coro de la canción, dejó el celular en la mesa y empezó a cantar al unísono con Arely:

Te metiste completamente en mi vida

No hay un momento que no esté pensando en ti

Te metiste como el agua entre mis manos

Para quedarte siempre siempre junto a mí

Y te metiste así como no queriendo

Me ilusionaste, me enamoraste y hoy soy sólo para ti

Después de un interludio musical, Arely regresó a la estufa para mover las papas antes de que se quemaran. Llevaba puesta una blusa gris con un hoyo pequeño debajo del brazo derecho, jeans apretados y botas negras. El silencio al final de la canción pareció recordarle que estaban ahí sus invitados y había olvidado explicar las razones de la reunión.

—¡Ay perdón, queridos! Miren, les presento a Daniel. Es un periodista que está haciendo un artículo sobre la Santa y quería platicar con ustedes— dijo Arely parada a un lado de la mesa.

—Bueno, no diría que soy periodista, sí escribo artículos pero... bueno, eso no importa. Mucho gusto— dijo Daniel, extendiendo su mano para saludarlos.

—¿No será mejor hacerlo otro día entonces?— preguntó Eva, señalando su cabeza con el dedo índice. Eva traía una sudadera roja y llevaba una cola de caballo. Cuando vio la cámara de Daniel, se preocupó un poco por su apariencia. (No estaba arreglada.)

—¡Ay no! No te preocupes, amiga. Hoy Daniel no trae su camarita para tomar fotos, nada más va a usar su cuadernito, ¿verdad?— dijo Arely.

En el comedor había unas tijeras, frascos y un tinte de cabello. Arely sacó vasos, hielos, y tasas de café. Daniel, preocupado, trató de sacar su cuaderno o la grabadora de su mochila, pero algo lo detuvo. Tal vez pensó que era demasiado obvio, necesitaba una estrategia.

Mario se adelantó y empezó la conversación. Amigable y curioso, preguntó a Daniel que de dónde era y qué le interesaba saber sobre la Santa. Mientras Daniel balbuceaba una torpe explicación pseudoacadémica de por qué estaba ahí sentado, Arely dijo desde la cocina: “¿Sabes qué? Tengo sed, pero de la mala”. Mario se ofreció para ir a la tienda. Arely le dio 80 dólares e instrucciones claras: “Compra una patona de whisky, una de Buchanan’s, hielo y un ginger”. Mario se levantó sonriente y contó el dinero. Daniel decidió acompañarlo para hablar con él.

Salieron sin saber a dónde ir. Caminaron hacia la Roosevelt mientras hablaban de México, su viaje a Chicago y Nueva York, Tuxpan y el malecón. Daniel tenía familia en Tuxpan y recordaba algunas cosas de la ciudad. No encontraban la tienda de licores y Mario se acercó a un hombre en la calle para preguntar. Era un señor pequeño, un poco gordo; llevaba un abrigo café y un gorro de tela.

—Hello!

—No, no. Thank you— dijo el señor agachando la mirada, levantando su mano para evitar cualquier intercambio, como si fuera un vendedor.

—Oiga, nada más...

—*I said no! Stay away!*— dijo levantando la voz y la mirada. Mario se quedó callado.

“Pinches culeros. Luego por qué se los madrean”, dijo Mario tronando la boca, viendo cómo se alejaba el señor del abrigo café. Decidieron entrar a una tienda a preguntar. Mario se acercó al mostrador y preguntó en español por el lugar. Para su desconcierto, la chica en el mostrador respondió que no hablaba español. Daniel decidió intervenir, en inglés, y le explicaron que había una *liquor store* dos cuadras más adelante. Nunca supo si Mario se sintió humillado.

Caminaron las dos cuadras y compraron lo necesario. Mario es un narrador excepcional: hace voces y sonidos de animales, actúa como policía, se agacha o se pone la mano en la cintura como señal de mandón. Daniel lo descubre mientras contaba la historia de cómo cruzó el desierto para llegar a Nueva York, las historias de su suegra y la mamá de sus hijos. Apenas salieron de la licorería cuando Mario vio una patrulla estacionada sobre la calle. Dos policías (blancos) platican, cada uno parado de un lado de la

patrulla, con un vaso de café en el techo del coche. Daniel no los había visto. “Hay que bajar la voz. No nos vayan a oír estos maricas”, dijo Mario torciendo el cuello.

Regresaron al departamento de Arely. En el centro de la cocina estaba Eva sentada con el cabello mojado. Mario puso las bolsas en la mesa y sacó los hielos. Arely abrió la botella y dijo “primero ellos”. Caminó hacia las escaleras, a un rincón donde tiene algunas figuras de ángeles y santos en el suelo. Volteó la botella y empezó a regarlas con whisky como si fueran plantas. Regresó y sacó unos vasos de plástico de algún cajón. Ella dio el primer trago con una sonrisa en el rostro.

—¿Viste mi video, Daniel?

—Sí vi el que publicaste en Facebook, uno en el que te estás peleando pero no entendí por qué.

—No me estoy peleando. Fue más una cachetada con guante blanco. Hace unos días vinieron dos parejas y me dijeron que no me conocían, pero que les dijo este señor que “no vayan con ese maricón”, o sea yo. Pinche closetero. Yo le sé muchas cosas a ese señor, ¿eh? Pero ¡ay! Estoy enojadísima con ese hijo de la chingada. (Yo soy bien malhablada, ¿eh, Daniel? No me conoces mucho pero ya me estás conociendo mejor.) Pero el maldito anda diciendo que yo vivo de la Santa, que lucro con Ella. Ustedes saben, y Ella mejor que nadie, que todo lo que hago por la Santa lo hago por amor. Si viviera de Ella todo sería muy diferente, ¿o crees que viviría aquí? ¿Crees que hubiera tenido que vivir en el *basement* al que fuiste lleno de bichos?

—Son envidiosos, no les hagas caso— dijo Mario.

—Pero, ¿envidiosos de qué? ¡Si no tengo nada! Mira este lugar. Cuando vino la señora Vargas no nos cobró un solo dólar por nada. Yo fui la que les dijo a todos que ella estaba haciendo un gasto para venir, que es justo que nosotros contribuyamos con algo. Y pasé un sobre y cada quién puso lo que quiso por los bautizos.

—Arely, ¿pero por qué estás sola? ¿Dónde está toda esa gente que dice que te quiere?— preguntó Eva.

—Es en estas situaciones cuando sabes quiénes son tus amigos, cuando no tienes nada.

—Mira, yo entiendo lo que es perderlo todo, como cuando lo de la casa. ¿Te acuerdas? —dijo Eva mientras se volteaba hacia Daniel— Lo que pasa es que mi casa, en la que viví 16 años, se quemó hace unos años. Mi hija estaba sola cuando pasó, adentro de la casa, y me llamó y me dijo “¡Mamá, la casa se está quemando!”. Eran las 5 de la mañana y me regresé, porque yo estaba trabajando a esa hora. Cuando llegué ya todo se había quemado. Nos quedamos en la calle, sin ropa ni nada, mi pobre hija en chanclas. Y nadie te ayuda, ¿eh? Nadie nos quería recibir. Ahí es cuando te das cuenta que siempre estuviste sola.

—Me imagino que ha de ser horrible— dijo Arely. Más o menos lo entiendo, pero por lo menos yo sé que mis cosas están ahí encerradas. Pero de todos modos, aunque no me guste este departamento, quiero comprarme una sala, muebles, no se puede vivir así. No tengo ni cucharas, y ustedes saben bien que yo tengo muchísimas cosas. Una amiga me prestó sus cubiertos para que no comprara. ¿Y tu seguro te pagó algo, Eva?

—No tenía seguro ni nada. Pero en tres meses lo arregló el dueño y ya estaba de regreso. Lo malo era que el dueño ya no quería dejarme meter a mis perros. Él sabe mejor que nadie cuánto amo a mis perros. Le lloré, le rogué, pero no quiso. Lo amenacé con ir a las cortes y me rió y me dijo “si quieres perder

tu tiempo y tu dinero, hazlo”. Lo hice y perdí. Fui a La Organización, en la que trabaja Arely, y ahí ellos te dicen si puedes ganar o no. Me dijeron que sí ¿y qué crees? Pues que ganamos.

Eva se levantó la manga izquierda para enseñarnos el tatuaje que se hizo unos meses después del incendio: era la Santa Muerte con una túnica roja, envuelta en llamas. “Claro que Ella salvó a mi hija, ¿si no quién más?”

AY, MIJITO, ESTÁ padrísimo que ya estés haciendo la tesis, pero ¿por qué ese tema? Habiendo tantos temas tan interesantes, tan importantes para el país. Yo sólo te digo que tengas cuidado. Esto que estás haciendo de la muerte es tocar puertas, puertas que pueden llevarte a energías negativas. Yo no creo en ella, obviamente, pero la respeto y procuro no tener malos pensamientos sobre ella.

Te voy a platicar. Cuando llegamos a vivir a Puebla tu tío y yo, conseguí un trabajo cerca del centro, entonces tenía que tomar toda la Calle 9 y de ahí agarraba avenida Reforma para llegar. Y ahí, entre la 12 y la 14, fue la primera vez que la vi. La pusieron en una vitrina enorme en un local lleno de veladoras y hay otra en la pared, casi en la esquina. Me asusté mucho de verla y cerré los ojos porque ya me habían dicho que si la veías a los ojos —bueno, donde se supone que van los ojos— tenías que rezarle diario o vendría a quitarte a alguien de la familia (o algo así me dijeron en mi curso sobre ángeles). La maldije. Le dije que no se atreviera a molestarme. Desde ese día empecé a tomar otras rutas y, cuando no tenía de otra y tenía que pasar por ahí, cerraba los ojos para no verla. Sí, me cruzaba el semáforo con los ojos cerrados y la frente pegada al volante para no verla.

Pero no sirvió de nada. Se me empezó a aparecer en todos lados. La primera vez que se me apareció fue en un taxi que la tenía en una tarjetita enmicada en el retrovisor. En cuanto la vi le pedí al taxista que se parara y me bajé. Después me la empecé a encontrar en el mercado, en las noticias, hasta me encontré gente que la tenía tatuada en el brazo. Entonces fui a preguntarle a la maestra del curso y me dijo que sí, que se me estaba apareciendo porque la vi y la maldije. Porque le falté al respeto. Pero me dijo que no me preocupara: tenía que pasar por ahí otra vez y decirle que yo no quería problemas, que está bien que tenga sus creyentes y yo los respeto. Al día siguiente pasé por ahí y le dije: “Mira, perdóname, ya no me vuelvo a meter contigo. Yo creo en Dios y en Jesucristo, nuestro señor, y no quiero tener problemas contigo. Voy a tratar de no tener malos pensamientos sobre ti y los que creen en ti. Ahí la dejamos”. ¿Y qué crees? Se me dejó de aparecer.

De puro churro encontré otro trabajo y nunca más tuve que pasar por ahí. Qué chistoso cómo Dios nos pone pruebas en la vida, ¿no? Son pruebas de fe. Pero en fin, para no hacerte el cuento largo, yo digo que mejor investigues otra cosa, algo más importante. Vivimos en un país con tantos problemas. ¿Sabes qué estaría buenísimo que hicieras? ¡Un estudio sobre la pobreza! Eso es lo que necesitamos en México, un estudio de los pobres...

FUE UNA PINCHE travesía llegar acá a los Estados Unidos. Nos dijeron que había que caminar unas siete horas y caminamos siete días, hermano. Yo me fui con esta chica de Hidalgo, donde vivía con mi suegra, la abuela de mis hijos, y éramos como un grupo. Iban las mujeres adelante y los hombres atrás (porque ya sabes lo que les pasa a las mujeres). Al tercer día llegamos a un barranco ¡y que me resbaló! Un señor de churro me alcanzó a agarrar de la mochila (todavía la guardo). Me salvó la vida, pero me chingué las rodillas. No podía caminar más y me dejaron atrás los malditos. Ni modo.

Como te piden que dejes ahí tu ropa, toda, iba nada más así con unas mangas. En las noches hacía mucho frío en el desierto. Me quedé solo y, después de media hora, volví a caminar en la misma dirección. Seguí las huellas del grupo en el piso y llegué a un contenedor de agua, de esos contenedores enormes, y ahí me quedé un rato. Junté unas hierbitas para prender una lumbre y calentarme. Ya ves que en el ejército te enseñan supervivencia, entonces prendí esa lumbrita como me enseñaron allá.

El desierto es un lugar mortal. En la noche nomás se escucha cómo se mueven las culebras. Me movía y me acercaba a la lumbre, no sé si por la luz o por el calor —por miedo o por frío. No pude dormir nada esa noche. Cuando se esclareció el cielo, empecé a caminar de nuevo. Nadie me cree esto, pero ahí en medio del desierto me encontré una botella de Gatorade... vacía, obvio, pero ahí estaba. Y pues hice lo que tenía que hacer. Como no había tomado ni comido nada, estaba limpia. Oriné en la botella, pero ya ves que sale caliente, entonces me esperé a que se enfriara para tomármela. Y que me la tomo, hermano. Seguí caminando y llegué a un ranchito. Había unos tractores, pero no personas. El refri de la casa estaba vacío —creo que nadie vivía ahí— y pues, con su perdón, me comí unos huevitos de correccaminos que estaban encima del refri, ¿sabes cuáles? Unos así de chiquitos. Entré al baño y en la tina había municiones de AK-47s. Yo creo que hubo una balacera ahí en la casa porque las paredes estaban todas baleadas, llenas de agujeritos.

Salí y se empezó a ver la migra. Estaba llegando a la frontera y me acuerdo que había una carretera. Ya para ese momento me valía madres que me vieran. Una deportación hasta mi casa no me hubiera caído nada mal. Estaba hasta la madre y no quería saber nada: era regresar o llegar. Me encontré un galón con agua, yo creo que era agua, lo olí y me lo tomé. Pasó una camioneta de la migra. ¡Le hice señas y ni se paró! Después dieron otra vuelta, o a lo mejor era otra camioneta, pero ora sí me vieron y que se paran. Se bajó un moreno y otro que hablaba español, pero no dijo nada. El moreno me decía de cosas y yo no entendía nada. Se puso agresivo y yo le decía de todo, pero no me entendía. No fue hasta que me empezó al torcer el brazo que el otro se dignó a decir algo, me dijo en español que sólo quería saber mi nombre. Le dije “si me estás oyendo, ¿por qué no dices nada, eh?” Les dije mi nombre y de dónde era; sin decir nada me subieron a la camioneta.

Me llevaron a un camión. Mujeres adelante y hombres atrás, como antes. A través de unas rejas vi a la chica de Hidalgo que iba conmigo. Nos encontramos ahí. Ese camión te lleva a la frontera, pero ellos no la cruzan: te dejan de un lado y tú caminas a México. Te hacen firmar unos papeles —que quién sabe que digan, yo creo que es para decir lo de la deportación voluntaria— y te sueltan. Pero a mí no me dejaban ir,

que porque mi nombre, Mario Rivas, les aparecía como el de un traficante. Les dije que no chinguen, ¿yo cómo? No andaría a pata... Después de unas horas me dejaron ir.

Cuando cruzas caminando llegas a La Casa del Migrante. Ahí te dan comida, te curan. Me curaron las rodillas y ahí están los coyotes esperando. Ellos te preguntan si te quieres cruzar otra vez. Ahí están todos como zopilotes. Como no teníamos a nadie, nos fuimos a un hotel a rentar un cuartito, la chica de Hidalgo y yo. Sin dinero ni nada. El del hotel nos dijo que también cruzaba gente, cobraba 2 mil dólares. Pero ya para entonces los familiares de la que era mi esposa no querían pagar, se estaban echando para atrás. Entonces le dijimos que nos diera unos días para juntar el dinero y que nos dice que sí.

Pasaron siete días y El Primo no quería pagar. Nos escapamos a la mitad de la noche. No teníamos con qué pagar y tuvimos que irnos. Todavía a veces me siento mal por el señor del hotel y pienso en regresar a pagarle. Nos trató bien. Llegamos a otra casa, donde una señora muy linda nos dio comida y nos dijo que también cruzaba gente. Nos acercó a la frontera y en cinco horas caminando cruzamos. Llegamos a la reja donde cruzas y que nos cae *la migra*. Pero ya sabes, todos bien idiotas se echan a correr atrás del pollero. Típico. Yo agarré a esta chava, la de Hidalgo, y le dije “¡al piso!”; nos escondimos atrás de un huizache. ¿Sí sabes cuáles son? Son unos árboles grandes, frondosos. Y pues ahí nos quedamos. El de *la migra* estaba ahí y no nos vio. Se fueron y nos echamos a correr hasta que vimos que regresaban. Se llevaron a todos como pollitos, con las manos en la cabeza, pero de seguro les dijeron que faltaban dos del grupo. Entonces nos escondimos en una cuevita de espinas, cuando vimos que uno fue a buscarnos. Estaba hablando por el radio y estaba muy cerca ¡y que no nos ve el pendejo! Si se hubiera asomado nos hubiera visto, pero no. Nos quedamos ahí hasta la noche. Vimos que venía un coche, pero no se veía qué coche, sólo el reflejo. Y dije “pues chingue su madre”. Salí y no me vas a creer, ¡pero era el que nos iba a recoger! Abrió la puerta y nos gritó que corriéramos. Era una van blanca.

De ahí nos llevaron a una casa donde nos trataron bien mal. Teníamos que pagar por día y nuestros familiares no querían. Por cada día extra nos querían cobrar 100 dólares más. Hasta cinco días después se arreglaron, yo creo, y nos llevaron a Chicago. Nos llevaron en coche hasta allá. Íbamos como ocho personas. Nos tardamos como 20 días en llegar. Llegamos a Chicago y ahí empezaron a dejar gente. A mí me dejaron aquí en Nueva York, en la 42. Era miércoles (el día que llegué). Me estaba muriendo y de todos modos al día siguiente ya estaba trabajando. Ni modo.

(Diario de campo)

#11. Jackson Heights, Nueva York

19 de marzo 2016, 11:36 a.m.

LLEGUÉ TARDE. LOS fines de semana cambian las líneas del metro y la línea 7 que llega hasta Queens no estaba funcionando. Además, salí unos diez minutos después de lo planeado (como siempre). Arely no

tuvo problemas y esperó. Nos quedamos de ver en “La Gran Uruguay”, una *bakery* en la 37 Av., esquina con la 84. Ya había terminado de desayunar cuando llegué. Iba arreglada, con lentes oscuros y chamarra de piel negra, labios rojos, jeans azules y zapatos negros.

Empezó la conversación en cuanto puse la patineta en el piso. Habló de su departamento y se disculpó de que no me podía enseñar el altar de su recámara. Me contó sobre el problema de su casa: el departamento era “ilegal” —me dijo—, estaba registrado como *laundry* o garaje. No sabe si demandar a la casera o no. Llegó la policía en la noche con personas del departamento de *building* o *housing*; los sacaron en ese momento. “Me salí con lo que tenía puesto, los perros y mi Santa Muerte que nunca suelto”. Empecé a pensar en cómo iba a escribir todo esto, pues no había prendido la grabadora. Platicamos como veinte minutos y, en un silencio, estuvo lista para empezar la entrevista, sin que yo dijera nada. Primero hablamos de cómo llegó a Nueva York. A los 12 se “salió de su casa”, en Tlapa, Guerrero, para irse a estudiar en Puebla. Se arrepiente de no haber estudiado como sus hermanos (médicos, abogados). A los 17 (1996) se fue a Estados Unidos en avión. Llegó a Nueva York un viernes y el domingo ya estaba trabajando. “Siempre he trabajado mucho”, me dijo. Después estuvo en muchos trabajos y ahora está estudiando cosmetología. Es líder en una organización que se llama Make The Road y organizó a un grupo de “chicas *trans*” para abrir una carrera, pues son discriminadas el doble en el ámbito educativo: son migrantes indocumentadas y transgénero.

Dijo que “a pesar de que Estados Unidos es un país muy libre, todavía hay gente que no abre su mente”. Me contó sobre su boda. Se casó por segunda vez con su esposo aquí en Nueva York porque hubo un problema con su acta de divorcio (la sacaron tarde y se casaron antes de que entrara en vigor, o algo así). Fue algo “pequeño y rápido”. Jorge, su esposo, tiene 4 hijos en México y trabaja en construcción. Trabaja 7-7, L-S, gana 35 dólares la hora (20 con impuestos). No era “creyente” al principio, pero con el tiempo se volvió.

Hablamos durante más de una hora [grabación “Arely 1”].

Saliendo aceptó llevarme a una “botánica”, que es una pequeña tienda en la que se venden “productos de esotería”. Ahí fue donde puso cartulinas la primera vez para invitar a la fiesta anual de la Santa Muerte. Entramos y había una figura grande de un santo que tenía un perro y un collar de billetes (20 dólares) colgando. Arely tocó la punta del collar y se persignó con la mano derecha. Me acompañó a curiosear en los pasillos de la tienda. Vimos una Santa Muerte y le dije que tal vez debería comprar una para la investigación y contestó: “¿Para qué? Teniéndolas tan baratas en México”. La dorada costaba 20 dólares, la negra y la verde 12. En México no pasan de 200 pesos. Le preguntó al encargado si podría yo tomar unas fotos de la tienda, contestó que no. “Yo conozco al dueño. ¡Qué lástima que no está! Si no sí hubieras podido tomar tus fotos”.

Saliendo de ahí fuimos a comer a Veracruz Food, uno de tantos restaurantes de comida mexicana sobre la Roosevelt. En otro tono, fuera del discurso de la entrevista, me habló sobre su familia, sus hermanos, sus padres, Tlapa. Pedí barbacoa y un agua de horchata. Ella pidió enchiladas verdes, creo, y un té. Ella pagó.

Me comentó que su sexualidad fue uno de los motivos para irse. “Sabía que iba a ser más difícil. Pude quedarme, pero hubiera sido más difícil. Me cansé de pedir”. Llegando al lugar, saludó a las chicas que trabajaban ahí. Preguntaron a Arely señalándome: “¿come picante?”. Arely contestó, “Sí, ¡es mexicano!”. Voltaron a verme, confundidas. “¿No parezco?”, “No, nada. Pareces gringo... o francés”.

[*Al margen:* Esto sucedió durante varias entrevistas durante el trabajo de campo. Cuando preguntaba en las tiendas por artículos de la Santa Muerte, algunos me respondían que “Eso es mexicano. Lo mexicano empieza en la siguiente cuadra”. En Queens, ser mexicano es una categoría de nacionalidad y raza al mismo tiempo, que valdría la pena desmontar.—¿Y de dónde eres? De México. Bueno, pero ¿de dónde son tus papás? Son mexicanos también. ¡Ah, chis! ¿y tus abuelos? Pues mi abuelo es francés y mi... ¡Ja, francés! Ahí está, ¿ya ves cómo sí?]

Nos sentamos en una mesa de plástico. Empezó a enseñarme en su teléfono los documentales que hizo Adrián sobre ella. Llegó la comida y el video seguía. Parecía orgullosa. No tocó su comida hasta que terminó el video.

Arely tenía una concepción alejada de mí. Me preguntó qué estaba estudiando. Después, que si decía groserías. “Todos decimos groserías. ¿Me vas a decir que tú no?” Sobre los tatuajes: “¿Tienes tatuajes? No te gustan” (sonríe, sin que yo responda). No debí traer camisa.

Hablamos sobre sus padres. Les pidió “un favor”, les mandó 1,400 dólares para hacerlo (eran unos papeles para regularizar su estado migratorio) y no se lo hicieron. No les habla desde entonces. Su papá es veterinario y me dijo, un poco avergonzada, que su mamá es “sólo ama de casa”. Cree que de haber estudiado, su vida hubiera sido distinta. Sus hermanos “también podrían venir, pero no lo han hecho, y mejor”. Come con pedazos de tortilla, no se hizo un taco como yo (eran tortillas grandes).

Caminamos un par de cuadras y sonó su teléfono. Era “la señora de la comida”. La acompañé a una estación del metro y la llamó de vuelta. Del otro lado de la reja (adentro de la estación), una señora con sus tres hijos pasó una bolsa negra entre los barrotes. Arely pasó unos billetes: estaba comprando unas enchiladas. “Como ahora estoy viviendo en el *basement*, no tengo dónde cocinar. No me queda de otra más que comprar”.

Salimos del lugar. Me pidió que la acompañara al cajero. “Siempre pierdo el dinero”. En la esquina había una pelea callejera, se quitó una camioneta que me tapaba y sólo alcancé a ver a un hombre caer al suelo. Parecía borracho, el otro salió corriendo. “¿Ya ves? Aquí también hay peleas en la calle, como en México”.

Se defienden con fe

Por violencia e inseguridad, aumentan creencias religiosas en el país, aseguran expertos

CIUDAD DE MÉXICO.— Las crisis de inseguridad y violencia que han azotado diversas regiones aumentan las creencias religiosas en el país. Cuerpos policiacos, elementos del ejército y delincuentes acuden a la fe para buscar refugio y protección, señalan expertos consultados por *El Tiempo de México*.

El *Censo de Población y Vivienda* del INEGI reporta un aumento en la devoción religiosa en México entre 2000 y 2010. Los católicos aumentaron de 74 a 84 millones y los protestantes y evangélicos de 4 a 7 millones. Aunque no hay registro oficial del incremento de adeptos a religiones alternativas, expertos aseguran que la devoción a otras deidades como Jesús Malverde, la Santa Muerte y San Judas Tadeo se ha incrementado por el contexto generalizado de violencia que atraviesa el país. Frente a la poca efectividad de las acciones del gobierno, los ciudadanos se ven orillados a blindarse, física y espiritualmente, ante las agresiones del día a día.

La fe como refugio

“Salir todos los días, despedirte de tu esposa pensando que puede ser la última vez, es algo que no le deseo a nadie y si pudiera ya no lo haría”, aseguró en entrevista Rubén Pérez, policía del municipio de Tlalnepantla, Estado de México. “Uno arriesga el pellejo por unos pesitos y a la

mera hora no te queda más que pedirle a Dios o a la Virgen o a alguien allá arriba que te proteja”.

A las 6 de la mañana, mandos policiacos de Tlalnepantla de Baz, uno de los 50 municipios más violentos del país de acuerdo con datos del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, se toman de las manos formando un círculo y agachan la cabeza para orar. “De alguna forma nos tenemos que proteger”, afirmó un policía que prefirió no dar su nombre, “sin la ayuda de Dios no se puede combatir el crimen, eso es lo que nos distingue de los delincuentes”.

En algunas ocasiones, pastores y líderes religiosos han asistido para dirigir rezos y misas en instalaciones policiacas. Sin embargo, no todos están de acuerdo con dicha práctica. Hace unas semanas, se publicaron fotografías de una misa en una explanada de policía en el noreste del país. Al respecto un lector comentó: “Los felicito, sólo con Dios se puede contra la delincuencia de este país”. A lo cual otra lectora respondió: “Pedirle a un ser ficticio que los ayude y proteja no mejorara [sic] nada en absoluto, mejor ponganse [sic] a trabajar”.

José Borges, abogado por la UNAM y experto en temas religiosos, dice que “las ceremonias y rituales religiosos deben realizarse en el interior de templos y espacios destinados para dicha actividad. No hay fundamento constitucional o jurídico para realizar rituales religiosos en instituciones públicas y mucho menos hacerlos de asistencia obligatoria, si fuera el caso”, sentenció.

Un culto controversial

Uno de los cultos más llamativos en los últimos años ha sido el de la Santa Muerte. Después de la explosión de hechos delictivos y violentos en ciudades y carreteras del noreste del país, aparecieron capillas y templos dedicados a dicha deidad.

De acuerdo con Manuel Ceballos, investigador del Colegio de la Frontera Norte, el culto a la Santa Muerte brinda la sensación de protección a personas que viven o trabajan en situaciones de alto riesgo, como trailereros, sexoservidoras y personas que trabajan al margen de la legalidad.

El culto a la Muerte no es nuevo en México. Desde el año 1800 a.C., ya se distinguía un culto muy elaborado de sociedades prehispánicas en sitios como Tlatilco, Cuicuilco, Tlapacoya y Coplico (en el centro de México), y en otros estados como Guanajuato, Chiapas y Morelos. Sin embargo, la Santa Muerte es algo más reciente, afirman expertos.

Katia Perdigón, investigadora del INAH y autora de un libro sobre la Santa Muerte, asegura que el culto existe en México desde tiempos coloniales y siempre ha tenido un aire controversial. “En la época colonial, la Iglesia católica vio como una herejía esta veneración hacia la imagen esquelética de la muerte. De acuerdo con los documentos inquisitoriales de los siglos XVII y XVIII que pude consultar, las represalias no iban dirigidas a la gente involucrada, sino a la acción en sí, incluso en 1797 se arrasó una capilla en el pueblo de San Luis de la Paz, donde se ejercía este culto”, abundó.

Aunque se trata de una vieja creencia, la explosión del culto no ocurrió hasta los años de los muertos y desaparecidos en el país. Las

cárceles, las casas de seguridad y las estaciones de policía se llenaron de altares para la Santa Muerte para que les brinde ayuda o protección a cambio de su completa devoción.

IV

NOS PROMETIMOS MORIR juntos. Ni un día más ni un día menos. Hace 14 años rompí mi promesa y cada día siento la culpa de respirar sin ella (siento como que es trampa, después de todo). No sé bien si ella se fue antes de tiempo o si a mí se me pasó la mano, pero esta brecha insoportable hizo de mí algo que nunca había visto: un hombre despreocupado por su salud y su trabajo, despeinado, sin corbata. Me rasuro cada dos o tres días. Ella siempre cuidó de mí, y creo que si me viera en este momento estaría algo decepcionada. La extraño todos los días.

Nunca nos casamos. Después de titularme de abogado, nos fuimos a un departamento pequeño en la calle Matanzas, en Lindavista. Matanzas 693. Yo me preocupaba demasiado por el dinero y el trabajo —tenía caspa hasta en las cejas, imagínese usted. Pero sobrevivimos. Estuvimos años en esa calle, a un par de cuadras del parque donde se ponía el mercado los domingos. A decir verdad, hoy sí me arrepiento de no haber cumplido sus caprichos de caminar de blanco sobre un pasillo color sangre. Por mi culpa, ella pasó de ser el orgullo de su familia —la única que fue a la universidad, aunque nunca se tituló— a una terrible decepción: la única que vivió en pecado.

Pasaron los años y la sentencia de su vientre vacío fue diluyendo sus sonrisas. Uno no comprende cuánto desea algo hasta que se le niega la posibilidad de obtenerlo. Pocas cosas duelen como una puerta cerrada. Es mejor tener algo y perderlo que quererlo y nunca tenerlo, pues por lo menos quedan las memorias. Perdimos dos bebés y, naturalmente, buscamos razones más allá de la medicina para justificarlo. Los doctores dijeron que el problema era ella y no yo, algo de su útero. Yo busqué esperanzas en su cuerpo: la dieta, el ejercicio, el calcio y el hierro. Algo se les tiene que haber pasado, le decía. Ella buscó las suyas en la religión. Tal vez su madre tenía razón cuando dijo que Dios todo lo veía y tomaría cartas en el asunto. Vivir fuera del matrimonio no era poca cosa y el castigo no lo iba a ser tampoco.

Empezamos con las misas los domingos en la iglesia de la esquina, la parroquia de San Cayetano. Siguiéron los rosarios, las veladoras, los rezos cada noche. A veces, en las noches, me hacía el dormido y la escuchaba murmurar a la orilla de la cama. Supongo que es algo normal que, cuando algo no funciona en tu vida, lo canalices hacia tus relaciones personales. Te desquitas, ¿no? De alguna forma ella me culpaba por nuestra familia incompleta. Las mujeres saben perfectamente cuando uno se equivoca y estaba convencida de que el hecho de nunca habernos casado había sido nuestro gran error. Me pidió que me fuera de la casa. Le dolía ver mi cara porque le recordaba nuestro fracaso, nuestra frustración, la vida que habíamos planeado y ahora nunca iba a ser nuestra.

Ahí, al borde de la desesperación y la desesperanza, fue cuando nos acercamos a la Santa Muerte. No teníamos nada que perder —y es difícil encontrar una persona que te diga algo malo sobre Ella, o que no le cumplió.

(Yo nunca había creído en esas cosas, ¿eh?
Siempre me costó trabajo creer en cualquier cosa que
mis ojos no vieran: Dios, las bacterias, el alma, los ovnis.
Pero no tenía idea de lo que me esperaba.)

Una tía de ella nos la presentó diciendo que, si de verdad queríamos un bebé, se lo teníamos que pedir a Ella. Borrarnos cualquier rastro de otros santos de la casa —los listones de San Charbel, las veladoras de San Judas— y le dimos todo el espacio a la Santa Muerte. Es una imagen macabra, ¿sabe? Llegar en la noche y verla ahí, mirándote sin ojos, no es cosa fácil. Aunque con el tiempo se vuelve algo familiar, una cara conocida, pero no de la noche a la mañana. Me sacaba unos sustos en la madrugada que ni le cuento...

Unas semanas después estaba yo en el despacho y sonó el teléfono. ¡Estaba embarazada! ¿Puede usted creerlo? Los médicos no tenían explicación. Yo no tenía explicación. Resultó que su útero estaba en perfectas condiciones. El ultrasonido arrojó imágenes maravillosas. De pronto mi mujer estaba esperando un bebé y, unos meses después, nació Jorgito. Las sonrisas regresaron y por eso recuerdo Matanzas 693 como el lugar donde empezó mi vida.

—Chatita, a todo esto, ¿qué le prometiste a la Flaca, eh?

—Nada grave, gordo. No te preocupes. Los dos vamos a poder.

—No me vayas a salir con que le prometiste algo del dominó...

—No, mi amor. Por supuesto que no. Le prometí nomás que dejaríamos de fumar.

—¿Que qué? ¿Por qué hiciste eso?

—A ver, Jorge. Cálmate. Tenía que ser algo difícil, un sacrificio de verdad. Dejar de fumar nos va a costar y hasta nos va a hacer bien en un futuro.

—¡Podías prometerle cualquier cosa, mujer! Rezar, ir de rodillas a no sé dónde, darle tequila o algo... pero carajo, ¿el cigarro qué tiene que ver?

La convencí (o eso decía ella) de no dejar el vicio y de agradecer a la Santa de otras formas. “A Ella no le importan esas cosas, le importa que creas”, yo le decía. Unos años después le diagnosticaron cáncer de pulmón a mi chatita. Era obvio que Ella nos estaba cobrando haber roto nuestro juramento, y aunque pedimos perdón, al final se la llevó. Me dejó a mí para que sufriera y para que corriera la voz: si te pasas de listo con Ella, aguas, porque te cobra doble. Gracias a Dios me dejó a Jorgito. Espero educarlo como el hombre que a mi chatita le hubiera gustado ver: bien peinado.

ERA SU CUMPLEAÑOS. Me acuerdo perfecto. Cantamos *Las mañanitas* y la dueña del restorán en el que yo trabajaba sopló para apagar las velitas de su pastel y todos aplaudimos. Esa noche cambió todo. Conocí a unas personas y me invitaron a una discoteca. No sabía si ir. Me daba miedo pasar más de media hora con alguien por temor a que descubriera lo que realmente era. Pero ya al final me animé. Era sábado, era

hombre todavía: mi última noche. Cuando llegué y vi las luces, los bailes, la música... ¿alguna vez has ido a esos lugares? ¡No te imaginas todo lo que pasa ahí! Los shows que hacen, las sonrisas que tienen. Ya llevaba yo años viviendo acá en Nueva York, trabajando acá, pero no había salido del clóset. Una persona se me acercó en esa discoteca y me preguntó si no quería vestirme. Y le dije que “¡claro que sí!”. Esa noche me puse los tacones y nunca más me los quité.

No es fácil todo eso. No es como que sales y ya. A pesar de que Estados Unidos es un país muy libre, hay mucha gente que aún no abre su mente. Es un proceso lento, que tiene su precio. Pero una vez que lo haces, te sientes realizada. Sientes que por fin estás en el lugar donde perteneces y respiras diferente. Empecé a vivir mi vida como debería de ser. Me enamoré, me casé, estoy estudiando y soy una líder en La Organización. No sé si mañana será mejor, no sé si lo que estudio me vaya a ayudar en un futuro, pero lo voy a aprovechar.

LO MEJOR DE Estados Unidos es que a los gringos les encantan las pistolas y las venden en todos lados, hasta en el súper. Desde que estuve en el ejército allá en México les agarré el gusto: agarrarlas, desarmarlas, limpiarlas y pues dispararlas más que nada. Mira, tengo unas fotos de mis juguetitos. Dale para la derecha, hermano. Ahí está mi .45, la chiquita, y la de acá junto al altar es la 9 mm, la Glock. Ahí en la pared están colgadas las grandotas, con mi espada japonesa. Chingonas, ¿a poco no?

¿Mi altar? Ah, pues, lo tengo casi desde que llegué a Nueva York. Cuando estaba en el desierto, cuando me crucé para acá, pensé que me iba a morir. Esa noche, escuchando a las víboras, dije “aquí quedé”, pero yo no me quería morir— y menos así, como perro en medio de la nada. Entonces fue ahí en la noche junto a la fogata que me encomendé a Ella y le pedí que me ayudara. Le prometí que si me sacaba de ésta me la iba a tatuar. ¿Y qué crees? ¡Pues que me salva! Le cumplí y luego luego puse su altar para rezarle. Pagué 120 dólares por éste, el primero, en el cuello. Sí, tómale foto, deja me bajo la playera para que salga completo... ¿Ya? Nombre, me retorció del dolor cuando me lo hice, pero a Ella siempre le cumplo. Ni modo que me echara para atrás.

Mi esposa, con la que me casé el otro día, se quería hacer el mismo pero, como ahí tenemos la yugular, pues es más peligroso y no quería. Y que me dice que mejor se lo iba a hacer en la espalda o en el brazo y que le digo “¿para qué ahí atrás? La espalda te tapas, el brazo te lo tapas. El cuello siempre se te ve”. El chiste es que se vea, le dije, no que lo traigas ahí abajo escondido. No, mira, no es que la Santa quiera muchos tatuajes o que se vean, lo importante es que tú le prometas algo, lo que quieras, algo que te cueste, y que se lo cumplas. Es un sacrificio. Puedes prometerle que vas a rezar diario, ponerle flores en su altar, pero esto es más grande. A mí no me ayudó con unos papeles, me salvó la vida y tenía que hacer algo grande. Al final mi esposa sí se lo hizo en la espalda, uno grandotote. Mira, ella es mi esposa. Bueno, aquí no se le ve la cara, pero sí está guapa. Ahora siempre usa blusas como esa para que se vea el tatuaje. ¿A poco no está bonito?

—LO QUE NOS faltaba: otro gringo preocupado por nosotros, los pobres mexicanitos, ¿no? Les encanta venir a ver cómo le hacemos, a ver la jodidez— dijo Elías como si las personas alrededor lo estuvieran escuchando.

—Pero yo también soy mexicano— intervino Daniel con voz nerviosa.

—Ah, chirriones, ¿y a este güero de dónde me lo sacaron?— dijo sonriendo, con la confianza de alguien que conoce de memoria las dos partes del guión.

—Soy de México, de la ciudad, y estudio acá. Vine a hacer un artículo de la Santa y pues me intere...

—Ah, pues como gringo, ¿no?

—Pues sí, más o menos, ja, pero no— dijo Daniel riéndose. (Cuando la derrota es inminente, lo mejor es reírse de uno mismo.)

—No, ps así está cabrón. A mí no me gusta hablar de eso, es algo íntimo. ¿Quieres una chela?

Daniel aceptó y le dio un buen trago a la lata de cerveza tibia que le habían regalado. Ese pequeño momento se convirtió en el pretexto perfecto para cuestionarlo todo. ¿Qué hago aquí en Nueva York? ¿Por qué estoy haciendo esto? ¿Seré, como dice Elías, un gringo más observando a “los otros”? ¿a los pobres mexicanitos? Digo, yo soy un pobre mexicanito también, ¿o no? Mucho menos vulnerable, desde luego, y crecí con muchísimos privilegios. ¿Me hace tan distinto? ¿Es tan grande la distancia? Me quiero ir.

—¿Sí me entiendes?— siguió Elías mientras se acomodaba su gorra roja de los Chicago Bulls— Tú puedes ir y venir, vas a la escuela, no tienes problemas, ¿me entiendes? Uno que está acá jodidón pues tiene que estarse preocupando por la renta, los pañales del chamaco, la migra. Hace años que no veo a mi familia. Y pues hay unos que les gusta llamar la atención con eso y hacerse las víctimas y le cuentan su vida a quien se deje. Se dan sus aires, ¿no? Yo no le hago a eso.

—No te preocupes, yo entiendo y podemos hablar de lo que sea. ¿En qué trabajas?

—Limpio la cocina en un restaurante que está por aquí. Lo odio pero, pues, ¿qué le hacemos? En algo hay que trabajar.

—¿Por qué lo odias?

—Por el jefe, más que nada. Es un paisano que ya tiene su *green card*, imagínate nomás. Muchos dicen que los que nos tratan mal acá son los gringos, pero no siempre. Los peores son los paisas y los morenos que tienen sus papeles o que ya nacieron acá, con esos sí aguas porque se sienten europeos y nomás no te sueltan.

—Sí he escuchado algo de eso. ¿Qué te gustaría hacer si no tuvieras que trabajar ahí?

—No mames, no me lo imagino. No sé, me gustaría trabajar afuera, algo al aire libre. Yo de chiquito quería ser piloto. Me encantan los aviones y los helicópteros. ¡Eso me hubiera gustado! O ser basquetbolista. O ser de esos policías que manejan los helicópteros en las persecuciones y graban todo. ¿Has visto esos programas en la tele? Esos tipos, su trabajo es volar, ¿qué más quieres?

MANUEL ESTABA SENTADO en un rincón viendo la pantalla de su celular. Cuando llegó al departamento de Arely, lo primero que hizo fue pedir la contraseña del internet. Llevaba puesta una gorra roja que decía “New York” con la bandera estadounidense, una chamarra negra y unos pants grises. No traía reloj. Sentado al filo del sillón negro, con una mano se peinaba su piocha larga y con la otra sostenía el celular. Parecía tranquilo, pero cada tres o cuatro minutos daba pequeños saltos sin levantarse del sillón.

Manuel llegó a Nueva York hace doce años. Ya había vivido aquí antes, entre 1997 y 2004, año en que lo deportaron. En 2006 volvió a cruzar la frontera y ha estado aquí desde entonces. Cuenta que, unos días antes de su primer intento de atravesar el desierto, un familiar cercano le recomendó encomendarse a la Santa Muerte para llegar sano y salvo. Le hizo caso y fue al Mercado de Sonora en el Distrito Federal a comprarse un collar con la imagen de la Flaca. En 1997, un coyote le cobró 2,000 dólares por ayudarlo a cruzar con la garantía de que, pase lo que pase, aunque te agarre la migra, ellos se encargarían de cruzarte. La primera vez lo detuvieron y el mismo coyote pasó por él y le dio techo y comida hasta volverlo a intentar. Pero como muchos servicios, el coyotismo ha ido en declive. La segunda vez que se cruzó, en 2005, le cobraron 8,000 dólares sin garantías. Si nos agarran es tu bronca. Afortunadamente no pasó nada y hoy vive feliz con su esposa, Mariana, y sus dos hijos pequeños, América y Manuel.

Mariana llegó a Estados Unidos por las mismas fechas. Ella tomó un vuelo con sus dos hermanos y jamás regresaron. Uno de ellos, el menor, empezó a trabajar en Chicago con papeles falsos. La policía lo descubrió y todo apuntaba a que iba a pasar 15 años en prisión. “Yo le prometí que, si no le daban un solo día de cárcel, yo iba a hacer que la gente la conociera. Le pedí con todo mi corazón que le ayudara, que él no había hecho nada malo, nada más quería trabajar. Y me cumplió. Bueno, sí lo metieron 7 meses a la cárcel, pero no fueron los 15 años. Desde entonces le hago una fiesta cada año, no como las de Arely que son muy grandes, pero invitamos a mucha gente y rentamos un salón”.

Daniel se acercó al sillón. Antes de sentarse, guardó su cuaderno, su pluma y un *flyer* en la mochila. “¿Cómo van?”, preguntó Daniel. “Cero-cero, pero tú tranquilo, ahorita sale, ahorita sale”, respondió Manuel mientras subía el volumen de su celular. Se estaba jugando el Clásico de Clásicos: América-Chivas, cuartos de final, partido de vuelta. América anotó en el minuto 55 y con eso bastó para ganar el partido. Manuel, orgulloso y tranquilo, se quitó la chamarra para presumir su playera amarilla del Club América.

—Me dijeron que ya te vas a regresar. ¿Tú tienes visa?— preguntó Manuel.

—Me voy el miércoles y sí, tengo visa de estudiante.

—Órale. ¿Y no me puedes ayudar a conseguir una? Para ir y regresar.

—Pues, la verdad, no creo que pueda hacer mucho. Digo, yo tengo porque mi papá tiene y así luego es más fácil. También ayudó que estoy estudiando acá...

—Entiendo. No pues qué chido. Yo quiero ir a ver a mi mamá, hace mucho no la veo. Le mandé dinero para que comprara un boleto pero no pudo que porque no le dan el pasaporte. Es que ella no tiene

acta de nacimiento y dice que no le aceptaron el acta de bautizo, pero ahí dice cuándo nació y todo, y la firmó el padre. ¿Tú crees?

—Sin acta de nacimiento creo que sí va a estar complicado— contestó Daniel, lamentando no tener nada mejor que decir.

—¿Te puedo encargar algo de allá?

Daniel se imaginó buscando a la mamá de Manuel y su acta de nacimiento. Trató de recordar dulces que él extrañaría de México. Pensó, por un segundo, en que él odia hacer trámites, pero estaría dispuesto a intentarlo por alguien que de verdad lo necesitara. Era lo mínimo que podía hacer, se dijo en ese instante, después de ir a cazar historias de vida sin ofrecer nada a cambio a los verdaderos autores.

—Claro que sí. Dime qué necesitas.

—¿Te puedo encargar la de *Futbol Total*? Sí, la revista. Es que sacaron una de los 100 años del América. Si la ves por ahí, yo acá te la pago... bueno, y si no la encuentras, la que sea está bien.

Kevin Carter

Famine in Sudan

Técnica: Fotografía fija a color

Formato: 35 mm

Firma: Sin firma

Lugar: Ayod, Sudán del Sur

Publicación: *The New York Times*, 26 de marzo de 1993

Fecha: marzo de 1993

Estado de conservación: Los negativos permanecen intactos. Los derechos de la imagen pertenecen a la hija del autor, Megan Carter, los cuales son gestionados por la Corbis Photo Agency del Sr. Bill Gates.

Reconocimientos: Premio Pulitzer por Fotografía Especial 1994, “Fotografía del año” de *The American Magazine*

HAY MUERTES QUE son difíciles de olvidar. Normalmente se quedan en la mente aquellas muertes de seres queridos, profesores, amigos de la juventud, las mascotas inseparables. Pero hay otras que nos persiguen; se fijan en la memoria sin alguna razón aparente. La muerte de Bruce Lee en 1973 persiguió a mi padre por años. Según él era imposible que uno de los hombres más fuertes y ágiles del mundo muriera sorpresivamente a los 32 años. Era una conspiración. Devoraba libros y reportajes sobre la muerte de Lee buscando respuestas.¹ A mí me persigue la muerte de Kevin Carter, el fotógrafo sudafricano miembro del *Bang-Bang Club*, conocido por hacer fotoperiodismo de guerra durante el periodo de violencia que marcó el fin del Apartheid.² No me persigue por ser una muerte extraña o inesperada. Tal vez la historia me provocó una sensación que, hasta hace unos meses, no había podido poner en palabras.

¹ Unos decían que lo asesinaron, su esposa decía una cosa, el médico otra cosa, hasta su amigo Chuck Norris tenía su propia teoría sobre mal uso de medicamentos. Si hoy le preguntan a mi padre de qué murió Bruce Lee, responderá con seguridad que fue por la maldición que corre en su familia. Él dice que en 1993 se confirmó su teoría. Cuando salió la película biográfica *Dragon: The Bruce Lee Story*, hay una escena en la que Lee pelea con un demonio que lo ha perseguido toda su vida (¿la maldición?). De pronto, a la mitad de la pelea, el demonio pierde interés en Bruce y se acerca a su hijo Brandon. Bruce —interpretado por Jason Scott Lee— voltea y le grita “¡Corre, Brandon, corre!”. En la película, Bruce alcanza a salvar a su hijo. Pero unos meses antes del estreno, Brandon había muerto en un set de grabación por un disparo accidental. Tenía 28 años.

² Véase Greg Marinovich y João Silva, *The Bang-Bang Club: Snapshots from a Hidden War*, Nueva York, Basic Books, 2000. El hombre en la portada tomando una foto rodeado de algo que parece una guerra o un motín es Kevin Carter.

Kevin Carter se suicidó en julio de 1994, cuatro meses después de recibir el Premio Pulitzer por su fotografía *Famine in Sudan*, también conocida como *Starving Child and Vulture*. Tomó su camioneta roja y manejó hacia el parque donde pasó su infancia en una “comunidad de blancos” en Sudáfrica; dejó el motor prendido y conectó el escape y la ventana con una manguera para respirar el veneno. “Lo siento mucho, de verdad”, escribió en una nota antes de morir, “El dolor de la vida supera la felicidad a tal grado que la felicidad ya no existe”. Esa muerte y sus razones me persiguen desde entonces, como a mi padre. Tenía 33 años (uno más que Bruce).

La fotografía con la que ganó el premio, *Famine in Sudan*, es una imagen brutal, emblema de su tiempo. Una niña africana que apenas sobrevive se encuentra en posición fetal con la frente pegada al suelo, como si la cabeza le pesara demasiado. Juzgando por sus costillas marcadas y sus brazos esqueléticos, probablemente haya sido el caso. Atrás hay un buitre frío, calculador, que *espera* la hora de la muerte, la acecha. No hay nada más en la fotografía: la escena está desierta. Se entiende por qué la foto de Carter se convirtió inmediatamente en la metáfora perfecta de la situación de la hambruna en Sudán. Era un ícono del sufrimiento de África.

El *New York Times* publicó la imagen en su página 3 el 26 de marzo de 1993. Carter se convirtió de inmediato en estrella y referencia de la fotografía periodística. Firmó contratos y recibió premios. Sus colegas lo elogiaron como nunca antes. Pero también hubo gente preocupada. Cientos de personas escribieron al periódico para preguntar qué había pasado con la niña de la foto. Una semana después, el *New York Times* publicó una extraña nota del editor:

El viernes pasado una fotografía con un artículo sobre el Sudán mostraba una pequeña niña sudanesa que había colapsado de hambre en el camino a un centro de alimentación en Ayod. Un buitre la acecha a unos metros.

Muchos lectores han preguntado sobre el destino de la niña. El fotógrafo reporta que se recuperó lo suficiente como para continuar su camino y se espantó al buitre. No se sabe si llegó al centro.³

Algunos reportes dijeron que Carter tomó la foto en una visita rápida al centro de alimentación. Cuando vio a la niña y al buitre, se acercó sutilmente para no alterar la escena. Se dice que esperó 20 minutos a que el buitre abriera las alas para tomar la fotografía, pero nunca las abrió. Tomó la fotografía, se levantó y se fue. Un testimonio decía que Carter se sintió devastado cuando se dio cuenta de lo que había documentado: “Se sentó abajo de un árbol, prendió un cigarro, habló con Dios y pensó en su hija”. La impotencia ante la injusticia, el horror de la imagen, la ira de lo absurdo, todas esas reacciones se proyectaron hacia la persona de Carter. ¿Por qué no hizo nada? ¿Por qué no la ayudó? Carter se justificó diciendo que le habían dado la instrucción de no tocar a las personas para evitar contagiarse de alguna enfermedad, pero para entonces la crítica se estaba desbordando. Kevin Carter era un artista inhumano, un mercenario sin escrúpulos, un traficante del sufrimiento.

³ “Editor’s Note”, *The New York Times*, 30 de marzo de 1993 (disponible en <https://goo.gl/CsfmYA>).

El “problema” de la foto de Carter es que *funciona* demasiado bien. Es una representación despiadada de una situación terrible (pero real), la cual nos empuja a actuar, a tomar cartas en el asunto. El espectador siente el horror, el hambre, el dolor de esa niña, y desea sacarla de esa miseria. Siente el enojo y la frustración de no haber estado ahí para ayudarla. Dan ganas de tomar un vuelo y alimentar a todos los africanos. Es una fotografía perfecta, ejecutada con la pureza técnica y sensibilidad de un artista. Pero si Carter hubiera pensado como sus críticos de periódico, si hubiera soltado la cámara para ayudar a esa niña, ¿sabríamos que existe? ¿Nos preocuparía su destino? ¿Estaríamos hablando del Sudán?

Al principio de algunos semestres, me gusta proyectar la imagen de Carter a mis alumnos en un salón de clases. Estamos en el tercer piso de un edificio del Tecnológico de Monterrey, en Santa Fe, Ciudad de México. Santa Fe es una de las zonas más ricas de la ciudad y, como muchas zonas urbanas de ingresos altos, está rodeada de barrios populares donde viven choferes, empleadas y empleados domésticos, guaruras, meseros, los cuales trabajan para la otra parte de su ciudad. Primero les pregunto dónde creen que se haya tomado la foto, normalmente responden acertadamente que “en África”. Después les cuento un poco sobre la controversia (sin mencionar el suicidio) y les pido que levanten la mano aquellos que hubieran ayudado a la niña. Casi todos los alumnos levantan la mano cada año, algunos se abstienen. Cuando pido que levanten la mano aquellos que hubieran tomado la foto y se hubieran ido, siempre hay silencio y miradas incómodas, pero ninguna mano levantada. Excepto este año:

“Okay, tenemos entonces 27 votos en contra de irse y uno a favor”, les dije un poco nervioso. Un alumno sentado hasta adelante golpeó la mesa con el puño y su cara se empezó a poner roja (muy roja). “A ver, tranquilos todos. Vamos a escucharnos sin enojarnos. ¿Sebastián, qué piensas?”

Sebastián: “Es que la verdad, prof, me parece increíble que haya gente con esa mentalidad. Ya dijeras que es gente ignorante, pero es alguien que está estudiando aquí una carrera y debería tener un mínimo de ética, yo creo. Por eso estamos como estamos. Por eso México está como está”, respondió Sebastián. Le di entonces la palabra al votante solitario.

Andrés: “A mí lo que me parece increíble es que juzguemos tan fácil al fotógrafo. Porque su trabajo no es ir a ayudar a nadie, su trabajo es documentar y enseñar al mundo lo que está pasando. Si cada que alguien viera a una persona pobre, se detuviera en ese momento y dejara todo para ayudarla, no sabríamos dónde están ni cómo se ven ni cuántos hay. A veces es importante observar nada más”.

Samantha: “O sea, ¿me estás diciendo entonces que podrías pararte ahí [señala la foto de Carter], ver a alguien que se está muriendo, literal, tomar una foto y dejarla así nada más?”

Andrés: “Pues no hay que irnos tan lejos... tú y yo lo hacemos todos los días. Aquí pasando los Vikingos [unos tacos en la esquina saliendo del Tec], bajando hay un barrio popular. Date una vuelta, hay un montón de gente muriéndose de hambre. Yo no veo a nadie bajándose de su coche para ayudar a los pobres de ahí. Un día ve al centro y vas a ver que hay muchos *homeless* ahí también. No hay que ir hasta África para ayudar. Si de verdad quisieran ayudar, empezarían por los pobres de aquí”.

México es un país desigual y este intercambio lo demostró con exactitud. Cuando conté la historia del suicidio de Carter, sentí que de alguna manera le estaba dando la razón a Sebastián, Samantha y los demás. Me imagino que Andrés se fue con una sensación de derrota que no se merecía. Si el fotógrafo terminó suicidándose, tal vez lo correcto era entonces ayudar en el momento, ¿o no? La foto que lo hizo grande acabó con su vida, después de todo. Desde luego, sería falso trazar una línea causal directa entre las enormes reacciones de *Famine in Sudan* y el suicidio de Carter. Tenía muchos otros problemas (financieros, emocionales, de drogas), pero seguramente la presión contribuyó a la decisión. Me hubiera gustado decirlo en el salón y agregar que, en efecto, documentar es importante: filmar, fotografiar, pintar, escribir, son actividades esenciales para conocer (y cambiar) el mundo.

Creo que la idea relevante que no había podido transmitir en el aula —hasta ahora— es que cuando se filma, se toma una foto o se escribe, siempre hay violencia en el proceso. Son interacciones desiguales por naturaleza. Representar, mostrar y ver son actos violentos porque nos muestran un mundo ajeno, nos invitan a pensar en otras cabezas, caminar otros zapatos (a veces más rotos que los nuestros). Tomar una foto es un acto artístico y una decisión política al mismo tiempo. ¿Por qué tomar esto y no aquello? ¿Por qué no retratar la abundancia pero sí la pobreza? La ubicación física en el mundo y el enfoque de su cámara revelan las prioridades políticas del fotógrafo en ese momento. Escribir o retratar no es sólo documentar una situación, es *hacer algo* al respecto.

El *St. Petersburg Times* escribió sobre Carter: “El hombre ajustando su lente para tomar justo el encuadre adecuado del sufrimiento de la niña podría ser también un depredador, otro buitre en la escena”. Me parece una descripción injusta, mas no desproporcionada. Buscó la escena, la cazó, la *esperó* con paciencia, incluso disparó, pero nunca la consumió. No era una foto para él, era para nosotros.

Mario Rivas compartió la **publicación** de **Arely Vázquez**.

Ayer a las 16 h · 🌐

En la vida nos topamos con cosas buenas y malas, pero cada quién sabe cuál es el porqué. Yo sé que lo más maravilloso que me encontré en esta vida fuiste tú, mi Santísima Muerte, y aunque hay gente que nos utiliza para su propio bien, no importa. En algún momento, tal vez hace una semana o quizás hace un mes, tuve tanto dolor que mis ojos lloraban sangre, así de inmenso era el dolor. Pero ahí estabas tú, madre mía, para quitarme esa angustia y desesperanza, aunque fuera sólo por un momento. Pensé que mi misión había terminado, pero me equivoqué. Contigo aprendí a perdonar a quienes me han hecho daño, me di cuenta del amor y cariño que tengo por mi gente y amigos, por los que han estado en las buenas y en las malas. Son pocos pero soy feliz de haberlos conocido. Pensé y recordé todo lo que ha pasado por seguir con este legado para ti, mi Santísima Muerte, y no me arrepiento. La promesa hacia ti me hace cada día más fuerte. Me han atacado, me han mentido, me han lastimado y engañado, me han difamado sin prueba alguna. He aprendido a perdonarlos, a pedir a Dios y a ti, mi Santísima Muerte, por ellos para que sean felices. Por mi familia y esposo, que son lo más importante para mí, no saben cuánto los amo. Por mis amigos, a quienes quiero con todos sus defectos y virtudes, así como ellos me aceptan tal cual soy. Aún tengo cosas por resolver, pero mi fe es tan grande en ti, mi Gran Señora, mi madre, mi Santísima Muerte. Te prometo ser mejor persona cada día, conmigo y con mis semejantes. Hoy puedo decir con la frente en alto que gracias a ti he logrado lo que un día prometí. Sin dolor, sin temor y con fe.

Me gusta



Comentar



Compartir

Ver 17 comentarios más

Manuel Maldonado Amen

Josh Gtz Amén

Janeth Acosta Así sea

Pablo Espinosa Amen

Escribe un comentario...

Protestan con cumbia destrucción de capilla de la Santa Muerte

Tras el derribo de un templo en el estado de Hidalgo, vecinos acusan intolerancia religiosa y falta de libertad de culto y protestan... con cumbia

PACHUCA, HGO.— Con pancartas, flores y figuras gigantes de la Santa Muerte, habitantes de diversas colonias de Pachuca se manifestaron luego de que el día de ayer se derribara una capilla de la Santa Muerte.

Según las autoridades municipales, bajo la administración de la panista Yolanda Telleria, la edificación ubicada en la colonia Felipe Ángeles no contaba con los permisos correspondientes, además de obstaculizar la vía pública, por lo que se procedió a derribarla con máquinas.

“Además de incumplir con licencias de construcción, recibimos varias denuncias por parte de vecinos de que el lugar se convirtió en un centro de reunión de personas alcohólicas y drogadictas”, afirmó el secretario de Obras Públicas del municipio, Eduardo Sánchez.

Ante la destrucción de la capilla, cerca de 200 personas, encabezadas por el llamado Obispo Negro, Óscar Pelcastre, protestaron la acción unilateral de las autoridades, acusaron de “intolerancia religiosa” al gobierno municipal y exigieron respeto a su libertad de culto.

“Las colonias de Pachuca pedimos respeto a nuestras capillas”, se leía en algunas pancartas. Los seguidores de la Santa Muerte señalaron que

en ningún momento se les notificó sobre la decisión de derribar el santuario, ni se les solicitó que consiguieran los permisos correspondientes.

Que suene la cumbia

Los presentes observaron a Pelcastre realizar un ritual y con una navaja se cortó en la palma de su mano para ofrendar su sangre a la presunta deidad.

El Obispo Negro se dirigió a los manifestantes y conminó a las autoridades municipales a atender sus demandas y a defender sus derechos. “¡Duro con el PAN!”, gritaron los seguidores de la Santa Muerte al terminar el discurso.

Mientras tanto, se conectó un equipo de sonido con varias extensiones para estrenar la *Cumbia del Perro Pelcastre*. La canción habla sobre una traición al Obispo Negro, su presencia y su cercanía con la gente.

Rodeados de granaderos con sus escudos transparentes y de curiosos apuntando con sus teléfonos celulares, al menos 15 parejas comenzaron a bailar al ritmo de la *Cumbia del Perro Pelcastre*. Lo que inició como una protesta pacífica terminó transformándose en una fiesta popular. Los niños presentes se acercaron a tomarse fotos con los disfrazados en la manifestación. Un hombre de máscara negra, uñas largas y cuernos dorados, estaba sentado en un sillón de piel negra que él mismo llevó. Otros dos personajes vestían la túnica negra característica de la Santa Muerte, con una balanza dorada en la mano que simboliza la justicia.

Sin embargo, autoridades desecharon que se tratara de intolerancia religiosa. “Nosotros como autoridad estamos obligados a respetar el artículo 24, que es el de la libertad de culto, pero también ellos están obligados a apegarse a los reglamentos”, afirmó Rubén Muñoz, Secretario General del Ayuntamiento.

¿Quién es ‘el Perro’ Pelcastre?

Martín Óscar Pelcastre, el Obispo Negro, tiene 54 años. Vive en Ciudad Nezahualcóyotl en el Estado de México y diariamente se traslada a Pachuca para representar a comerciantes ambulantes en la zona como dirigente de la Federación de Organizaciones Independientes del Estado de Hidalgo (FOIDEH).

En entrevista exclusiva para *El Tiempo de México*, habló sobre su pasado y su devoción a la Santa Muerte.

Gerardo Neria: ¿Podrías compartirnos cómo fue que fundaste esta iglesia?

Óscar Pelcastre: Pues fue hace como 20 años. Esto era un mercado antes, pero como la gente empezó a decir que aquí espantaban dejaron de venir, entonces como dirigente de comerciantes decidí poner la iglesia. Donde hay una iglesia hay personas, ¿no?

GN: Entonces, ¿fue para atraer más personas?

OP: No nada más por eso, pero mi responsabilidad es preocuparme por los comerciantes, y eso era lo que hacía falta.

GN: ¿Qué hacía la gente que venía aquí a la capilla?

OP: Mira, aquí viene todo tipo de gente, comerciantes, gente normal, hasta candidatos de todos los partidos políticos le rinden culto. Vienen

a pedirle cosas a la Niña Blanca, protección, dinero, amor, de todo.

GN: ¿Qué políticos vienen aquí?

OP: (Risas.)

GN: ¿Aquí vienen narcos?

OP: ¿Tú eres narco?

GN: ¿La Niña Blanca es brujería?

OP: La Niña Blanca es la representación de la Muerte, brujería ahora sí que es lo que está en la mentalidad de cada quién. Dicen que pedirle a la Santa Muerte es brujería, pero también le piden San Judas Tadeo o a Malverde, entonces la brujería puede estar en todos lados.

GN: ¿Crees que la Santa Muerte está relacionada con la política?

OP: Aquí todo está conectado, aquí nadie se escapa. El problema de la política ahorita es que no se baja al nivel del pueblo. Los panistas tiran iglesias y luego se quejan de que pierden. ¿Así cómo?

GN: ¿Te consideras un brazo político del PRI?

OP: Yo no estoy registrado con el PRI, digamos que soy un priista austero, como dicen, porque no me alcanza para la cuota de algún partido. A mí la gente me reconoce por mi trabajo, no porque tenga la línea de algún partido. Yo mando sillas de ruedas, frijoles, apoyo mucha a la población, a mi gente. Desde chiquito me gané respeto con trabajo.

GN: ¿Quién es Óscar Pelcastre?

OP: Es un hombre trabajador. Yo no terminé ni el primer año de primaria pero siempre me gustó el comercio. Yo empecé vendiendo perros en Pachuca, ahorita tengo como 15 bulldogs inglés, 10 doberman miniatura y como tres chihuahuas. Los cuido mucho. Me empecé a juntar con boleros, chavitos, y me los fui ganando.

GN: ¿Dirías que eres un hombre de familia?

OP: Pues tengo tres hijas y yo trabajo para ellas, ¿me entiendes? Soy separado de mi mujer.

GN: Esa cicatriz [una línea en su pómulo izquierdo], ¿cómo te la hiciste?

OP: Algún navajazo, cabrón. Yo creo, ya ni me acuerdo.

*Pido tu protección, Santa Muerte.
Aleja de estas puertas a ladrones,
cubre con tu blanco manto a los intrusos
para que no realicen sus hurtos.*

*Cuida de estos bienes para poder proseguir.
Guarda techos y paredes de malas voluntades.
No permitas que espíritus extraviados
conduzcan a sus seguidores hasta aquí.*

*Guarda mi hogar, mi negocio de todo mal
Arrojo estas monedas,
para manifestar que antes de la materia estás tú.*

*(Se arrojan las nueve monedas al piso y allí se dejan)
Contigo a mi lado, ya no tendré miedo.
Así sea.*

Seguidores del ‘Perro Pelcastre’ golpean a taxistas, ellos se manifiestan

“Se sienten dueños del centro”, afirman los agredidos

PACHUCA, HGO.- Taxistas de Pachuca bloquearon varias avenidas de la ciudad para protestar por las agresiones en contra de los trabajadores del volante por parte de integrantes de la Federación de Organizaciones Independientes del Estado de Hidalgo (FOIDEH), organización de comerciantes informales que dirige Óscar ‘El Perro’ Pelcastre.

De acuerdo con los choferes presentes en los bloqueos, el conflicto comenzó porque seguidores de ‘El Perro’ golpearon a taxistas que se encontraban en la base de la iglesia de la Asunción.

“Ellos nos vulneran nuestros taxis y eso no lo vamos a permitir. No es lo mismo ser líder de los taxis a ser comerciante. Yo respeto su liderazgo [de Pelcastre] como comerciante, pero que también respete a nuestros compañeros, que hoy fueron golpeados”, afirmó Pedro Solares, dirigente de la Federación Única de Trabajadores al Volante (FUTV). “A uno de nuestros compañeros lo golpearon con un familiar, viajaba con su papá, y eso sí que no se vale”.

Al menos 15 taxis y 50 personas exigieron la presencia de Óscar Pelcastre para resolver el conflicto. Sin embargo, el presunto responsable de las agresiones nunca apareció en el acto. Después

de unas horas, unidades de seguridad pública municipal llegaron al lugar para ofrecer apoyo y contener la manifestación.

“No vamos a permitir que sigan golpeando a los compañeros y esto lo vamos a llevar hasta las últimas consecuencias”, señaló Solares.

V

MIRA, MI SANGRE, yo no voy a hablar mal del Jusy porque él es mi chile; es banda. La neta sí es fresa — trae su celular acá, sus zapatitos, hasta trae su nave el güey— pero es banda. Es desos que siempre tiran paro. Una vez nos agarraron unos polis por estar chupando en la calle, inches puercos, y dejaron al Jusy ahí solito en la calle. Haz de cuenta que no lo treparon que porque no olía a alcohol como nosotros, y eso que él les decía “llévenme a mí, ¡yo también tomé!”, pero lo dejaron. Y pus haz de cuenta que llega al rato con su jefe ahí a los separos ¡y que nos sacan! Se han de haber mochado con los polis o algo. Así es el Jusy.

Su jefe, don Josué, nos enseñó a boxear y hasta nos pagaba el arbitraje del equipo de pambol, bien buen pedo. Yo lo conocí ahí en el equipo, cuando jugábamos en las canchas del Indo. Él era delantero y estudiaba en la Bancaria, creo que administración o algo, que porque su mamá tenía un café y la quería ayudar. Tirando paro el Jusy. Pero luego su jefe se quedó sin chamba y pus tuvieron que traspasar el café. Yo nunca fui pero dicen que estaba chido que porque traían el café de Oaxaca o quién sabe dónde. Entonces el Jusy se salió de la Bancaria porque pus con qué ojos la iban a pagar sus jefes, ¿no? Su jefa puso un puestito de Dorilocos para ayudar pero pus no alcanzó. ¿Nunca has probado los Dorilocos? Ahí te va, mi sangre: te abren una bolsa Doritos así a la mitad, les echan limón, chilito, valentina, chamoy, sus cacahuatitos, jícama, pepino, zanahoria, y ya si tú quieres y andas en confianza les echan cueritos. Ay, mamila, todo mundo pone esa cara, pero cuando los prueban les encantan. Vas a ver si no.

Y pus así el Jusy ya se la pasaba con nosotros. Yo supongo que sentía feo estar en su casa o algo, ver a su papá fumando ahí enfrente de la computadora todo el día. Luego cuando hacían las reuniones del sindicato en su casa pus más todavía, salía corriendo el pobre Jusy. Imagínate, toda la colonia ahí metida en tu casa diciendo pendejadas de que la revolución y no sé qué. No creo que ni su jefe se creyera todo eso, ¿pero pus qué hacía? Yo le tengo un chingo de cariño a esa familia, mi sangre, y sentí gacho ahora que los vi el domingo. Llegué y haz de cuenta que les estaban haciendo una limpia a todos. ¡Imagínate la cara del Jusy! Chitón, dicen que su mamá es bruja y que te lee las runas. Don Josué no cree en las runas pero sí en la Santa Muerte. Tiene su altar ahí en su casa y le pone manzanas y chocolates. Él me regaló mi primera Santa cuando se murió mi jefecita, que en paz descanse, el día que le hicimos un rosario ahí en la casa, tu casa. De nada.

La neta al principio yo no creía en ella, mi sangre. Pero lo chido es que ella te cuida aunque tú no quieras. Hasta a los que no creen a veces los cuida, me cae. Yo la primera vez que escuché de ella fue con unos cuates que me contaron una historia. Teníamos un cuate que trabajaba en El Nada, un antro al que iban los chavitos del Tec, ahí por Lago de Guadalupe. Yo vivo ahí en Villas, y pus está cerquita. Y nos dijo que si te sigues derecho, como para salir al Peri, ahí a la vuelta ves un altar de la Santa Muerte que le dicen “el altar de la curva”, y que una vez un señor fue y dejó ahí cincuenta mil pesos en efe enfrente del altar. ¡Cincuenta lanas, mi sangre! Seguro era narco o algo. Según esto que nadie se los robaba, que porque nadie se atrevía a quitárselos a la Santísima. La neta no me la creía y pus que un día fui de chismoso a ver,

¡y ahí estaba! Bueno, no lo vi, pero había una bolsa negra y dicen que ahí estaba el varo. Y dije ay chirriones, ¿pos qué le habrá cumplido?

LOMAS DE ATIZAPÁN es una colonia de electricistas. Si usted alguna vez visita la zona, puede que todavía encuentre algunos muros pintados con el logotipo del sindicato, incluso un par de banderas afuera de las casas. Es un barrio de ilusiones perdidas y calles incompletas. Pero también siempre ha sido tierra de injusticias y revoluciones frustradas. Se dice que después de la Noche Triste, los españoles pasaron por ahí, de salida rumbo a Tlaxcala, y que sus habitantes “fueron muertos sin ser advertidos; sobre ellos aliviaron su cólera, sobre ellos descargaron su pena”. En el siglo pasado, poco después del asesinato de Madero, los hermanos Herrera (Arturo y Manuel) organizaron una Junta Revolucionaria en Atizapán, con influencia en los municipios cercanos de Tlalnepantla y Azcapotzalco. A Manuel lo secuestraron en su casa en Atizapán y a Arturo en las calles, nadie supo nunca qué les pasó. Nuestra última rebelde fue María de los Angeles Tamez Pérez, una joven regidora que descubrió todo un sistema de espionaje del gobierno operada a una cuadra del Palacio Municipal. La asesinaron poco después afuera de su casa en 2002. Tenía 28 años.

Josué Macías llegó a la colonia en 1993. Empezó a trabajar en Luz y Fuerza a los 18 años, con su diploma de secundaria, unos meses después de tener a su primer hijo, Josué junior. Tuvo a su hija, Yolanda, a los 20. Como parte de sus prestaciones laborales como trabajador sindicalizado de Luz y Fuerza del Centro, se le dio un terreno para construir su casa en la calle Otumba. Se hacía un contrato privado en el que Jorge Sánchez, líder del Sindicato Mexicano de Electricistas, donaba personalmente esos terrenos a los trabajadores. Así llegaron Josué, su esposa Margarita y sus dos hijos a la calle Otumba.

Cabe señalar que, cuando alguien dice que Lomas es una colonia de electricistas, lo dice en serio. Los electricistas tienen los mismos horarios de trabajo, sus hijos van a las mismas escuelas y los dejan en las mismas guarderías. Muchos son vecinos y hacen rondas para ir al trabajo. Incluso tienen su equipo de fútbol, el Necaxa, fundado como equipo de obreros de Luz y Fuerza en los años veinte. Antes les decían “Los Electricistas” del Necaxa, ahora se conforman con ser Los Rayos, la fuente de luz de la Ciudad de México, nada menos. Todo mundo sabe que irle al Necaxa es, como casarse, una decisión desastrosa y casi irreversible. Hace no muchos años casi todos en la colonia todavía se ponían la rojiblanca los fines de semana (aunque cada vez son menos). Su lealtad al equipo y al sindicato era hasta hace poco una característica fundamental de la identidad electricista.

Para entrar a la casa de Josué, hay que bajar unas escaleras del lado izquierdo, girar la manija y empujar la puerta con fuerza. En la sala hay algunos sillones, un cuadro de Diego Rivera en la pared y una mesa de cristal. Al fondo hay un librero de tres niveles. Están algunos tomos de las obras completas de Lenin hasta abajo, una vieja edición del Fondo de *El capital* traducido por Wenceslao Roces, *Pedro Páramo*, *Un mundo feliz*, y *Mamita Yunai*. Mamita Yunai...

Calle Otumba #31

ANTENA

Tercer piso: se alcanzan a ver unas botellas de plástico, que cubren las varillas metálicas (señales de una obra inconclusa). Las cortinas de tela blanca no dejan ver el interior de la recámara. Pero, viendo los cambios de luz, es muy probable que alguien esté viendo la tele en el cuarto: sombra-luz-sombra. La ventana superior está abierta hasta la mitad y un cable negro se escapa por la esquina.

Segundo piso: a través de una ventana grande nos mira San Judas Tadeo, con la mano levantada, desde un cuarto iluminado con dos focos ahorradores blancos. Afuera, en el balcón, está un reno de porcelana con un gorro blanco y un suéter. Luces navideñas alumbran la ventana y rodean al reno. Estamos en octubre.

Primer piso: Ulises, en delantal blanco, aplana la masa sobre un mantel de cuadritos rojos y blancos. Juan atiende a los clientes de la tortillería. La pared es blanca y, junto al extintor, hay un pequeño altar con una imagen de la Virgen de Guadalupe. Afuera descansa un perro en el solecito.

B A N Q U E T A

SON COMO LAS dos de la tarde y los estudiantes del CONALEP de Lomas están saliendo de clases. En pocos minutos, un montón de adolescentes uniformados de rojo o de gris inundan la calle, el puesto de frutas y los juegos en el Parque de los Patos, que está a la vuelta de la esquina. Unos se saludan deslizado la mano y después chocando sus puños, otros se acercan al carrito de helados para comprar una paleta. Hay dos pares de tenis colgados en los cables de luz. En esta esquina había unos tacos, los del Don, pero un día vinieron los de salubridad a quitarlos. (Quién sabe de qué eran.) La avenida se vuelve intransitable y el calor parece multiplicarse dentro de los coches. Parecía un día como todos los demás, pero no lo era.

Don Josué llegó a su casa en la noche, después de pasar un par de horas en el tránsito de la ciudad. Giró la manija y empujó la puerta con el hombro derecho. Una astilla arrancó un hilito verde de su playera de La Selección, pero no había tiempo para preocuparse por eso. Encontró a Margarita en el comedor con algunas vecinas. Estaban fumando y había una baraja sobre la mesa, pero no parecía que estuvieran jugando algo. Josué saludó de lejos, colgó sus llaves y subió las escaleras de dos en dos.

—¿Ya empezó?— preguntó Josué con cierta dificultad para respirar.

—Acaba de empezar, mi buen. Te guardamos lugar— respondió David, el vecino, mientras le entregaba una cerveza abierta sin despegar los ojos del televisor.

La tiene el equipo mexicane.
Te la doy, me la das, nos la damos, no la prestamos.
¡Ahí llega el Guille y llega Cuauhtémoc!
¡Cuauhtémoc! ¡Cuauhtémoooooc!

Todos se levantaron de un brinco. David y Josué trataron de chocar las palmas en alto pero fue imposible coordinarse. Terminó en un abrazo y empezaron a cantar *¡Nos vamos al mundial, nos vamos al mundial! ¡Nos vamos al mundial, nos vamos al mundial!* Se escucharon cohetes en una casa cercana y los dos pastores alemanes se volvieron locos. La emoción de los seis aficionados en casa de don Josué parecía incontenible. Más cerveza y más goles fueron llegando: parecía la noche perfecta.

Pero algo estaba pasando en la calle. Se escuchaban gritos, motores de coches encendidos. Josué se asomó por la ventana del comedor para averiguar. ¿Se están peleando? ¿A dónde van? Cuando regresó a la sala de tele estaban todos mirando la pantalla, sus caras serias iluminadas por la luz del aparato, sentados, en silencio.

...la Policía Federal ha tomado las instalaciones de la
Compañía de Luz y Fuerza. El operativo se realizó con
inteligencia, con serenidad, ya que hasta el momento no se ha
registrado ningún altercado. Según los primeros reportajes,
se ha hecho de manera ordenada y pacífica, tanto en las instalaciones
centrales de la Compañía de Luz como en la
sede del Sindicato. Es importante señalarlo, porque
en ello tiene experiencia el gobierno...

Josué dejó su cerveza en el mueble y se sentó. David se quitó la gorra y empezó a rascarse la cabeza; se levantó de golpe agitando los brazos y girando su cuello hasta que tronó.

—¡Ahora sí se van a armar los chingadazos!— dijo David.

—Ya sabía que iba a valer madres. Desde que el cerdo de Lozano no le quiso tomar nota a Esparza ya se veía venir— dijo un compañero.

—A ver, tranquilos todos, no sabemos qué está pasando. Yo digo que mejor hay que esperarnos a que nos digan qué procede— dijo otro de los amigos de Josué.

—No, no, ni madres. Si no nos vamos ahorita, nos van a joder a todos y nos van a joder bien. Es ahora o nunca— respondió David.

—Órale, ¡pues vámonos! ¡Vámonos!

Hubo un momento de silencio, una escena memorable. Seis hombres con playeras de futbol recogiendo sus cosas. Se podía ver el miedo en sus caras: la última batalla de Lomas de Atizapán. David se despedía de su esposa, ella le quitó la gorra y lo persignó. “Ten mucho cuidado, gordo”. Otro se puso una chamarra de piel negra mientras llamaba a alguien por teléfono, preocupado. Al fondo, dos daban tragos grandes a sus respectivas latas de cerveza, para no desperdiciar. “¡Órale, ya cabrones!” Salieron cinco corriendo por la puerta y subieron las escaleras para buscar alguna forma de llegar a las instalaciones de la Compañía de Luz.

Josué se quedó sentado en el sillón viendo las noticias. No sabía si era miedo o asombro, pero algo había hecho que sus brazos le pesaran más, que su estómago hiciera ruido.

—¿Te vas a quedar aquí, Josué?— preguntó Margarita con voz incrédula y aguda.

—N... No sé... ¿qué voy a hacer yo ahí con todos esos policías?— respondió sin quitar los ojos de la pantalla. Margarita caminó rápido hacia el sillón y se sentó junto a él con los brazos cruzados. Se agachó para buscar su mirada, sin encontrarla. Puso sus manos sobre sus hombros y lo giró hacia ella.

—Josué, todo esto que ves, todo lo que tenemos, lo tienes gracias al Sindicato. El Sindicato siempre nos ha defendido. Yo creo que es tiempo de que le devuelvas un poquito.

¿RECUERDAS? HE ESCRITO esta historia mil veces sin éxito. Jamás pude recrear la confusión, plasmar el miedo y la fiesta, impregnar el olor de esa noche. ¿Fue toda la noche o sólo un rato? Nos bajamos del coche media cuadra antes de llegar a casa de Jusy. Otumba, Xonacatlán, Donato Guerra, todas las calles estaban llenas. Los hombres gritaban, buscaban algo en la calle, y las mujeres los veían desde las ventanas. Pasó un coche y se abrieron sus puertas. Un vecino y su hijo se subieron sin titubear. Los demás seguían buscando. La señora Sánchez —la del 44— salió corriendo de su casa con un bat de beisbol y se lo dio a su marido. Se abrazaron, creo. El señor Sánchez necesitaba ayuda para treparse a la pick-up blanca de algún vecino. Jusy se acercó para ayudarlo. El señor traía calzones azules, estoy seguro. Por fin se montó en la cajuela y dio dos golpecitos al costado. *¡Vámonos a la chingada!*

El coche de los hermanos Martínez no arrancaba. Dos hermanos y el papá empujaron mientras el más chico arrancó en segunda y se subieron al coche en movimiento. Doña Margarita, la mamá de Jusy, nos suplicó que no fuéramos, que eso era cosa de grandes, que era peligroso. Jusy no quiso escuchar a su mamá. ¿Vienen o se quedan? Aguanta, mi sangre, hay que calar la situ... ¿Vienen o se quedan?

Pero era demasiado tarde. Cuando Jusy y su papá saltaron de la pick-up casi una hora después, la esquina de Melchor Ocampo y Marina Nacional estaba rodeada por policías federales con escudos transparentes. El desorden era evidente: empujones, gritos, amenazas, sirenas. Un pequeño grupo de policías decidió aumentar el perímetro para cubrir una barda y empezó el jaloneo. “¡Oye, oye, de aquí no nos puedes mover que esto es vía pública!”, dijo un presunto trabajador electricista mientras lo empujaban los escudos. Un policía respondió apuntando con su arma: “Por órdenes del presidente, ¡ustedes ya chingaron a su madre!”

No había nada que hacer. Alcanzaron a ver que los trabajadores se estaban juntando del otro de la calle. “¡No podemos provocar, compañeros!”, gritaba un trabajador desde el último peldaño de unas escaleras. “¡No sabemos hasta dónde vaya a llegar esto, camaradas, así que tranquilos y aguantando!”. Había miedo, pero también emoción, orgullo, compañerismo. Todos estaban metidos en el mismo problema, todos habían sufrido la misma injusticia, y pronto cayeron en la cuenta de que sólo juntos iban a salir de ésta —porque había que salir de ésta. Empezaba la resistencia.

*Aplaudan, aplaudan, no dejen de aplaudir
que el pinche gobierno se tiene que morir*

La ciudad parecía detenida —pero más viva que nunca. Las calles llenas, los comercios vaciándose, trabajadores y sus familias gritando y cantando. Parecía más una fiesta que una revolución (sino es que son dos caras de la misma cosa).

Extinguen Luz y Fuerza; es inconstitucional: SME

La medida, por su comprobada ineficiencia operativa y financiera, dice el Ejecutivo

CIUDAD DE MÉXICO.— Antes de que cayera la medianoche, elementos de la Policía Federal ocuparon las instalaciones centrales de Luz y Fuerza del Centro (LFC), ubicadas en Circuito Interior y Marina Nacional, en la colonia Tlaxpana.

De manera ordenada, pacífica y legal, unos 500 uniformados mostraron una orden para ocupar el edificio, vigilado por unas 10 personas, las cuales les permitieron el ingreso sin que se presentara ningún incidente de violencia.

Horas después, el gobierno publicó un decreto en una edición extraordinaria del *Diario Oficial de la Federación*, firmado por el presidente Felipe Calderón Hinojosa, por el que se “extingue” ese organismo descentralizado.

Desde hace varias semanas ya circulaba el rumor de que se avecinaba alguna acción gubernamental en contra de LFC. Hace unos días, dirigentes del Sindicato Mexicano de Electricistas (SME) alertaron sobre esa posibilidad después de que se le negara la toma de nota al comité que encabeza Martín Esparza, lo cual ocurrió el lunes pasado.

Sin embargo, la decisión del Ejecutivo tomó por sorpresa a dirigentes y trabajadores del SME, mientras esperaban una respuesta de Los Pinos, donde después de una demostración

multitudinaria en protesta por la toma de nota, recibieron a Martín Esparza para escuchar las demandas del dirigente.

De acuerdo con la exposición de motivos del Decreto, entre las razones para la liquidación está “su comprobada ineficiencia operativa y financiera”. Los costos de operación de Luz y Fuerza del Centro casi duplican sus ingresos por ventas. Además, las transferencias que el gobierno daba a LFC se incrementaron en más de 200 por ciento entre 2001 y 2008, y se estimó que de continuar con esa tendencia, podrían alcanzar los 300 mil millones de pesos durante la presente administración.

Se señala también que la Compañía mantendrá su personalidad jurídica sólo para efectos del proceso de liquidación y que “se respetarán los derechos de los trabajadores y las indemnizaciones correspondientes se harán conforme a lo dispuesto por el Contrato Colectivo de Trabajo, la Ley Federal del Trabajo y demás ordenamientos aplicables” (artículo 4).

En entrevista con *El Tiempo de México*, César Nava afirmó que Dirigencia Nacional del Partido Acción Nacional respalda la decisión del Presidente de la República, ya que esto vendrá a fortalecer otros rubros como el combate a la pobreza. El Dirigente del PAN afirmó que “es una medida necesaria y oportuna que redundará en un mejor servicio a usuarios de esta compañía, cuyas deficiencias y pérdidas costaban a todos los mexicanos una cantidad desproporcionada de luz”.

Los recursos que se desperdiciaban en la compañía, aseguró, dejarán de ser una carga para

los mexicanos y se podrán utilizar para financiar programas primordiales para el país, como el programa de combate a la pobreza de “Oportunidades”.

Finalmente, Nava descartó que se trate de un paso hacia la privatización de la industria eléctrica en México.

Miguel Covarrubias

Una tarde de domingo en Xochimilco

Técnica: Técnica mixta sobre bastidor

Medidas: 2.5 x 6 m

Firma: “Covarrubias”, ángulo inferior derecho

Localización: Restaurante Vips, Madero, núm. 30, junto al Hotel Ritz, Del. Cuauhtémoc, Centro Histórico de la Ciudad de México. Desde 2008, forma parte de una colección particular.

Fecha: 1937, aproximadamente

Comisión: Francisco Martínez Negrete

Estado de conservación: Restaurada en 2000 por técnicos del Cencropam. La obra presentaba tratamientos anteriores (no efectuados por el INBA), hechos para ocultar daños producidos por movimientos sísmicos y pequeños golpes en el límite inferior. En términos generales su estado es bueno.

ES CURIOSO VER cómo a veces las obras comparten el destino de sus autores y se vuelven metáforas de su legado. Cuando se publicó *Matigari* en 1986, Ngũgĩ wa Thiong’o estaba exiliado en Londres. La novela —escrita originalmente en gikuyu— tuvo muy buena recepción en Kenya, un país en el que la dictadura de Daniel arap Moi encarcelaba, exiliaba o ejecutaba a cualquiera que se atreviera a cuestionar al régimen. En cuanto llegaron noticias de que un tal Matigari andaba suelto y alborotando al pueblo de “un país sin nombre”, se expidió una orden para arrestarlo... sólo para descubrir que era un personaje ficticio. En su defecto, arrestaron al libro y la policía acumuló todas las copias en sus oficinas, naturalmente. En 1991 apareció *Matigari* en inglés en el mismo estado que su autor: en otra lengua y en el exilio.¹

Algo así sucede con la obra de Miguel Covarrubias, mexicano inclasificable: pintor, caricaturista, diseñador teatral y de vestuario, fotógrafo y etnógrafo. Igual que con la vida de “El Chamaco” Covarrubias, es difícil seguir el rastro de sus múltiples creaciones. Aparecen aquí y allá, desaparecen y se pierden repentinamente. Así sucedió con sus míticos cuadernos de notas sobre los olmecas.² Cuando

¹ Hay edición en español, Ngũgĩ wa Thiong’o, *Matigari*, trad. de Rafael Segovia, México D.F., El Colegio de México, 2005.

² Esta historia la cuenta Michael D. Coe en “The Olmec Notebooks of Miguel Covarrubias”, *Mesoweb Publications*, disponible en <https://goo.gl/smTrUv>.

Covarrubias murió en un hospital del Seguro Social en 1957 (tenía 53 años), buena parte de su obra se encontraba en su casa en la calle Zamora. Todo lo que había ahí se repartió entre su hermano Luis, Rocío Sagaón (su última aventura amorosa) y William Spratling, el platero neoyorquino que revivió la industria de la plata artesanal en Taxco.³

“Don Guillermo” Spratling compró una casa en México en 1929. Además de su trabajo platero, era conocido como coleccionista y comerciante de arte precolombino (se sospecha que muchas de las obras que vendió eran falsas y exportó otras de manera ilegal). Probablemente se interesó mucho al encontrar los cuadernos de notas de Covarrubias, así que se los quedó y se los llevó a su hacienda en Taxco. La noche del 7 de agosto de 1967, Don Guillermo tal vez bebió demasiado; manejaba a exceso de velocidad camino a Iguala y chocó contra un árbol. En su testamento cometió el error de dejar toda su colección al “pueblo de Taxco”, dejando en disputa todas sus piezas. Muchas cosas se vendieron, otras desaparecieron —entre ellas los cuadernos de notas. Por fortuna Spratling prestó los cuadernos a George Pepper, quien los fotografió en la Ciudad de México y salvó su contenido, aunque el objeto siga perdido. Algunos cuentan esta historia como metáfora del legado de Covarrubias: descuidado, perdido, olvidado.

Creo que se puede encontrar una metáfora más clara y reveladora en el destino de uno de sus únicos murales, *Una tarde de domingo en Xochimilco*. La obra se hizo por encargo del ingeniero Francisco Martínez en 1937 para decorar el lujoso bar del Hotel Ritz, en la avenida Madero del centro de la Ciudad de México. Hace poco se encontró el contrato que nos regaló esta obra:

1. El Ing. Martínez Negrete como encargado de las obras de el hotel Ritz de esta ciudad comisiona al Sr. Covarrubias para pintar la decoración del muro respaldo de la barra en la cantina del Hotel con una medida aproximada de 6.25 metros por 2.50 metros.
2. El Ing. Martínez Negrete proporcionará al Sr. Covarrubias el andamiaje necesario así como la luz para facilitar el trabajo.
3. El Sr. Covarrubias proporcionará el material y mano de obra para ejecutar el trabajo.
4. El precio convenido para este trabajo es la cantidad de \$1,300 en moneda nacional, que será cubierto de la forma siguiente: \$500 al firmarse este contrato y el resto al terminar el trabajo.
5. El plazo en que el señor Covarrubias se compromete a entregar este trabajo termina el día 31 del presente mes de octubre.
6. El asunto movido de esta decoración está definido entre ambas partes afirmando que el señor Covarrubias tiene entera libertad para llevar a cabo esta decoración.

Fecha seis de octubre de 1936, rúbricas.⁴

³ Véase Joan T. Mark, *The Silver Gringo: William Spratling and Taxco*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2000.

⁴ El mural no tiene fecha. Los estudios de la obra de Covarrubias mencionan que era de 1947 (Véase Adriana Williams, *Covarrubias*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, o Elena Poniatowska, *Miguel Covarrubias. Vida y mundos*, México D.F., Era, 2004). Sin embargo, el hallazgo de este contrato podría resolver la controversia sobre la fecha del mural, ubicándolo entre 1936 y 1937 (Dafne Cruz Porchini, “Miguel Covarrubias, *Una tarde de domingo en Xochimilco*”, en Ida Rodríguez Prampolini (coord.), *Muralismo mexicano, 1920-1940*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Veracruzana-UNAM-INBA, 2012, pp. 309-312).

El mural representa una escena pintoresca: un grupo de personas dando un lento paseo en una trajinera de Xochimilco, empujada con esfuerzo por un local. Una mujer toca la guitarra en la orilla, acostada junto a un hombre vestido elegante. En la mesa se pueden ver algunas bebidas (una cerveza entre ellas), y al rededor vemos tres parejas: una que mira con recelo a la mujer que canta, otra que platica. La tercera pareja es una señora rubia, un poco gorda, que se maquilla, y un hombre a su derecha con bigote entrañable, que está volteando y nos mira con ojos de sospecha.

En una trajinera que se ve más lejos, hay un grupo de extranjeros —de piel más blanca que todos los demás, probablemente estadounidenses— que observan con curiosidad la escena, apuntando su cámara fotográfica hacia la trajinera principal. En cada lado vemos a una mujer indígena en su chinampa (lancha individual), tratando de vender flores o frutas a los asistentes de la fiesta; la de la izquierda está en la parte más iluminada del mural, la de la derecha está en la más oscura.

El juego de miradas de la obra produce una sensación inefable. Los extranjeros miran el ritual exótico del paseo de domingo; algunos asistentes miran a la mujer que canta con recelo (incluido el hombre que está junto a ella y está vestido con un aire de gángster que, combinado con su fisionomía, nos recuerda a las caricaturas que hizo Covarrubias durante el *Harlem Renaissance* de los años veinte, sus famosos “*negro drawings*”); la mujer en la chinampa también la está mirando; el hombre de gran bigote nos mira a nosotros. Parte del efecto es una sensación de extrañeza, ¿qué somos nosotros, los espectadores? En este incómodo encuentro entre el campo y la ciudad, lo moderno y lo tradicional, el folclor y el folclorizador, ¿en dónde nos encontramos nosotros? ¿Traemos una cámara o estamos vendiendo flores? ¿Estamos en la orilla o en otra trajinera?

Se puede decir con seguridad que *Una tarde de domingo en Xochimilco* es una de las obras más interesantes del muralismo mexicano. Por lo menos es la mejor obra de Miguel Covarrubias como muralista (muchos de ellos son mapas). A pesar de eso, hasta hace pocos años, no era necesario ir a un museo para apreciarla, bastaba con ir a desayunar molletes al Vips de la avenida Madero. Abajo del mural no había ninguna inscripción, sino una mesa donde los meseros ponen charolas, trapos, vasos y comida. En 1998 el bar del hotel se convirtió en restaurante; al siguiente año se incendió y el mural se salvó de milagro. Unos años más tarde, los responsables del establecimiento quisieron taparlo con una tela porque no les gustaba. Después le pusieron un marco de madera (para esto tal vez tuvieron que cortarle unos 10 centímetros de arriba y de abajo, aunque el dueño —Pablo Corcuera— aseguró que seguía intacta). Se descubrió también que el dueño del Ritz, Enrique Corcuera (abuelo de Pablo), le pidió a un pintor que añadiera una etiqueta de cerveza Carta Blanca a la botella de la mesa. Se denunciaron los hechos con los directivos del INBA y no hicieron caso, Bellas Artes tampoco. Finalmente decidieron venderla y, como sus cuadernos de notas, ahora no se sabe en dónde está. Dicen que hoy cuelga una réplica del mural en la misma pared.

Ésta es la verdadera metáfora mexicana de la obra de Miguel Covarrubias: desgajada, fragmentada, como la vida de Miguel. No es descuido, es negligencia; no es falta de recursos, es falta de respeto. Un duelo terrible entre el arte y la burocracia —salpicado de frijoles.

VI

—¡MUCHAS GRACIAS A todos por estar aquí, hermanos míos, en la casa de nuestra Santísima Muerte! ¿A quién tenemos aquí? ¡Lalo! Qué gusto me da verte. ¡Un aplauso para todos los que vienen de Veracruz! Sí... Okey... ¡Me informan que ya está cerca la peregrinación! Ya no ha de tardar mucho más, lo que pasa es que son muchos. Mientras los esperamos vamos a seguir saludando. A ver, a quién tenemos por acá...

Por alguna razón, la Sra. Vargas llevaba puesto un penacho rojo el día de la fiesta. Ella se paseaba entre nosotros con un micrófono inalámbrico en la mano, haciendo tiempo para esperar la llegada de cientos de personas caminando sobre un carril de la avenida López Portillo, en Tultitlán, Estado de México. Saludaba a todos como si nos conociera desde chiquitos, con el cariño de una abuela o alguna tía. Nosotros nos saludamos de beso porque muchos nos conocemos. El lugar era el Santuario de la Santa Muerte Internacional.

No es muy difícil encontrar el lugar. Si tomas una combi que diga Plaza Jardines, sobre la López Portillo, siéntate pegado a la ventana del lado derecho. Vas a pasar un restaurante que sirve conejos, se llama El Tío; después vas a ver un hotel de paso que cuesta 200 pesos la noche (no preguntes). Y ahí, pasando el hotel, la vas a ver: la Santa Muerte más grande del mundo. Una efigie de la Muerte de 22 metros de altura con los brazos extendidos, vestida de negro. Desde la calle le ves la espalda, ignorando a la ciudad sin miedo, retándola. Si no te molesta caminar, bájate un poquito después y tal vez te toque ver a alguno de nosotros persignarse en la combi.

La Sra. Vargas cuenta que la construcción del Santuario fue idea de su hijo, Jonathan, que todos conocemos como el Comandante Pantera; lo recordamos con sus pupilentes verdes y su chamarra negra (y porque está pintado en un mural en el Santuario). Él quería hacer la iglesia más bonita del mundo para la Santa Muerte, y tal vez lo logró. En 2007 consiguió el terreno y levantó el monumento —dicen que apareció al día siguiente, un 28 de diciembre, quién sabe cómo— sólo para morir acribillado en esa misma avenida, la López Portillo. Le dieron 250 balazos a su camioneta, 32 en el cuerpo. Unos dicen que la Santa le falló, pero otros dicen que lo quería tanto que mejor quiso tenerlo cerca. Así fue como la Sra. Vargas se convirtió en Madrina: le prometió a la Santa Muerte que, si le entregaba a los asesinos del Pantera, ella se iba a encargarse de engrandecerla, enaltecer su nombre, hacerla famosa y llevarla lo más lejos que se pueda.

—¡Ya estás transmitiendo, mami!— dijo una niña apuntando con el celular.

—A ver... No suena... Ay, esta cosa— dijo la Sra. Vargas, retomando el paso —Bueno, hermanos, hoy estamos aquí en el templo de la Santa Muerte más grande del mundo. Acaba de llegar la primera peregrinación, una de muchas que van a estar llegando. Un saludo a nuestros hermanos de Cuautitlán, que están por acá. Tenemos aquí la presencia del Padre Lucino Morales, del templo de la Santa Muerte de

Los Ángeles. ¡Un aplauso, por favor! Miren nada más. Tenemos también la presencia de nuestro experto en la Santa Muerte, ¡Andrew Chesnuuut! Un aplauso para él también y para su brazo derecho, su compañera, su apoyo, ¡Fabiola... de Michoacán!

El santuario tiene dos entradas. Se puede entrar por la tienda o por el estacionamiento. La Santa Muerte (la gigante) está justo en el centro de un terreno de concreto, que tal vez antes fue un estacionamiento, mirando hacia tu mano izquierda (hacia el Atlántico). Frente a ella hay filas de sillas y bancas para los que nos sentamos bajo una carpa blanca a escuchar las oraciones, y enfrente de ellas hay unas mesas largas donde dejamos nuestras figuras cuando llegamos. Al fondo del terreno hay varias casitas, que albergan diferentes altares. La mayoría tienen una figura grande de la Santa Muerte (escala humana, pero humanos altos), rodeada de veladoras prendidas, regalos, chocolates, botellas de tequila o de ron, cigarros y otras figuras más pequeñas. Hay una que es una piedad: la Muerte cargando a Jesús; no tiene sangre, pero tiene carne.

Era la misa de aniversario y de fin de año (que se celebra cada 28 de diciembre) y venían personas de todo el país. Atrás de la efigie había una fila para tatuarse ahí mismo una imagen de la Santa Muerte. El Señor Tatuador se tardaba como cuarenta minutos por tatuaje, trabajaba bajo la mirada de curiosos, fotógrafos, un periodista y algún niño. Un señor se hizo una Santa Muerte en el brazo derecho.

Todo estaba listo para la fiesta: sonido, refrescos de colores y comida. Muchos llegamos a hincarnos y rezar en las casitas del fondo, dejamos una manzana o una carta y nos vamos. Otros miramos cada casita, cada altar, nos paseamos de izquierda a derecha o de derecha a izquierda. Los niños corrían, se asomaban curiosos para ver qué había adentro de las casitas. Una mujer con su hijo en brazos deja una bolsita con dulces en cada vitrina, parece que son “tamborcitos”. Otra señora pidió a tres niños que se juntaran para tomarles una foto con el altar —los niños se abrazaron y sonrieron, dando la espalada a un altar. En las bancas había gente sentada, esperando que algo pasara. Una pareja con su hijo pequeño vio a un joven entrar, un joven que caminaba chueco y traía una mochila militar enorme.

—Mira a ése, viene todo mariguano, ¿a poco no?— dijo la madre.

—Creo que sí, o viene pedo. Quién sabe. Ya ni la chingan— respondió el padre, mientras el muchacho batallaba para sacar algo de su mochilota. Con esfuerzo logró sacar una veladora blanca. La prendió y la puso en una de las vitrinas. Parecía que estaba llorando.

¡Llegó la peregrinación! Un Jetta negro abrió el paso con una figura de la Santa Muerte de siete colores sobre la cajuela, rodeada de globos negros y morados. Algunos tomamos un trapo rojo para desviar los coches y camiones que venían de frente en el carril de baja velocidad, pues la peregrinación venía en sentido contrario. Sonaban caracoles y tambores. La Sra. Vargas y su penacho rojo salieron a la calle a recibirlos.

—¡Se ve, se siente, la Santa está presente! ¡Se ve, se siente, la Santa está presente!— gritamos fuerte mientras aplaudíamos. Después una porra: ¡Chiquitibum a la bim bom ba, chiquitibum a bim bom ba, a la bio, a la bao, a la bim bom ba, la Santa, la Santa, ra ra ra!

El Jetta se rodeó de celulares transmitiendo en vivo y tomando fotos. Unos nos acercamos para acariciar el cofre o la base que sostenía a la Santa Muerte de siete colores. El experto en la Santa Muerte,

Andrew Chesnut, se acercó para tomar algunas fotografías, aunque parecía que le estorbaba el reportero. Te pidió posar junto al coche y te negaste. Atrás del Jetta negro veníamos con nuestras figuras en los brazos, sudando por el calor y la caminata, pero felices de haber llegado. Atrás de nosotros sonaban las trompetas y las voces. Habían llegado por fin los mariachis para acompañarnos y cantar a nuestra Santísima Muerte:

*Sé que el día llegará
y me llames a cuentas
que mi muerte sea buena
y no sea dolorooooosa...*

*Un favor yo te pido
que bendigas este hogar,
que cuides mi familia,
Bella Diosa del maaaaal...*

*[Coro dos veces]
Tú cuidas mi destino
Y bendices mi suerte
Tú cuidas mi camino,
Oh Santísima Muerteeee*

—Antes de iniciar la oración, les quiero dar un mensaje— dijo la Sra. Vargas con un ramo de flores en la mano —Me acaban de informar que algunos de ustedes, no entiendo por qué, se dejaron engañar por unos charlatanes. Me dicen que hay gente que les habla por teléfono para vender lo de Santa Muerte Internacional ¿en cuántos miles...? No sé cuánto cobran por “perteneer a esto”, pero eso no puede ser. Ni que fueran concesiones, oigan. Recuerden: todos somos hijos de la Santa Muerte y ésta es una organización sin fines de lucro, ¿eh? Sin-fin-es-de-lu-cro. No se dejen engañar, mi compromiso es con la Santa, con ustedes, y yo nunca les voy a fallar. Dicho eso, antes de sacar el mole y que empiecen las bodas y bautizos, les pido que me ayuden a invocar a nuestra Santa Muerte... ¡Todos!

—¡Fueeera gorras! ¡Fueeera lentes! ¡Que aquí no tenemos nada que ocultar frente a nuestra Santa Muerte!— gritamos juntos como todos los domingos, aunque hay algunos de nosotros que no nos lo sabemos bien todavía. La Sra. Vargas siguió:

—¿Cómo dice? ¡Aquí no hay policías! ¡Aquí no hay militares! ¡Aquí no hay delincuentes! Aquí sólo hay...

—¡Hermanos!
—¡Más fuerte!
—¡HERMANOS!

La Sra. Vargas dio la señal levantando su dedo índice. Tres hombres (sin playera) y dos mujeres (con playera) parados enfrente de la Santa Muerte gigante empezaron a soplar los caracoles y a tocar los tambores. Un tambor tiene el escudo de la bandera mexicana. *Santísima Mueeeeerteee*, canta Jessica la melodía con la que nos despiertan nuestras madres, mientras la Sra. Vargas le pone el micrófono en la boca. Responden los caracoles y tambores. Suena una campana, indicando que va a empezar la oración.

—Hermanos, acompáñenme:

En el nombre de Dios Padre y de mi Santísima Muerte, Amén.

*Te rogamos madre recibas
nuestras súplicas en este día,
y te pedimos con toda la eucaristía
consueles a los desamparados
a los hermanos ausentes
a los que viven en guerra
a los que trabajan, a los pobres, a los ricos,
a los creyentes, a los incrédulos,
a los piadosos, a los incongruentes
y sobre todo a nosotros tus hijos presentes
ahora y en la hora de nuestro encuentro.
Amén... Padre nuestro que estás en el cielo...*

*¡Madre mía! ¡Mi Santísima Muerte!
Tú que eres todo amor y sentimientos
y que le brindas consuelo a tus hijos
a esos hijos que sienten dolor
te pedimos de todo corazón, escúchanos madre mía...
¡Amén! ¡Amén! ¡Amén!*

LAS MUJERES ME gustan como mis errores: monumentales e irrepitibles. Así como Janeth, la neta. Nunca se me va a olvidar la primera vez que la vi. Estaba toda solita, sentada cerca de los casilleros en la prepa a la que íbamos. Pero no le hacía falta nada. No puedo creer lo bien que se veía con la falda gris del uniforme, esa falda horrible que a mí siempre me quedó tan mal. Su pelo, su perfo, sus piernas... Ella era la nueva de la escuela y no tenía amigos, por eso la fui a saludar. Nos enamoramos luego luego, ¿tú crees? Antes de que me diera cuenta ya nos sentábamos juntas en todas las clases. Me escribía cositas en la orilla de mis cuadernos y yo hacía dibujitos en los suyos. Cuando me aburría me rayaba su nombre con pluma en el brazo. Un día apagó la luz, sentí su mano en la mía. Apreté mis labios con los suyos. Nos juramos hacernos

viejitas juntas en alguna playa lejos de aquí, donde nadie nos molestara. Un lugar donde nadie supiera nuestros nombres.

—¿Y si nos casamos?

—¿Qué? ¿Ahorita? Estás loca, Bolli— así me dice Janeth de cariño.

—Sí, ¿por qué no? El día está perfecto— insistí.

—¿Cómo crees? Ni siquiera estoy arreglada, ve mi fleco.

—¿Eso qué? Te ves guapa. Mira, está todo puesto. Nomás le decimos a la chava de aquí enfrente que si nos puede casar la Madrina. ¡Ándale!

—No sé... Es que, ay, ¿qué le voy a decir a mis papás?

—No les tienes que decir nada. Si no te aceptan como eres, ¿pa' qué los quieres aquí?

—¡No! Estás loca... pero... ¡órale va!

Le piqué el hombro dos veces a la chava que trabaja ahí en el templo, a esta Jessica. Le pregunté: “Oye, ¿hay chance de que nos casen hoy... ahorita?” Me agarró de la mano, agarré a la Bolli, y nos llevó con la Madrina, ¡ahí enfrente de todos! Nos dijeron que nos hincáramos en un tapete como de colores. Janeth estaba bien nerviosa, pero bien contenta. Yo también, la neta. Nos hincamos frente a frente y nos pusieron unos collares de madera. De hecho, nos pusieron uno grandote que nos unía a las dos. Ahí hincadas, viéndonos a los ojos, nos soplaron humo en la cara y nos hicieron una cruz en la frente. Imagínate ahí las dos de rodillas, chiquititas, junto a la Santa Muerte gigante. La neta ni me acuerdo bien qué dijo la Madrina, pero ya sabes, cosas del amor y de que hasta que la Santa Muerte nos separe. Nos paramos y nos declararon mujer y mujer. Me acuerdo que no podía dejar de sonreír. Fue el mejor día de mi vida.

—Amigo, amigo... ¡Oye! Hola. ¿Nos tomas una foto?

—Sí, sí. Una... dos... ¡whisky!

—Y oye, ¿nos puedes pasar las que tomaste de la boda?

—Ahorita no puedo. Lo que pasa es que la cámara es de rollo. Pero cuando las revele en unos días se las mando, ¿va? Pásame tu mail.

—¿De rollo? Órale. Mi papá tenía una así...

Cenamos ahí pollo con mole. Estaba buenísimo. Casi siempre en las fiestas de la Santa dan pollo con mole y, como era el aniversario del templo, había mariachis y toda la cosa. Anduvimos de la mano todo el día. Hasta bailamos y eso que yo no bailo salsa, pero a la Bolli le encanta.

(Diario de campo)

#78. Tultitlán, Estado de México

28 de diciembre, 2016, 4:50 p.m.

HOY FUE LA misa de aniversario del templo de Tultitlán (el de Enriqueta Vargas). Llegué temprano y me bajé unas cuerdas antes para ver la peregrinación que habían anunciado en Facebook, pero venía del otro lado. Entré y me senté en una silla de plástico a esperar. Me parece que retocaron algunos murales (especialmente el de la Sra. Vargas), los colores se ven más vivos. Puede ser. La peregrinación fue llegando en partes, primero llegó un convoy de Veracruz, después uno de Yucatán, después los de Morelos y Michoacán. En general, la ceremonia fue como las demás: danza prehispánica, discursos de Vargas, y las frases de siempre. Algo distinto en esta ocasión fue que habló mucho de chismes internos: gente que cae en engaños, conflictos entre líderes regionales, cosas así. En su esfuerzo por institucionalizar el culto y consolidar su liderazgo, los mecanismos para escoger los operadores de la red parecen no satisfacer a todos. Otra cosa que me llamó la atención fue que dio “reconocimientos” (unos diplomas impresos en hoja carta) para varios asistentes. Claramente hay un proceso de centralización de la “franquicia”: la macdonaldización de la Santa Muerte.

Al final todo era un caos. La fila para la comida atravesaba todo el lugar. Varias parejas se acercaron, de manera espontánea, para que los casaran. Dos parejas del mismo sexo (HH y MM) y una heterosexual. Me imagino que aprovecharon la presencia de varios “líderes” regionales para la boda colectiva. Las ceremonias fueron distintas a las que había visto. Fueron bodas exprés, y los hincaron en un tapete, les soplaron humo en la cara, les marcaron la piel con ungüentos. Fue interesante ver a los “sacerdotes” de Guerrero, por ejemplo, ponerse de acuerdo con los de Veracruz sobre cómo se iba a ejecutar el ritual. (Podía identificarlos porque muchos llevaban playeras o camisas bordadas con el nombre y lugar de su organización: “Santa Muerte Internacional Veracruz”). Recuerdo que, en bodas anteriores, se trataba de un ritual muy parecido al católico tradicional: caminar hacia el altar, hincarse, los anillos... Esta vez se incluyeron más elementos de santería y otros cultos. Sería interesante comparar las variaciones regionales de las prácticas religiosas de la Santa.

Después: “Amigo, amigo... ¡Oye! Hola. ¿Nos tomas una foto?” me dijo la chica de la boda, dándome su teléfono con la cámara abierta. Les dije que sí: “Una... dos... ¡tres!”

Tomé la foto mientras las dos chicas se besaban y terminaba la ceremonia. Este tipo de rituales — bodas religiosas entre personas del mismo sexo, bodas colectivas, bautizos exprés— reflejan esa actitud paradójica de los devotos frente a algunas normas sociales. Por un lado, el culto busca ampliar los límites de la religión tradicional y adaptar los rituales a tendencias culturales actuales para atraer adeptos insatisfechos. Son, de cierta forma, actos subversivos. Pero por otro, no pretende crear un nuevo orden cultural para sus adeptos, sino incluirlos en un entramado de prácticas y creencias tradicionales, apropiándose de figuras como el matrimonio, el bautismo, etc. Esto puede explicar, en parte, por qué muchos devotos de la Santa Muerte se identifican como católicos, aunque en sentido estricto “no lo sean”. En efecto, el culto a la Santa Muerte se puede considerar un culto “caníbal”, que se apropia de otros rituales y prácticas religiosas con el objetivo de atraer más devotos.

Poco después de tomar la foto, alcancé a Yesenia, una de las mujeres del grupo de danza prehispánica que bailó para “despertar” a la Santa Muerte:

D: Usted es del grupo que bailó, ¿verdad?

Y: Sí, somos varios del equipo de danza, aunque yo acabo de entrar, ¿eh? No te creas.

D: ¿Hace cuánto entró?

Y: Pues hace como dos semanas, yo creo. Algo así.

D: ¿Y es usted bailarina profesional?

Y: ¡No, mijo! Favor que me haces. Yo tengo una estética, allá por la Lázaro Cárdenas. Soy estilista.

D: ¿Cuánto lleva bailando para despertar a la Santa?

Y: El equipo lleva ya dos meses, creo, pero llevan juntos desde hace cuatro años. ¿Tú eres creyente o vienes por investigación?

D: Este, bueno, por investigación. Estoy haciendo un artículo sobre la Santa ¿Usted es creyente?

Y: Pus yo más que nada creo en Dios y le pido al Niño Doctor.

D: ¿Pero no cree en la Santa Muerte?

Y: Mm, pues, dejémoslo en que estoy agradecida...

La conversación revela varias cosas. Primero, no es la primera vez que me preguntan si vengo por “investigación” o “de algún noticiero”. La cámara y mi aspecto me delatan, probablemente, pero no es poca cosa que esas sean las primeras dos opciones que le vienen a la mente a muchos devotos. Segundo, que los rituales —en su forma y su contenido simbólico— son más o menos improvisados, pensados para construir una proyección histórica que legitime el culto (lo cual se retoma y refuerza en buena parte de la literatura). No se le da un significado preciso, sino que se busca un entramado plural y ambiguo que pueda cargarse de sentido con cada interpretación personal. Cada quien encuentra lo que busca.

Se puede decir, entonces, que el culto a la Santa Muerte es un fenómeno de religiosidad popular (se crea desde abajo, se reinventa en cada experiencia personal, por lo que no sigue lineamientos institucionales), accesible y utilitario. Está inscrito claramente en una lógica mercantil. Afuera de los altares tienen una tienda con muchísimos productos —el lucro con la fe está completamente legitimado. Es, además, un culto mestizo y “caníbal”, que se está apropiando de otros rituales y símbolos instrumentales, transnacional y tiene presencia fuerte en el mundo virtual. Es la construcción de un aparato normativo paralelo, hecho por y para los que se identifiquen como marginados, ya sean desempleados, vendedores ambulantes, delincuentes, narcotraficantes, policías, militares, enfermos. Todos caben.

Los altares son entre-espacios o espacios “liminoides”, en el sentido de Turner: espacios temporales neutrales (a veces dentro de un rito de pasaje), en el que se suspenden o alteran normas sociales; los participantes no tienen estatus social o estatus, y tienen que seguir ciertas pautas de conducta. Se subvierte el orden cotidiano en ese momento y lugar. Estos espacios, que no son públicos ni privados, funcionan como válvulas de escape, ya que en los rituales hay una supresión inconsciente del conflicto — la adversidad, cualquiera que sea, que resisten estas personas en sus vidas diarias. Puede que se hayan sentado juntos un delincuente y un policía, pero en ese momento no se persiguen, no negocian, son miembros de una misma comunidad. Saliendo a la avenida, las cosas regresan a la normalidad.

Cabe la pregunta: ¿tiene sentido que surja un culto como el de la Santa Muerte en México, a finales del siglo XX y principios del XXI? ¿Qué significa y qué representa? Creo que, en efecto, hay una relación simbólica entre la producción cultural de la desigualdad, el pobre desempeño económico desde la década de los años noventa, la violencia y el culto a la Santa Muerte. No estoy seguro. Las condiciones socioeconómicas y el entramado cultural mexicano propiciaron el resurgimiento de un culto a la Muerte, que puede ser reflejo y mecanismo de legitimación de estilos de vida alternativos, pero también tradicionales. Puede ser una santa para los estigmatizados por el orden social dominante, para los marginados social y económicamente (incluso geográficamente). Pero parece que cabe cualquiera. Por lo tanto, crea una sensación de comunidad entre los devotos: ¿el culto cumple esa función social?

Aunque los devotos de la Santa Muerte se consideran católicos, la Iglesia y el Estado no los reconocen como tales. En este plano, se articula una guerra simbólica contra el orden establecido: ¿una contracultura que utiliza los mismos símbolos y rituales como mecanismo subversivo, una cultura prohibida al alcance de todos? Pero no es una subversión contra el orden político... es contra las fuentes de felicidad y lucro aceptadas por el *statu quo*. Representa la edificación de una cultura paralela, para los que viven en un mundo paralelo (en el mismo espacio) y significa un plano de resistencia —a la economía, al poder, a la violencia— para todos los involucrados.

El culto a la Santa Muerte es, en ese sentido, una interpretación religiosa del sufrimiento, creo yo, que legitima sus fuentes de ingreso y felicidad. “La persona feliz raramente se satisface con serlo. Necesita saber, además, que tiene derecho a serlo”, escribió Weber (releer Max Weber, *Ensayos sobre la sociología de la religión*). Las personas se convencen de que merecen ser felices (en relación con sus acciones y las de los demás). La devoción de la Santa Muerte podría ser la búsqueda de una “felicidad legítima” propia. [Preguntar al prof. Montiel sobre esto] El ritual de la boda es alternativo, de cierta forma, pero también conservador. A fin de cuentas sólo querían casarse...

Rezan y marchan contra escultura que une a la Virgen y a la Coatlicue

Vecinos y fieles insisten en que se retire escultura de Ismael Vargas, por ser una ofensa a sus creencias

GUADALAJARA, JAL.- Con imágenes y cartulinas, cerca de cuatro mil personas se reunieron en la Capilla del Refugio para marchar y expresar su indignación ante la obra *Sincretismo*, del artista Ismael Vargas, que representa la unión de la Coatlicue —madre de los dioses hispánicos— con la Virgen de Guadalupe. Los manifestantes “piden perdón divino” a la Virgen por el agravio.

Desde su instalación, la escultura metálica de nueve metros de altura, erigida en avenida Federalismo, ha generado polémica entre el clero y grupos católicos. La escultura forma parte de un controversial programa de arte urbano impulsado por el alcalde Enrique Alfaro de Movimiento Ciudadano y fue adquirida por 5.2 millones de pesos. La fusión de serpientes, cráneos (calaveras) y la virgen morena en *Sincretismo* despertó la furia entre los fieles.

Con mensajes como “¡Esta obra se está exhibiendo [sic] en contra de la palabra de Dios!” y “Exigimos retirar abominación demoniaca”, los manifestantes vestidos de blanco permanecieron más de una hora frente a la estatua protestando.

La “Marcha de Desagravio a la Virgen de Guadalupe” fue convocada por el cardenal emérito de Guadalajara, Juan Sandoval, quien

afirmó que la escultura es “un adefesio metálico” que “ofende los sentimientos del pueblo”.

“Que las autoridades recuerden que los católicos ofendidos son ciudadanos, y van a votar el próximo año”, advirtió el líder religioso.

De manera paralela, en redes sociales comenzaron a circular fotografías de mantas de protesta colocados en distintos puntos de la ciudad por presuntos grupos católicos, al estilo de las mantas con *narcomensajes* de amenaza entre grupos criminales o a policías, las cuales decían:

Aviso No. 1.

¿Qué no entiendes que es NUESTRA SANTÍSIMA MADRE?

¡Inquisidor TÚ que autoritariamente no escuchas la voz de la mayoría!

#NosOfendeEntiende #EsMiMadre

#RespetalPueblo

¡Jalisco es Guadalupano!

En entrevista con *El Tiempo de México*, José Medina, sociólogo de la Universidad Autónoma de México, dijo que el activismo religioso no es nada nuevo. “Es una exhibición de fuerza para las próximas elecciones. La iglesia siempre ha participado en la política de Jalisco, y ahora se quieren vender más caro”, afirmó el experto.

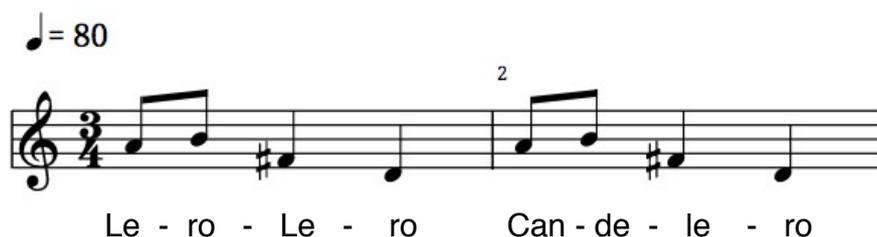
HABRÁ QUE ESPERAR al que sigue. Era físicamente imposible entrar en ese vagón. Ni siquiera una niña como tú hubiera alcanzado un lugar. Se movió el vagón y nos miramos. Sin planearlo, comenzó un duelo de miradas incómodas entre los que iban al este y los que iban al oeste, separados por las vías del metro. Naturalmente, el ganador era el lado que se fuera primero de la estación. Empezaron los chiflidos de desesperación.

(A pesar de que los mexicanos tienen fama de impuntuales, aquí la gente se enoja y chifla cuando algo se retrasa. Por ejemplo, en el cine antes de empezar una película o antes de un concierto).

Suenan las vías. Los de cada lado se asoman a ver el túnel, esperando que aparezca una luz que los declare ganadores: no sabemos si va a la izquierda o a la derecha. La llegada triunfante hacia la izquierda del tren naranja declaró ganadores a los del otro lado. Empezaron los chiflidos de victoria.

Canción para burlarse del prójimo:

¡Lero. lero. candele-ro!



“¡Lero, lero!”, nos chiflaron con ese placer indescriptible que produce presenciar las desgracias ajenas. Pero algo estaba por suceder. Un policía jala la palanca de emergencia. Sus compañeros y compañeras empezaron a pedir amablemente que todos se bajaran del tren. Vagón por vagón, los policías sacan a la gente sin dar explicaciones. Como era de esperarse, los chiflidos de nuestro lado se multiplicaron y entonamos con fuerza la *Canción para burlarse del prójimo*. ¡Lero, lero! Una señora pone resistencia: “¡Ya bájate, pinche terca!”, le gritan varios. Una pareja pide explicaciones a un policía. El oficial dice algo y les pide que se bajen. La pareja se niega. El vagón se va con una única pasajera: la pinche terca. El gordito de la pareja dice algo al policía que, al parecer, lo hace enojar bastante. Se miran con los ojos más abiertos que nunca. Se acercan y agachan las cabezas manteniendo la mirada. Chocan sus frentes mientras ella trata de separarlos sin éxito. Él suelta el primer golpe y le tira el sombrero al uniformado. El policía responde

con un rechazazo que conecta con el pómulo izquierdo del gordito terco. Suben la guardia y empiezan a dar vueltas.

Esto es una fiesta. Obviamente, los de nuestro lado le vamos al policía por la profunda enemistad que habíamos desarrollado con los del otro lado —además de que habían llegado por ellos primero, y eso arde. Los del otro lado se acercan para separarlos o ayudar al gordito. A los de este lado no nos parece la intervención arbitraria y empezamos a gritar “¡Pu-tos! ¡Pu-tos!”. Derechazo del policía que impacta la boca del adversario. El gordito lo agarra del chaleco mientras ella lo graba con el celular. Llegó el tren por nosotros.

ANTES DE ENTRAR PERMITA SALIR

Somos como treinta. Vamos casi todos abrazando nuestras imágenes de la Santa Muerte, esperando a llegar a la estación Tepito —es la que tiene un guante de box. Algunas figuras son más grandes que otras. Hay de todos colores y formas: sentada, de pie, con túnicas rojas, blancas, negras. ¡Hoy vimos una Santa en motocicleta! Sal de la estación, camina hacia el norte, cruza la cancha de frontón y te vas todo derecho para llegar directo al altar de Alfarería 12. Es domingo, día primero del mes: hoy hay rosario. Empiezan a llegar familias, viejitos, parejas y grupos de jóvenes a esa casa modesta en la calle Alfarería. Los mariachis empiezan con *Las mañanitas*.

—A ver, todos, ya va a empezar el rosario. Si alguien se va a salir, sálgase de una vez porque están estorbando. Quítense para que dejen salir— dijo doña Queta sosteniendo el micrófono con su mano izquierda —¿Nadie sale ya? Perfecto. ¿Se acomoda, señorita? Se acomodan todos de frente hacia el altar para comenzar el rosario. Nomás acuérdense que no me vienen a rezar a mí, sino a ella.

Doña Queta está vestida como siempre: delantal de cuadritos, encima de un vestido que le llega a las rodillas, zapatos abiertos negros. Su cabello es corto y oscuro, excepto por un mechón de canas en la frente.

Está anocheciendo y la calle Alfarería está llena. Ves a un par de camarógrafos filmando el ritual de cerca, uno casi en la cara de doña Queta. Tratas de no pisar los pequeños altares que se ponen en el piso, pero lo querías ver de cerca. Así que rodeaste el pedazo de la calle que estaba lleno de flores —un semicírculo cercado enfrente del altar— y encontraste un mejor lugar. Siguió doña Queta:

—Contesten, por favor, porque ahora necesitamos tanta oración para tanta gente que está mal, aquí y en otros países. Gracias a Dios estamos bien nosotros, con nuestros problemas y todo, pero hay gente que está muy mal. Así que ora vamos a pedir por esa gente, crea o no crea, porque la Muerte siempre va a estar con ellos. Porque cuando nacemos, ya nacemos con la Muerte. Si nos quitamos el pellejito pues somos un esqueleto y es una señora. Pero les repito: primero está Dios, y después está nuestra Santa Muerte. Primero Dios. Ora sí, vamos a empezar el rosario.

La Sra. Queta le dio el micrófono a un hombre joven de voz aguda y camisa holgada para que diera el rosario. Creemos que a ella ya no le gusta darlos. Doña Queta se sienta frente al altar, dándole la espalda

a la Santa Muerte detrás de la vitrina. El hombre de camisa holgada primero pidió permiso a Dios para invocar el espíritu de la Santísima Muerte y después oramos. Él decía algo y nosotros lo repetíamos.

*Señor, ante tu divina presencia,
Dios Todopoderoso,
Padre, Hijo y Espíritu Santo,
Te pido permiso para invocar
a la Santísima Muerte, mi Niña Blanca.*

*Quiero pedirte de todo corazón
que destruyas o rompas todo hechizo,
encantamiento y oscuridad
que se presente en mi persona,
mi casa, trabajo y camino.*

*Santísima Muerte, quita todas las envidias,
pobreza, desamor y desempleo.
Te pedimos de todo corazón y de caridad
que con tu bendita presencia alumbres mi casa,
mi trabajo y la de mis seres queridos,
dándoles amor.
Bendita y alabada sea tu caridad,
Santísima Muerte.*

*Así sea, así se haga, y así será.
Padre nuestro que estás en el cielo... Dios te salve María, llena eres de gracia...*

Terminando el rosario, se hace una fila para pasar a ver a La Grande, que está en su vitrina. Algunos nos hincamos un segundo, nos persignamos y hablamos con ella. Otros nos besamos la mano y tocamos el vidrio, para ponerlo como estampa. Los demás dejamos cigarros y chocolates. Una mujer te da un dulce (parece que trae para todos). Doña Queta tomó el micrófono.

—Joven, ¿deja de activar? O váyase a su casa. Aquí no vengán a activar, enséñense a respetar el altar, porque se ven de la chingada. Y todos los que están activando váyanse a activar a su casa, ahí enfrente de su madre. Aquí yo tengo muchos niños que vienen y que no les gusta ese olor. Aquí es una cosa de respeto y de amor a La Señora, por todos los milagros que nos hace, y ustedes vienen aquí a hacer sus pendejadas.

El esposo de doña Queta se acerca, le acaricia el brazo y le dice algo al oído. No parece muy preocupado.

—¡Váyanse a su casa! Pónganse hasta las chanclas, pero aquí no vengan a hacer sus idioteces. Gracias— y la Sra. Romero soltó el micrófono.

(¡Aváncele, aváncele! A ver, güey, muévete, por acá.
Oye, Daniel, ¿qué es eso de activar? Mira, cuando compran sus imágenes ellos no creen que el espíritu de la Santa Muerte ya está ahí. Para “activarla” y que sea suya, fuman mota y le soplan el humo en la cara.
Ah ok, ¿por eso dijo lo del olor? Sí, por la marihuana.
Pues que compartan, ¿no? ¡Ja! No te creas, no te creas.)

Profesor de Harvard defiende a creyentes mexicanos de la Santa Muerte

“Se burlan de la desesperación de los mexicanos”, asegura experto

En una carta dirigida a la televisora CNN, David Carrasco, profesor de historia de la religión en la Universidad de Harvard, criticó el capítulo dedicado a la Santa Muerte de la serie *Believer* (que se traduce “creyente”), conducida por Reza Aslan, y defendió a los mexicanos.

“*Believer* es sólo una representación sensacionalista y errónea de la religiosidad mexicana. Contribuye a aumentar los vergonzosos insultos mediáticos y políticos a México y a los mexicanos”, afirmó el experto en el *Huffington Post*.

De acuerdo con Carrasco, la televisora pidió proyectar el episodio en la Escuela de Divinidad de la Universidad de Harvard, a lo cual respondió con una rotunda negativa después de verlo y leer la transcripción. “Lo que arruinó el episodio fue la periódica burla del narrador en presencia de mexicanos luchando milagrosamente con recursos limitados y religiosidad desesperada”, señaló.

Por otra parte, el académico de Harvard afirmó que uno de los errores del episodio es afirmar que la Santa Muerte es una religión. Al respecto, señaló que “una ‘religión’ es una institución, con una historia sobre la creación, ritos de pasaje, un conjunto formal de líderes, una

historia sagrada y mucho más. Un movimiento religioso no es lo mismo que una religión”.

En el episodio, el conductor Reza Aslan se pasea por las calles de Tepito cargando una figura grande de la Santa Muerte. “No sé cómo describirlo, pero de cierta forma siento una conexión con ella”, exclama el conductor cerca del final del capítulo. “¡Es una nueva comunidad, una nueva religión formándose ante nuestros ojos!”

Como motivación de la serie, Aslan explica que “después de 20 años de estudiar las religiones, ahora voy a vivirlas”. Los episodios de la primera temporada abarcan temas como los judíos en Israel, la cienciología en Estados Unidos, el vudú en Haití, el culto apocalíptico del Día Final (*doomsday*) en Hawái, y la secta hindú conocida como los Aghori Sadhus, que tienen exóticas prácticas como comer restos humanos. Días después del estreno de este último episodio, un grupo de gente se manifestó afuera de las oficinas de CNN en India por sentir que el programa era “sensacionalista y carece de sustancia”.

“Aunque no sea su intención”, agregó David Carrasco en su carta dirigida a la televisora, “de hecho la respuesta de muchos de los espectadores va a ser ¡Construyan ese muro!”.

VII

YO ME HICE este tatuaje por agradecimiento. Hace unos años metieron a mi hermano a la cárcel allá en Chicago y le iban a dar como 20 o 25 años. *25 to life*, como dicen acá. Cuando me enteré, le pedí a la Santa Muerte que me ayudara. Le prometí que si salía pronto me iba a hacer un tatuaje que abarcara todo el brazo con el que trabajo, el derecho. Mi hermano salió al año de la cárcel y estaba yo tan agradecida con mi Niña que me lo hice ese mismo día.

Mucha gente dice que el tatuaje es un sacrificio que haces para ella. Yo no creo eso. Sí es un sacrificio, pero también es más que eso. Es una muestra de amor, es una marca para recordarte que Ella siempre va a estar ahí. Más que un sacrificio cualquiera, es un *sacrificio permanente*. Es un sacrificio porque sabemos cómo se ve, porque la gente voltea.

¡Pelean Tepito!

Grupo antagónico a La Unión se hace presente en el barrio bravo con cruel tortura y asesinato de un hombre

TEPITO, CDMX.- Una vez más se pinta al rojo vivo el barrio bravo de Tepito, donde la violencia está desbocada.

Ello se debe principalmente al nacimiento de un grupo más en la zona, que se autodenomina “Fuerza Anti Unión”, para disputarse la actividad de narcomenudeo.

El nuevo grupo anunció su existencia por escrito, usando un plumón negro, sobre el suéter de un hombre ejecutado y abandonado en esa zona. La prenda amarilla, con un estampado de Bob Esponja, contenía una amenaza para la Unión Tepito, cuyo líder fue ultimado el año pasado, cubría la mitad del cuerpo que fue descubierto a las 8:15 de la mañana en un estacionamiento cerca de la calle Toltecas, en el cajón número cuatro.

El ahora occiso, quien aparenta aproximadamente 25 años de edad, presuntamente pertenece a La Unión Tepito y se encontró tapado por una lona roja, boca abajo, con los brazos extendidos en cruz. El finado vestía un suéter amarillo y un pants gris, que lo tenía abajo de los glúteos. No tenía calzado ni calcetines, y en su cuerpo se apreciaban varios tatuajes con figuras de una planta de un pie pequeño, una hoja de mariguana, un solecito y un signo tribal.

Se le identificaron fuertes impactos en el cráneo y en el rostro que prácticamente lo desfiguraron y probablemente le causaron la muerte. El cuerpo presentaba moretones en la espalda, tórax y pies, lo que denota que el o los verdugos lo molieron a golpes como forma de tortura. Quizás las lesiones más dolorosas fueron las que se apreciaron en sus pantorrillas, que mostraban profundos cortes hechos con navaja o cúter.

Como consecuencia de este acto, la violencia en el barrio va a estar peor que nunca, aseguran autoridades policiacas, y rebasará por mucho la generada por el Cártel de Tláhuac en esa misma demarcación. En un claro aviso, al difunto le escribieron sobre el suéter amarillo:

“FUERZA ANTI-UNIÓN ESTO LES
VA A PASAR A TODOS LOS
QUE COBRAN PISO A
LA GENTE HONRADA”

Las autoridades de la Procuraduría ya investigan el caso y se mantienen alertas ante la previsible cadena de crímenes que se espera ocurran en el barrio bravo durante los próximos días.

VIII

LA DIFERENCIA ES que yo no le hago a la mamada. Yo no caso, yo no bautizo, ni bendigo cosas. Lo más que puedo hacer es pedirle a mi Niña Hermosa por la gente que viene a verla, pero nada más. Porque yo nomás soy la señora Queta. Soy igual que cualquiera: lloro y me río, miento madres y bailo como cualquiera. Yo creo que por eso prefieren venir aquí a Tepito y no a otros altares.

(A ver, mi niño, anota bien porque luego no te vas a acordar y no quiero que regreses con lo mismo.)

Te digo, aquí no hay reglas. Lo que yo quiero es fe. Si tienes fe, ella no te cobra los favores. Luego ahí andan diciendo que te cobra pero no es cierto. Ella es sorda, ciega y muda. Aquí vienen niñas, pobrecitas, que les pegan sus novios. Les pegan a las niñas. Y vienen llorando y les digo que le pidan a la Santísima que se los quite de encima. Aquí vienen policías y federales, militares y gente de mucho dinero. Y yo también voy a ellos. Voy hasta a las cárceles. Yo misma atasqué el Oriente de Santas Muertes y antes iba a otros altares pero ya no voy. Ya no me gusta. El otro día vi que ya hasta casan putos allá y eso es una falta de respeto a Dios. Pa' qué voy a estar yendo allá.

¿El búho, la balanza? Todo es comercial. Vender, vender, vender. Que si la visto de blanco o de morado, de rojo o azul, son mamadas. Yo la visto como se me pegue la gana. Eso de los colores lo inventan nomás para los libros y los documentales. Aquí la visto de morado si siento que ella quiere morado. Orita anda de novia porque es noviembre, ¿a poco no se ve hermosa? Ahora hacen cada cosa: como el otro día, una niña me trajo su santita vestida de Santa Claus. ¡No me chingues! Ni la quise ver, es una falta de respeto y no, no se vale.

Yo nací y crecí aquí en el barrio. Y nada ha cambiado. Tepito es el mismo desde hace cuarenta años o más, toda mi vida que llevo viviendo aquí. Aquí viven doctores, abogados, penalistas. Todo está igual que siempre.

(Nomás pusieron sus pinches camaritas, que ¿para qué son?

A ver tú dime. ¡Para sangrarlos a los que roban!

Los agarran y los sueltan, pobres chamacos.

Mira, aquí la ley nos la pela, es puro *bisne*.)

Una tía mía, que ya lleva rato de morida, le rezaba a una virgencita todas las noches. Bueno, yo ahí creía que era una virgen. Me acuerdo que se hincaba y le rezaba a una tarjetita rosa con estrellitas, estaba rebonita la virgencita. Ya cuando crecí me di cuenta que no era una virgen, descubrí que era la muerte. Así fue que conocí a mi Madrecita Linda. ¿Hace cuánto? Pus échale, mi niño, yo ya voy por los setenta años y era apenas una niña. Tú dirás...

Pásense, pásense. ¿Cuáles? Ah, son sellos. Con eso no te metas. No lo escribas, no tiene nada que ver con la Santa. Por acá. Ahora sí, ¿qué más quieres saber, mijito? Mira, yo soy devota de la Santa Muerte desde hace 57 o 58 años. Ella siempre ha estado con nosotros. Pero esto del altar fue casualidad, ¿eh? Yo nunca pensé que fuera a venir tanta gente.

Un día llegó mi hija y me dice “¡Mamá! ¡Córrele que te trajeron un regalo!”, le dije ¿qué?, y que me echo a correr y que doy con la Santa Muerte que está aquí afuera. Y dije ¡ay! ¡En la madre! Está regrandota. Y que le digo ¿pus quién la trajo? “Tu hijo, Marcos”, me dice mi esposo. Y que le digo ¡*jijodelachingada!* ¿Y ora dónde la vamos a poner? Porque aquí no cabe. Y pus le pedí a mi esposo que le hiciera un altar, que es el de afuera. Primero no quería pero ya después sí lo hizo. Quedó rebonito, ¿a poco no?

Sí, hay gente que dice que le da miedo. Pero pues yo les digo ¿cómo te puede dar miedo algo tan bonito? Yo le tengo más miedo a los vivos, a esos sí les tengo miedo. A Ella no, Ella es una señora muy hermosa, muy linda, para mí y para todos los que somos devotos. Mira, por ahí se entra al altar.

(No, mi niño. No permito que nadie entre al altar, sólo gente de la familia. Tómale fotos desde afuera, si quieres.

Es que es algo personal mío. No es que sea envidiosa, pero pues es mío, ¿pa' qué quieren entrar y agarrar? Nombre, les digo, mejor que la vean desde afuera.)

Pásense por aquí, por la escalera. A ver, échame esa caja.

Éste es nomás pa' mí. Aquí tengo a todos mis santitos y a mi Madrecita Linda. El de la foto ahí arriba es mi hijo. Orita no quiero hablar de eso, ¿sí? Otro día que vengas te cuento pero es él. ¿Cuál? ¿La de las serpientes? Ah, ella es Santa Marta, la Dominadora. *Marta, Marta, la que los vientos levanta, la que los diablos encanta...* Sí, mi niño, las que quieras. Nomás éstas sí te encargo que no las enseñes, ¿sí? Te digo, éste es para mí. Escribe mejor del de afuera, ése sí lo que quieras. Les diría que se sienten pero nomás hay una silla...

¿Qué más quieres saber, mi niño? No, nunca hemos tenido problemas con la policía. ¿Qué más? Siempre habrá gente que hable mal de Ella, pero el chisme ha sido bueno y malo para mi Santa. Es normal yo creo. Nos tachan de ser un culto satánico, dicen que hacemos sacrificios y la chingada, pero nos sirvió. No somos satánicos —aunque Satanás existe, ¿eh? ¡Yo saludo a Satanás! Por eso ya está en todos lados. Tú vete a Holanda, a Dinamarca, a Francia, en todos lados está mi Flaquita. Aquí viene gente de todos lados. ¿Le abres al Negro?

Pus yo no le ando preguntando a la gente por qué viene. Cada quién sus razones. Unos vienen para pedirle salud o amor, para que saque a sus hijos del tambo, otros para conseguir trabajo. ¿Católicos? Yo soy católica. Mira, yo respeto completamente a la Iglesia. Yo le rezo a la Virgen y a Dios, porque Dios está sobre todas las cosas. El problema son los sacerdotes, la corrupción y eso, todo es una mierda. Por eso la gente se viene para acá. Aquí nadie te juzga porque ella es pareja, al final todos acabamos en sus brazos.

Yo tuve cáncer en el pulmón. Sí me espanté, dije ¡no mames! Ya me llevó la chingada. ¿Ora con qué voy a respirar? Yo no me quería morir y le dije y me encomendé a ella. A mí no me va a llevar mi Flaquita. ¿Sabes quién me va a llevar? Dios. Él decidirá para cuándo me voy, le va a decir ‘Oye, ya nos hace falta doña Queta por acá. ¿Traítela no?’

(¿Y tú qué estás estudiando, mijito? Ah, chingá. ¿Vas a ser político? Porque aquí han venido sociólogos y la chingada pero no políticos. ¿Y por qué la Santa? Ps ai les dices que le dejen de hacer a la mamada, que no somos narcos ni satánicos. Ai de ti si vas y repites sus pendejadas, ¿eh? Pinches gringos.)

(Cuaderno de notas)

Entrevista 4. Enriqueta Romero (22 Nov 2014)

- Flores: ¿quién paga? ¿qué significan?
- Altar privado —> público “por casualidad”
- Doña Queta decide cómo vestirla
- Alcance internacional de la Santa Muerte (Noruega, Dinamarca, USA)
- Altar privado separado y diferente al público
- Amarillísimo —> morbo causó difusión (Satanás)
 - Respeto a la Iglesia —> pluralismo religioso (Weber)
- “Saluda a Satanás” (dos golpes en el piso)
- Su hija es estilista (llegó por tintes para cabello)
- “La ley nos la pela, es puro bisne”
- “Ella no hace milagros, te hace un paro”
 - Le da *sentido al mundo*. Salva la brecha real—deseo
- El barrio nunca cambió (hay licenciados, doctores, penalistas)
- “Camaritas para sangrarlos”
- Preguntan por Malverde: “aquí no”
- No hay reglas — anécdota de Santa Claus como “falta de respeto”
- “No te cobra. Es ciega, sorda y muda”
- “Todo es comercial”
- “Nada es nuevo”
 - Oraciones para presos, trabajo, SIDA, enfermos, dinero

- “Las veladoras sólo sirven con fe”
- “Le pegan a las niñas”
 - Sellos (dibujos en el piso): “Con eso no te metas”
- “Madrecita linda” — México y figura de la madre
- “No hay reglas. Lo que yo quiero es fe”
- Rechazo a homosexuales: “es una falta de respeto a dios”
 - “Yo ya no voy a esos altares” (Tultitlán y otros)
- Llena cárceles de SMs
- Compran los productos de SM en Toluca. ¿Quién los hace?
- Fiesta Santa Muerte: 15 de agosto
- Búho — inteligencia. Mundo — a todos nos lleva. Balanza — es justa
 - “Vender, vender, vender”
- SINCRETISMO: vudú, palo, santería
- ¿*Ethos* de la SM? Legitimidad de lucro, *casino capitalism*, leer a los Comaroff
- Libre competencia — capitalismo religioso
 - Estigma — ¿marginados son devotos?

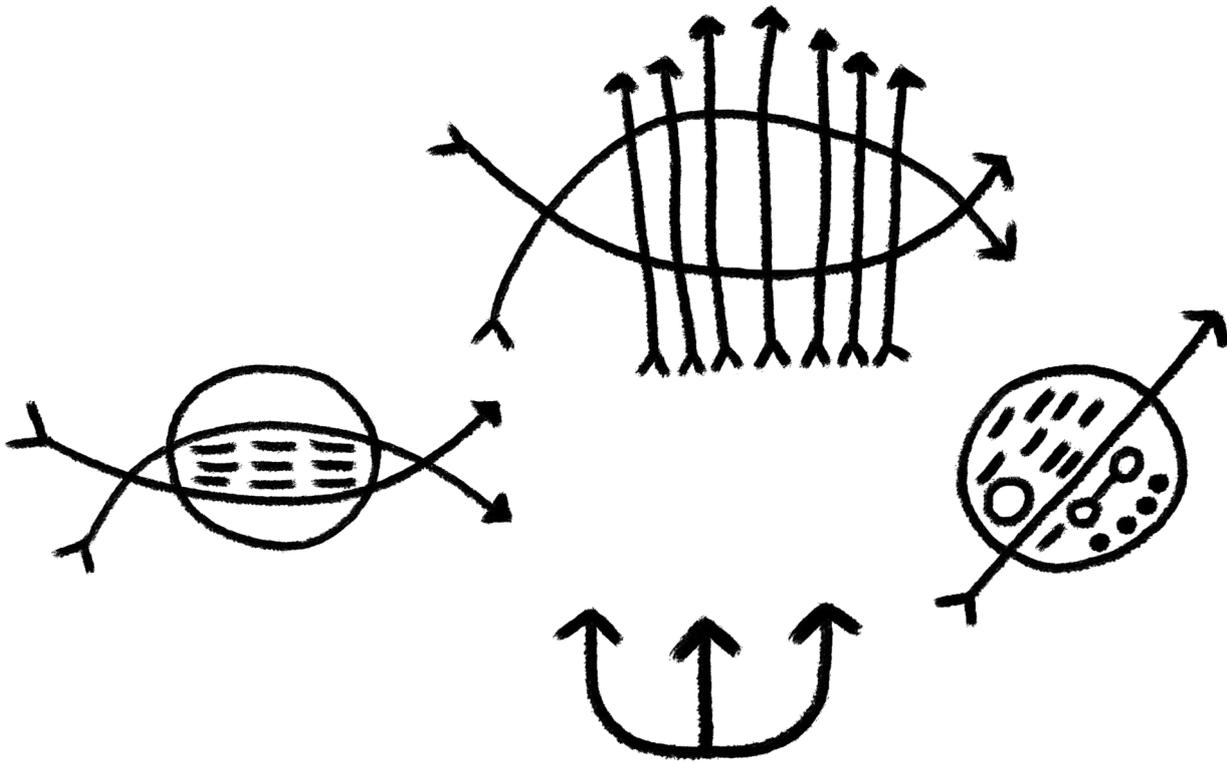
(*Diario de campo*)

Tepito, Ciudad de México

22 de noviembre 2016, 11:30 a.m.

Cuando llegamos a Alfarería 12 —dirección del altar de Enriqueta Romero, a dos cuadras del mercado de Tepito— el lugar estaba vacío. Aunque la banqueta de la casa estaba llena de arreglos florales, no había nadie en la calle. Esperamos unos momentos y preguntamos al encargado de la tienda por doña Queta (después supimos que el señor era su esposo). Del lado izquierdo de la casa hay una pequeña entrada a la tienda —por ahí se entra también a la casa. A la vista hay escapularios de la Santa Muerte, veladoras, libros, imágenes y figuras. En medio hay un póster muy grande de la Santa, que abajo tiene un arreglo de rosas enorme. Creo que tiene 150 rosas. [¿Quién pagará por todo esto?] Afuera, del lado derecho, está el altar: es una vitrina (como las tiendas en plazas comerciales) con una figura de la Santa Muerte “tamaño real”; mide aproximadamente 1.80 metros y está vestida de novia.

Afuera de la casa hay unos símbolos pintados con pintura blanca sobre el pavimento. Cuando pregunté sobre su significado, la Sra. Romero se negó a responder. Según el profesor Carlos puede que sean “firmas” o “sellos” de Palo Mayombe —un conjunto de prácticas de origen africano, parecido a la Santería que se practica en Cuba; incluye amarres, conjuros, rituales e incluso una jerarquía interna. [Investigar sobre esto.]



(Sellos en el pavimento)

El encargado (su esposo) subió y al minuto bajó con ella. Nos presentamos y sin mayor preámbulo empezó la entrevista, ahí en el altar [Grabación Tepito 4]. En algún momento ella hacía más preguntas que nosotros. Escuchaba nuestras preguntas con atención, las reformulaba y contestaba a su modo. Lo primero que nos dijo fue: “la diferencia es que yo no le hago a la *mamada*. Yo no caso, no bautizo, ni bendigo cosas. Lo más que puedo hacer es pedirle a mi ‘Niña Hermosa’ por la gente que viene”. Respondió algunas preguntas sobre los símbolos de forma sorpresiva para mí. Sobre la vestimenta de la imagen en la vitrina, nos dijo: “yo la visto como se me pegue la gana. Eso de los colores es nada más de los libros y documentales. Aquí la visto de morado si siento que ella quiere morado. Ahorita anda de novia porque es noviembre, ¿a poco no se ve hermosa?”. Cuando pregunté por la iconografía de la Santa Muerte (el mundo en su mano, el búho que a veces se pone a sus pies), respondió que “todo es comercial”. Pregunté sobre las veladoras: “Si los colores no importan para usted, ¿quién decide lo que significan?” Nos dijo: “eso lo inventan para los libros. Ahora hacen cada cosa, como el otro día, una niña me trajo su santita vestida de Santa Claus. Ni la quise ver, es una falta de respeto y no se vale”.

[*Al margen:* El lucro está legitimado dentro de la devoción a la Santa Muerte. Las dos Enriquetas (Vargas en Tultitlán y Romero en Tepito) tienen su tienda en el mismo lugar que el altar, pero se distinguen en que la Sra. Romero reconoce la dimensión de *marketing* dentro del funcionamiento de la devoción. Tal vez eso explique, en parte, su desprecio por la apropiación de otras prácticas religiosas como bautizos y bodas. Se presenta como una devoción más auténtica frente a sus creyentes.]

Entramos a la casa de la familia Romero. Es un hogar humilde, lleno de cajas de cartón —parecía bodega—: hay pósters, imágenes, escapularios, libros, veladoras, todo de la Santa Muerte. La Sra. Romero tiene dos altares: “el de afuera y el mío”. El suyo está en el segundo piso y no sólo tiene cosas de la Santa Muerte. Su esposo maneja la tienda mientras ella cocina o hace otras cosas. Subimos una escalera de caracol muy angosta hasta llegar a su altar privado: “éste es nada más para mí”. En su altar, se encuentran muchísimos objetos distintos a los del altar de afuera: coches de juguete, imágenes de santería, una fotografía, copas de agua con monedas en el fondo. Tenía 61 botellas de tequila y mezcal en el piso. Se pueden ver elementos de Santería, Palo Monte y dice el profesor Carlos que vio cosas relacionadas al Vudú.

Nos ofreció un asiento dentro de su recámara. Es un cuarto humilde y sencillo, con una sola cama, una silla. En el muro del lado derecho hay un tocador con un espejo grande y utensilios para cortar el cabello. Su hija entró por unos tintes. Continuó hablando sobre la devoción y el barrio. Nos habló también del alcance internacional del culto: “tú vete a Holanda, a Dinamarca, a Francia, en todos lados está mi Flaquita. Aquí viene gente de todos lados”. Entró un gato negro (“el Negro”) al cuarto. “Saluden al Negro”.

Después de decirnos que es devota desde los años sesenta, le pregunté por qué sacó su altar, ¿por qué decidió ponerlo afuera? Ella respondió: “Mi hijo me regaló esa Santa y no supe dónde ponerla, entonces pues la saqué”. Su hijo fue encarcelado poco tiempo después del regalo. [Similitudes entre las dos Quetas: las dos se hicieron “madrinas” a partir de la pérdida de sus hijos, después de que ellos se metieran en serio a dirigir y practicar la devoción a la Santa Muerte.]

Igual que la Sra. Vargas, Arely en Nueva York y muchos devotos, Romero mostró una actitud abierta y tolerante hacia otros movimientos religiosos: “yo respeto completamente a la Iglesia. Yo le rezo a la Virgen y a Dios, porque Dios está sobre todas las cosas. El problema son los sacerdotes, la corrupción, todo es una mierda. Por eso la gente se viene para acá”. Luego, sobre la presencia de la Santa Muerte en la prensa nacional: “es puro morbo eso de que somos satánicos. ¡Yo respeto y saludo a Satanás!” (dijo esto mientras daba dos golpes en el piso con la mano extendida).

Nos contó la historia de cuando le diagnosticaron cáncer de pulmón. Después de fumar por más de 50 años, no se lo esperaba pero tampoco se sorprendió. Dijo que estaba asustada y se encomendó a la Santa Muerte. No obstante, la agencia sobre su muerte (quién decide si vive o muere) siempre la tuvo Dios, no la Santa. “A mí no me va a llevar mi Flaquita. ¿Sabes quién me va a llevar? Dios. Él decidirá para cuándo me voy, le va a decir ‘Oye, ya nos hace falta doña Queta por acá. ¿Traítela no?’” [Confirma que se ve como una mediadora entre este mundo y el cielo, arriba de los ángeles y santos pero debajo de dios (ver Katia Perdigón). ¿Pero quién decide?]

Doña Queta es una conversadora generosa, que no se limita a responder preguntas unilaterales. Empezó a preguntar cosas. “¿Y qué estás estudiando?”. De cierta forma, doña Queta se estaba negando a ser solamente un sujeto de estudio, una observación. Ella quería sacar el mismo provecho que nosotros de esa conversación.

Al final nos comentó sobre su fe y sus diferencias con otros altares: “Aquí no hay reglas. Lo que quiero es fe. Ella es sorda, ciega y muda. Si tienes fe, ella no te cobra los favores. Aquí vienen niñas, pobrecitas, que les pegan sus novios. Les pegan a las niñas. Y vienen llorando y les digo que le pidan a la Santísima que se los quite de encima. Aquí vienen policías y federales, militares y gente de mucho dinero. Y yo también voy a ellos. Voy a las cárceles. Yo misma atasqué el [reclusorio] Oriente de Santos Muertes y antes iba a otros altares pero ya no voy. El otro día vi que ya hasta casa homosexuales, y eso es una falta de respeto a Dios. ¿Para qué voy?”. Nos despedimos, tomé algunas fotos y pasé a la tienda a comprar algunas imágenes y un librito.

Sacrifican a dos niños en nombre de la Santa Muerte en Sonora

Secta confiesa haber sacrificado a dos niños y una mujer adulta en la comunidad Nacozari de García

HERMOSILLO, SON.— El pasado jueves, las osamentas de tres personas fueron exhumadas por agentes policiacos en el municipio de Nacozari de García, Sonora. Las investigaciones señalan que se localizó el cuerpo de dos niños y una mujer mayor. Se trata de Jesús Martínez y Martín Ríos, los dos de 10 años y Clotilde Pacheco, de 55 años.

En conferencia de prensa, el procurador de Justicia de la entidad, José Larrinaga Talamantes, señaló que hasta el momento hay ocho detenidos de la misma familia, acusados de homicidio. Después de ser detenidos, varios miembros confesaron haber perpetrado los crímenes en honor a la Santa Muerte. Se señaló que sin mostrar claras señales de arrepentimiento, los inculpados narraron cómo mataron a la mujer de 55 años golpeándola en la cabeza con un hacha por detrás, y después dándole varias puñaladas en el torso para obtener su sangre y ofrecerla a la Santísima Muerte.

De acuerdo con el funcionario, Silvia Meraz Moreno, presunta líder de la secta, oriunda de Hermosillo, convenció a sus familiares de sacrificar a Pacheco en 2009 y meses después, en junio de 2010, a su propio hijo Martín Ríos. La occisa de 55 años era su amiga.

En entrevista con *El Tiempo de México*, el gobernador Guillermo Padrés Elías subrayó la dificultad de regular actos satánicos en Sonora, debido a que se

celebran de manera clandestina. “Eso de ninguna manera exime a los detenidos que, como cualquier delincuente, recibirán todo el peso de la ley”, afirmó.

El mandatario abundó sobre el asunto diciendo que es el único caso de este tipo de ritual que se conoce en la historia de Sonora y convocó a los ciudadanos a denunciar cualquier práctica religiosa que ponga el peligro el bienestar de las personas.

Condena Iglesia culto a la Santa Muerte

“El culto a la Santa Muerte es totalmente contrario y ajeno a la fe católica. Es abrir puertas al maligno”, afirmó en entrevista José de Jesús Aguilar, sacerdote y conductor del programa de radio *Resonancias de Fe*, quien ha sido una voz crítica del culto en tiempos modernos.

“Los milagros solamente los hace Dios. Ningún santo, ninguna santa ni la virgen hace milagros. Lamentablemente muchos católicos, probablemente por ignorancia, piensan que es un santo o una imagen la que les hace milagros, como el caso de la Santa Muerte”, agregó.

Por su parte, el sacerdote católico Manuel Campas García también condenó el culto recientemente. “La llamada Santa Muerte no puede ser santa, porque es enemiga de Dios y Dios venció a la muerte, y las personas que la veneran adoran el satanismo”, sentenció. Y agregó: “Sólo con educación y fe se podrá combatir las falsas creencias y la anti-cultura que representa este culto”.

Julián Ceballos Casco

Autorretrato suicida

Técnica: Óleo sobre tela

Medidas: 1.20 x 0.70 m

Firma: Sin firma

Localización: Casa de Virgilio Carrillo

Fecha: 2004

Estado de conservación: En la última exposición de la obra de Ceballos Casco, *Trazos, tragos y líneas*, inaugurada en 2015 en el Centro Cultural Futurama, la obra se encontraba en perfectas condiciones.

“No sé si lo que digo yo con mis imágenes sea o no importante. No sé si para mí lo es. Soy Casco. Soy pintor. He vivido poco y me he cansado mucho. Pinto porque es como una maldición que te cae y la chingada y te gusta tanto, te da tanto. No te importa perder otras cosas. Es algo íntimo, es algo que descubres que es un lenguaje que te ayuda a decir cosas que no dirías de otra manera.

Pues ya ahorita de salida, un poco narcisista, ya estoy en mis famosos *Diálogos con la Muerte*. Empecé a hacer autorretratos así medio dramáticos. Quiero morir con una sonrisa de perro atropellado, lo que indicaría que la pasé bien en la vida. En este otro estoy ahí ensayando el suicidio con plumazo, acostumbrándote a la proximidad de que ya se acerca esa señora... ¡espero que sea señora, ja!

Me encantaría un Ángel de la Muerte así, ¿verdad? Me voy pero si hecho la chingada con él. Ahí está la muerte del guardián, con esos colores bonitos, limpios, “chillantes” que le llamaban, ¿no? Porque además sería muy aburrido irse al cielo, ¿no, mano? Yo pienso que en el infierno te vas a encontrar la pura banda. En el cielo está cabrón. Te encontrarás a dos o tres y ahí serían igual o peor de aburridos que aquí.

Ésta es otra de *Diálogos con la Muerte*. Me ponen en la silla eléctrica, mano. Ora me achicharro. Y me gustaría hacerme una como San Lorenzo de Almagro: a la parrilla, ¡ja!¹

¹ Casco hace referencia a la muerte de San Lorenzo el 10 de agosto de 258, quemado en una parrilla. Dice la leyenda que a la mitad de la hoguera el mártir dijo: “me parece que este lado ya se coció, voltéalo y cómelo”. Es patrono de los cocineros y chefs católicos del mundo y los días 10 de agosto, en el Vaticano, se pone un relicario con una cabeza quemada para venerar a San Lorenzo. Tiene una basílica, parroquias, fiestas... y hasta un equipo de fútbol en Argentina (el Papa Francisco es “hincha” del San Lorenzo de Almagro).

Retorciéndome como alma en purgatorio, como tlaconete con sal. Un poco de metal acá... Que hasta los dientes se te quiebran del putazo de la electricidad, ¿no? Cómo te aprietan los pinches dientes.

Éste es de todos los chingadazos que tengo, mano. Todo lo que me duele: los codos, los hombros, la chingada, las rodillas. Ésta es la ausencia de los cartílagos, ¿no? Acá me zafé el brazo de chavo y ora con los fríos y tal ps... Los dos hombros los tengo hechos talco. Ya has visto cómo me cuesta trabajo levantar ciertas cosas. Por eso el título es *Nuestro Señor del perpetuo dolor*, pues ya a esta altura es permanente, cabrón, permanente. Te digo ya hay veces que ni la inyección ni el analgésico te hacen. Entonces cuando piensas, dices “bueno, en un momento que no aguante yo la risa pues me pongo la corbata, chingao”, ¿no? Ya no quiero, ya no tengo que lavar la ropita ni qué la chingada. Ya no voy a hacer la obra maestra ni un carajo, ¿no? Se vive el tiempo que se vive y ya.

Te digo que mi hija me dice ‘Oye, papá, no te me vayas a colgar’ y que la chingada. Pero es un poco irte acostumbrando a que ya anda cerca, y ahí está y está a la alcance. A lo mejor piensan que soy malandroso o tonterías, pero es que son unas depresiones, cabrón, que sientes como que te borras. Dame un pinche farolazo, ya es hora del farolazo. No le hace que me vean chupando.

Para mí ser tepiteño no es una sola cosa, son muchas cosas. Es como ser mexicano, es un mosaico. Algo que me molesta mucho es esto de ‘el barrio bravo’... ‘el barrio bravo’. ¡Si no somos perros, cabrón! Si no es un perro. Es área marginal, con el vicio, la fayuca, la piratería, el carajo ¿no? Entonces siempre hay esto, un poco así como que es de segunda. Que si Tepito esto, que si Tepito esto... No hay día que no salga en una nota periodística algún pedo con Tepito.

La Santa Muerte es un rollo que no tiene mucho, aún siendo muy viejo el asunto, como la muerte misma. Yo siento que la gente, y más en áreas de jodidez, siempre necesita recurrir a lo divino, a lo mágico, pa’ que te haga un paro, ¿no? La fe mueve montañas. Es eso, chingá, esa especie de magia. En ésta damos vuelta, ¿sí, joven? A menos que queramos ir a comprar mota y chochos...”

Fragmentos de entrevista con Julián Ceballos Casco,
en *La Niña Blanca* (2004), dirigida por Eric Ortega.

△

DICEN QUE SUS últimas palabras fueron “ya valió madre todo”. No lo dudo. Su nombre era Julián Ceballos Casco, o Casco pa’ los cuates. Para algunos fue nada menos que El Gran Casco. Otros le decían “El pintor de la Muerte”, aunque creo que no le gustaba. Pintó como vivió, apasionado, honesto y sin arrepentimientos. Casco se desbordaba en cada lienzo, se desvivía en cada brochazo. Hay un pedacito de él en cada esquina de esos cuadros. También vivió como pintó, sufriendola un día a la vez, como si fuera una maldición. Guadalupano a morir, pintaba una Virgen de Guadalupe cada año. Son mis cuadros favoritos

de Casco. Fumaba mucho y tomaba todavía más, siempre Bacardí blanco con jugo de piña, eso le gustaba, y a veces se metía cosas más fuertes. Sobrevivió apenas.

Era necio como él solo. Recuerdo haberle dicho mil veces que se fuera a revisar ese hombro, el que se le zafaba todo el tiempo, el derecho. Pero no se dejaba. Solito se acomodaba el brazo hasta que le dejó de funcionar. Nada lo puso tan triste, ni siquiera el no poder caminar bien, respirar con mucho trabajo, sus achaques, nada fue tan duro como perder el brazo con el que pintaba. A partir de ahí todo lo demás se fue en picada. Se murió el 3 de octubre de 2011.

Escogí el cuadro del plumazo porque fue el primero que me preocupó, pero para hablar de Casco pude haber escogido cualquier otro. Éste es sencillo, se pintó un poco más flaco y con una pistola en la boca, a punto de volarse la cabeza. Trae su bigotote y sus patillas canosas. El fondo es rojo, ese rojo vivo y mexicano. Tan rojo que casi no faltan la sangre y los sesos en la pared. Hasta hoy no sé cómo se hubiera visto la sangre manchando ese fondo, porque nunca se dio el plumazo.

Es uno de sus muchos *Diálogos con la Muerte*, una colección inquietante que retrata cómo hizo las paces con la vida y la muerte. En uno está ahorcado con una cuerda, trae la lengua de fuera (su cara de perro) y una calaverita en el pecho. El fuego sugiere que ya está en el infierno. En otro está decapitado y alguien carga su cabeza verde con los ojos volteados, el fondo también es rojo pero un poco más suave. Hay uno en el que aparece atado de las manos y los pies a una silla eléctrica. La corriente le saca fuego de la boca y de los ojos. Cuando se miran estos cuadros, la primera sensación es la angustia. Sufres con él, te ahorcas con él y te achicharras con él. Sin embargo, después de un rato llega la calma. Sabes que cuando pintó eso ya estaba listo para irse, o a lo mejor siempre lo estuvo. En cuanto sintió pasos en la azotea, se puso a pintar sus miedos, sus fobias y sus manías. Un retrato más de la amistad entre los mexicanos y la Muerte, una muestra más de ese cariño.

Su taller era el lugar de reunión. Ahí andábamos todas y todos, fumando y tomando. Todo lo que sé del arte o de literatura lo aprendí en las conversaciones de ese lugar. Ahí me contaron el *Ulises* de Joyce que tanto le gustaba a Casco. José Guadalupe Posada se murió un 20 de enero a unas cuerdas de ese taller donde el gran Casco se ganaba la vida pintando y restaurando. No ganaba mucho, pero no le importaba. Le bastaba con tener para comida y para el chupe.

Yo no soy crítica de arte o especialista. Tampoco soy historiadora. Fui su amiga y escribo esto nada más para decir que si algún día alguien quiere entender los cuadros de Casco, tendrá que entender primero a Tepito. Porque hablar de Casco es hablar de Tepito, y no se puede hablar de Tepito sin hablar de Casco. Hay gente que echa raíces en su barrio y que sin ellas sería nada más un montón de calles, casas y edificios sin sentido. Casco era así. El barrio y él se hicieron juntos.

Y es que Tepito es mucho más que un lugar peligroso, un barrio o un tianguis. Es un mundo y, como cualquier otro, para conocerlo hay que caminarlo. Vayan a conocer la vecindad que está en lo que era la Casa Blanca, el lugar sobre el que escribió Oscar Lewis. Asómnense en los pasillos para buscar altares de algún santo popular. Párense en las calles para apreciar los altares de la Virgen de Guadalupe o de la Santa Muerte. Levanten la cabezota para ver el mural de los ausentes, nuestros hombres ausentes, nuestros hermanos y nuestros hijos, los que se cruzaron, los presos, los caídos. Aquí somos las mujeres las que

trabajamos, las que sacamos a los hijos adelante, las que rezan, porque nosotras somos las que nos quedamos. Vayan a ver el mural de las “siete cabronas invisibles” de Tepito cerca de La Fortaleza.² Caminen por el tianguis y compren algo de porno pirata, les hace falta. Compren un disco de ópera o de música clásica, que también hay, o unas playeras de a peso. Pero por favor, por lo que más quieran, dejen de escribir sobre Tepito. Si vienen con sus cámaras, con sus cuadernos o sus grabadoras, mejor lárquense. Esto no es un safari.

² Enfrente hay una plaquita. En el mural están doña Queta que tiene su altar de la Santa Muerte, doña Lourdes que crió a sus hermanos, doña Chelo que la golpearon por no querer más hijos (ya había tenido 10). Está Mayra, psicóloga y activista, que denunció la desaparición de los muchachos tepiteños en el After Heaven de la Zona Rosa en 2013 y le hizo la *tepiseñal* a un policía que quiso arrestar a su hermana en el Auditorio Che Guevara, cuando rompieron la huelga de la UNAM.

VIII

(*Diario de campo*)

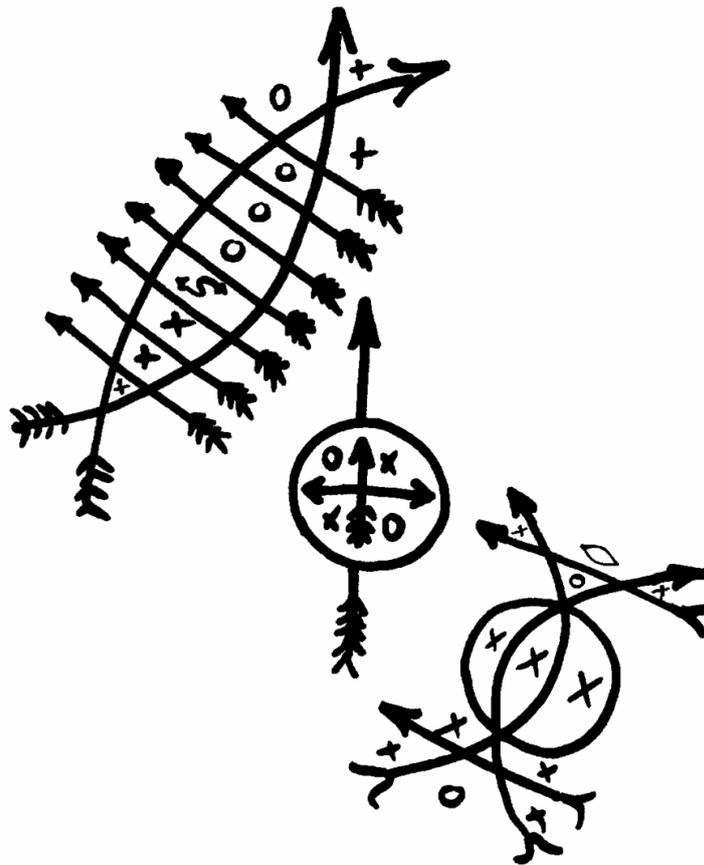
Tepito, Ciudad de México

17 de enero de 2015, 3:00 p.m.

EN EL ALTAR de Tepito, un joven con toda la piel (hasta la cara) cubierta de tatuajes —parecidos a los que tienen los “maras”—, se acercó para dejar un cigarro prendido a la vitrina de la Santa Muerte. Varias personas se acercan al altar, se hincan, fuman un cigarro contemplando la vitrina. El joven tatuado llamó la atención de Romero y se acercó para hablar con él. Era el trato de una madre o una abuela. Lo convence sin problemas de enseñarnos sus tatuajes de la Santa Muerte. Nos dijo que lleva 14 años siendo devoto y que llegó a ella “por un familiar”. Me dejó tomarle varias fotografías, no sonrió, pero posó. Una mujer llegó al altar, vestida con botas, chaleco y suéter (contrastaba, como nosotros, con las demás personas, parecía ser de otro lado). La gente pasaba por el altar y se persignaba, como lo hace en las parroquias e iglesias tradicionales.

En Tultitlán, la ceremonia que presenciamos Raquel y yo el sábado era una boda. La pareja entra desde la calle, un hombre (tal vez su hermano) entrega a la novia y caminan juntos, al ritmo de un baile tribal que realizan los empleados de la iglesia “Santa Muerte International”. Los empleados del lugar empiezan a “despertar” a la Niña Blanca con un baile y el sonido de un caracol. El baile es muy parecido a los que se realizan en el Centro Histórico con rasgos prehispánicos: tambores, cascabeles en los tobillos, dando saltos en círculo con la cabeza abajo. La gente reza “padres nuestros” y oraciones específicas para la Santa con los ojos cerrados. Muchos hombres traen el mismo corte de cabello: casquete corto, como un policía o militar. Hay mucha gente con tatuajes, igual que en el altar de Tepito. En casi todos los sentidos, era una misa católica completamente normal, excepto porque era un espacio abierto y, en lugar de Jesucristo en la cruz, estaba la figura gigante de la Santa Muerte.

En ambos casos, el *performance* de las Quetas mostró tener mucho peso en la dimensión simbólica de los altares. Es decir, una de las razones por las que las personas van a esos altares y no a otros es por el trato y la escenificación del culto y el carisma de sus líderes. Enriqueta Romero nos hizo una pequeña demostración en su cuarto de cómo ayuda a alguien a “hablar con la Santa Muerte”; tomó las manos de Cachito (otro amigo que nos acompañó) y le dio su bendición. Cachito abrió los ojos diciendo “no, pues sí sentí muy chido, como lleno aquí (apunta a su corazón)”. Enriqueta Vargas también despliega su personalidad en el rito y le imprime su sello personal. Actuando más como maestra de ceremonias que como asistente y catalizador del culto, saludó a muchos de los presentes en la misa; los llamaba por su nombre en el micrófono y se acercaba para saludarlos de beso. Levanta los brazos, pide que la gente grite más fuerte (como en conciertos), se mueve alrededor del “escenario”. Sus ayudantes me invitan a que me acerque para tomar fotos de cerca. Para Vargas, el recurso del show es mucho más fuerte que para Romero.



FIRMA DE ZARABANDA (Para hacerse invisible a la policía)

Ingredientes:

- 1 pedazo de papel kraft o pergamino (color marrón)
- 2 palomos negros
- 1 gallo rojo
- 2 codornices blancas
- 1 bolsita de cuero o tela (color violeta)
- 1 corazón de colibrí o zunzún

Se hará esta firma en el suelo y en el pedazo de papel. Colóquela sobre la Nganga o Prenda junto a una piedra de Zarabanda y un corazón de colibrí. La persona interesada sujetará las aves mientras pide lo que desea (evitar a la policía). Sacrifique a las aves, asegurándose de que la sangre de cada animal toque el papel, la piedra y el corazón. Después ponga el corazón y la piedra en el centro del papel, doble el papel y colóquelo dentro de una bolsita de cuero o tela violeta. La persona interesada deberá llevar el Makuto (amuleto) siempre consigo.

(Confesión)

1. He deseado. He soñado con los brazos —y piernas— de mujeres ajenas. He imaginado sin ropa a mis maestras y a las mamás de mis amigos. Adiviné el color de los calzones de la vecina y no dudé en pedir otro trago para la señorita de sonrisa perfecta y disfraz de policía. Ahí, en la intersección entre el sexo y la violencia, veo a María, amarrada a la cama con mi corbata. Trae puesto un ligero negro y los ojos vendados. Me acerco con la cámara instantánea y la acecho como se acecha a un animal: el cazador escondido, con las rodillas flexionadas, viendo por la mira con un ojo cerrado para asegurar la puntería. Disparo, sin remordimiento, en su momento más vulnerable y dejo que el flash bañe su cuerpo de luz pálida.

2. He destruido. He abusado a la mitad de la noche de ese veneno dulce como sustituto de anestesia. Escucho sus tacones hacer música con el piso y volteo la botella sin titubear. Después del tercer trago, empieza la sensación de descenso —progresiva y adictiva—, que satisface mis deseos de autodestrucción. Es un pequeño suicidio, pues. Pero es temporal. Se sienta conmigo, pero no me interesa lo que esté diciendo. “Es demasiado tarde, Julia”. Se levanta a bailar con él y el infierno se me va por la garganta. Otros dos vasos. Honestamente, me importa un carajo terminar en el piso sin poder hablar, sólo asegúrate de que ella no me vea así. No puedo permitirlo. También asegúrate de mentirme mañana; dime que era un lugar bonito, que fue una buena noche.

3. He acumulado. Atesoré las cartas y fotografías que marcaron mi historia. Tengo todo guardado en una caja de cartón debajo de mis zapatos. Me aferré a mis memorias por miedo a perderme, por supuesto. Pero todo en esta vida es prestado, nada es tuyo. Sé que el dinero no compra la felicidad... pero se parece mucho. Las fotografías, la ropa que traigo puesta, mis lentes, la hamburguesa, mis palabras, todo es de nadie. Una vez que se termina el juego, todas las piezas y cartas se regresan a la caja, y la caja al clóset. La muerte a todos nos lleva, tengas mucho o tengas poco, seas alguien o no seas nadie. Lo sé, siempre lo supe, pero no lo creo.

4. ¿Es posible escribir y no resignarse a ser el eco de los miles que sintieron lo mismo antes que yo? Todas las grandes historias están contadas; ya no hay más. No queda una sola línea que valga la pena escribir. Los narradores gigantes, de Cervantes a Filloy (el último grande), gastaron las letras con técnica y estilo insuperables. ¿Qué pueden hacer estas líneas junto a lo que ya está escrito por tantos gigantes? *Estorbar*, nada más. ¿Para qué trabajar, si al final nada importa? ¿Para qué desperdiciar los días en la oficina de un trabajo que odias, con un jefe que odias, atravesando un mar de coches que odias, si el bosque está a media hora en carretera?

5. He soñado. Me he paseado por los pasillos de televisiones de Liverpool esperando el día en que pueda comprarme una pantalla plana. 60 pulgadas, no hay duda. He pasado horas en internet viendo coches

usados para que, el día que tenga el dinero, llegue de sorpresa a la casa y pueda dar las llaves a mamá. Un coche como el del vecino. Ojalá papá encuentre trabajo y mamá la paz. Ojalá todo vuelva a ser como antes. Daría lo que fuera por una vida como la de Charly: un papá que me compre ropa, una mamá que se vaya al club con sus amigas, una Fender, unos tenis Nike, un mes sin dudar si podremos pagar la colegiatura de Yola, una semana sin pagar el súper a seis meses sin intereses... y tener cinco años menos. Todo para que Charly se la viva en la fiesta, chocando sus coches, reprobando materias. Ayer se rió cuando se le cayó el celular y se quebró la pantalla. Una pantalla...

6. Tocaron el timbre. Un hombre de camisa blanca en un coche rotulado buscaba a papá. Venía en nombre de la empresa que lo había contratado —sólo para despedirlo sin motivo dos meses después. No estaban viendo resultados, o algo así dijeron. ¿Sí, diga? Buenas tardes, joven, busco a Josué Macías, vengo a recoger el teléfono de la empresa. ¿Cuál teléfono? El celular que le proporcionamos a... ¿No está tu papá? Espéreme tantito, por favor. ¡Papá! Te buscan, dice que viene a recoger un celular. Parecía que no podía reaccionar, lo vi sentado en el comedor con la caja del teléfono en las manos. Sí, mijo, es éste. ¿Se lo puedes dar, por favor? No quiero salir. Sí, yo se los doy... (Malditos *muertosdehambre*, ni que fuera un iPhone.) Aquí tiene. Muchas gracias, joven, y disculpe la molestia. Oiga, disculpe, una cosa: falta el cargador. Permítame. ¡Papá! ¿Tienes el cargador? ¿El cargador? Yo... este... no sé... supongo, déjame ver. Su mano izquierda empezó a temblar, no sé si de angustia o de coraje, me temo que las dos. El colapso era inminente y no valía la pena. Fíjese que no lo tenemos, tendrá que irse sin el cargador. No puedo hacer eso, joven. Son órdenes de la empresa. Pues mi papá ya no trabaja en su empresa, así que ni modo. En ese caso, la empresa se vería obligada a tomar acciones legales y proceder contra el señor. ¡Proceda y haga lo que quiera! ¿Por un pinche cargador? ¡Lárguese! Bueno, mire... ¡Que se largue! ¡Pinches *muertosdehambre*! Papá, avergonzado, me pidió una disculpa. Perdón, mijo, no sé por qué no salí yo. Tú no tienes por qué pasar por esto. Lo abracé. (¡Maldito dinero, maldito gobierno, puta vida!)

7. Confieso que nunca creí. Yo nunca fui de esos hipócritas que, justo cuando el avión se está cayendo, les entra lo religiosos y se acuerdan del catecismo. Y estaba orgulloso. No me arrodillé en los momentos difíciles porque no me hubiera gustado saber que salí así. “A mí nadie me sacó del hoyo, yo salí por mi cuenta”. Si nunca fui creyente, si no fui a misa los domingos, no iba a empezar a creer justo cuando las cosas se pusieron mal. Nunca me lo hubiera perdonado. Cuando las cosas mejoraron un poco, me convencí de que había hecho bien en mantener la frente en alto. No sucumbí a los choros de los padrecitos, no le debía nada a nadie. Pero ahora...

Yo no te conozco, ni sé si existes —pero ya no tengo ni para dónde voltear. He perdido el rumbo, la esperanza, el norte. Estoy desorientado, triste, agotado, desamparado. Todo se está desmoronando. Sé que no he sido bueno, pero te juro que puedo ser mejor. Te propongo algo: si estás ahí, si estás escuchando, si eres santa, ayúdame a salir de ésta. Dame una señal. A cambio prometo tenerte, llevarte regalos... hasta dejar de tomar o el fútbol. Lo que sea. ¿Qué dices?

IX

LE APRETABAN LOS zapatos. Jaló la lengüeta una vez más para que entrara el izquierdo y lo consiguió. Jaló las calcetas rojas hasta las rodillas y metió las espinilleras. La molestia en los dedos de los pies era una sensación familiar, pero para Jusy se convirtió en un símbolo: dolor, falta de dinero, humillación, el fracaso de su padre. El mundo se le venía encima cada que se ponía esos zapatos prestados para jugar los jueves. El otro pie: jaló la lengüeta. Recordó que odia despedirse de papá, que ya no consigue abrazarlo sin sentir un nudo en la garganta, verlo sin desbaratarse. Don Josué estaba abajo, fumando, en una mesa llena de hojas dobladas en tres, sobres, estados de cuenta. Entró el zapato. Pensó en lo que le dijo a papá hace unos días, camino al aeropuerto. Iban tarde y Jusy pensó que iba a perder el vuelo (su primer viaje en 5 años). “¡No es posible que se te haga tarde si no tienes nada que hacer!” Sí llegaron a tiempo y se abrazaron en la fila del aeropuerto. Se levantó de la silla y sacudió la cabeza para tratar de olvidarlo.

Bajó las escaleras y, antes de irse, miró a su padre con atención. Se veía arruinado, con la mirada perdida, las manos tensas, cinco colillas en el cenicero. La veladora verde estaba a punto de consumirse. Frágil, don Josué apagó el cigarro, tomó una hoja y se levantó de la mesa. “Hijo, no estuviste el domingo pero les hice una carta por el día del padre”, dijo extendiendo su mano con un sobre blanco. Jusy soltó la maleta y la tomó. Empezó a abrir el sobre y lo volvió a mirar: mirando el piso, su padre se puso a acomodar los papeles en el comedor. Jusy sacó una hoja llena de símbolos que, después de las primera frases, se volvieron ininteligibles.

Amada familia:

Este día del padre no quiero que me den nada porque no hay nada que celebrar. Me gustaría darles algo yo a ustedes, sin embargo conocen la situación y por qué no puedo. Les ofrezco una disculpa que es lo único que me queda. Perdón por haberles fallado como padre, como esposo, como proveedor, como hombre, ustedes saben que he intentado...

Le faltó el aire. La respiración pasó de ser un acto inconsciente a un reflejo moral. Bajó el papel y vio la mano de su padre temblando. Sintió lo mismo que en la fila del aeropuerto, pero intensificado. Era la peor combinación: lástima, que se vuelve impotencia, que termina en ira. Siempre pensó que las emociones se podían controlar. Se jactaba de ser estable en el cine, frío en las graduaciones, serio en los funerales. Pero no pudo con los aeropuertos; ya no soporta las despedidas (propias y ajenas), las caras nerviosas, los abrazos de bienvenida. Llegó a pensar que las salas de espera eran los espacios más cargados emocionalmente. Puede ser. Dio un paso y don Josué levantó la cara, revelando los ojos nublados que Jusy nunca olvida. Se abrazaron sin decir nada. (Aunque lo intentó, quiso decirle que no, que no era su papel como padre proveer nada, que ser “hombre” era una presión social injustificada, que era un buen esposo

por no ser alcohólico, pero no dijo nada. Debió decir que su caída estrepitosa había sido la lección más grande que le pudo haber dado, pero no lo hizo.)

Se subió al coche y escribió una nota en su celular:

Contigo aprendí que hay barcos que vale la pena construir nada más para ver cómo se hunden. Aprendí que uno no escoge sus batallas, y que a veces la única manera de librarlas es perdiendo. Que hay gloria incluso en la derrota. Por ti, por tus logros y fracasos, tu fuerza y tu fragilidad, soy todo lo que soy.

Imágenes



[1]
Martin Gusinde, Dos espíritus selk'nam, 1923



[2]
Martin Gusinde, Espíritu selk'nam, 1923



[3]

Laura Cohen, SOMBRA DE SILLA



[4]
Graciela Iturbide,
PÁJARO 10



[5]
Graciela Iturbide, LOS QUE VIVEN EN LA ARENA



[6]
G. B. Duchenne de Boulogne, FRIGHT

[7]
Rodrigo Salido Moulinié, SACRIFICIO PERMANENTE





[8]
Rodrigo Salido Moulinié, PENACHO

[9]
Rodrigo Salido Moulinié, EL JETTA





[10]
Rodrigo Salido Moulinié, 7 VIRTUDES

[11]
Rodrigo Salido Moulinié, EL ANILLO DE ARELY



Bibliografía

- ADAMS SITNEY, P. (ed.), *The Avant-Garde Film: A Reader of Theory and Criticism*, Nueva York, Anthology Film Archives, 1978.
- ALTIZER, Thomas y Hamilton, William, *Radical Theology and the Death of God*, Harmondsworth, Penguin, 1966.
- AMARASSINGAM, Amamath (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, Leiden, Brill, 2010.
- APPLE, Rima D., Downey, Gregory J. y Vaughn, Stephen L. (eds.), *Science in Print: Essays on the History of Science and the Culture of Print*, Wisconsin, University Press, 2012.
- ARMSTRONG, Nancy, "Fiction in the Age of Photography", *Narrative*, 7 (1999), pp. 37-55.
- ASAD, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- _____, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, University Press, 2003.
- _____, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Nueva York, Humanities Press, 1973.
- AUERBACH, Eric, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, trad. de I. Villanueva y E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- AZAHUA, Marina, *Retrato involuntario. El acto fotográfico como forma de violencia*, México D.F., Tusquets, 2014.
- BARLEY, Nigel, *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*, trad. de J. Rodellar, Barcelona, Anagrama, 2004.
- BARNARD, Alan, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, University Press, 2004.
- BARTHES, Roland, *Camera Lucida: Reflections on Photography*, trad. de R. Howard, Nueva York, Hill and Wang, 2010.
- BATCHEN, Geoffrey, *Burning with Desire: The Conception of Photography*, Cambridge, MIT Press, 1999.
- BATTISTA ALBERTI, Leon, *Tratado de pintura*, trad. de C. Pérez Infante, Azcapotzalco, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998.

- BAUDRILLARD, Jean, *El sistema de los objetos*, trad. de F. González Aramburu, México, Siglo XXI, 1969.
- BAZIN, André, *Qu'est-ce que le cinéma?*, París, Cerf, 1960.
- BELLAH, Robert N., "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 29 (1964), pp. 358-374.
- BENSA, Alban, *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*, trad. de D. Rudy Hiller, Michoacán, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Cultura, 2016.
- _____, *Después de Lévi-Strauss*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- BERGER, Peter L. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C., Ethics and Public Policy Center, 2005.
- _____, y Luckmann, Thomas *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del nombre moderno*, Barcelona, Paidós, 2002.
- _____, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Nueva York, Doubleday, 1969.
- _____, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nueva York, Anchor Books, 1990.
- BORGES, Jorge Luis, *Obras completas, 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974.
- BOURDEAU, Michel, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, University Press, 2008.
- BRANDES, Stanley, "Graciela Iturbide as Anthropological Photographer", *Visual Anthropology Review*, 24 (2008), pp. 95-102.
- BREÑA, Roberto, "En búsqueda de la ilustración (francesa)", *nexos*, noviembre 2016.
- BRETON, Charles, "Most Cited Articles in Political Science by Decade".
- BUCK-MORSS, Susan, *Hegel, Haití y la historia universal*, trad. de J. Espinoza, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- CAPPS, Walter H., *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Mineápolis, Fortress Press, 1995.
- CARR, E. H., *What is History?*, Harmondsworth, Penguin Books, 1965.
- CASANOVA, "The Politics of Religious Revival", *Telos*, 59 (1984), pp. 3-33.
- _____, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University Press, 1994.
- CASTELLS, Pilar, "La Santa Muerte y la cultura de los derechos humanos", *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 6 (2008), pp. 13-25.
- CHESNUT, Andrew, *Santa Muerte. La segadora segura*, Barcelona, Paidós, 2013.

- CLARKE, Graham, *The Photograph*, Oxford, University Press, 1997.
- CLIFFORD, James y Marcus, George E. (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- CLIFFORD, James, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- _____, "Feeling Historical", *Cultural Anthropology*, 27 (2012), pp. 417-426.
- COHEN, Laura, *Albercas*, México, Conaculta, 2005.
- COLE, Teju, *Known and Strange Things*, Nueva York, Random House, 2016.
- COMTE, Auguste, *La filosofía positiva*, México, Porrúa, 2011.
- DAVIE, Grace, *The Sociology of Religion*, Londres, SAGE, 2007.
- DAWKINS, Richard, *The God Delusion*, Boston, Mariner Books, 2008.
- _____, *The Four Horsemen: A Round Table Discussion with Richard Dawkins, Daniel C. Dennett, Sam Harris & Christopher Hitchens*, NTSC (película).
- DE WITTE, Ludo, *The Assassination of Lumumba*, Nueva York, Verso, 2001.
- DENNETT, Daniel, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Nueva York, Viking, 2006.
- DERRIDA, Jacques, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, trad. de P. Kamuf, Nueva York, Routledge, 1994.
- DOBBELEARE, Karel, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Bruselas, P.I.E.-Peter Lang, 2002.
- DUCHENNE DE BOULOGNE, G. B., *The Mechanism of Human Facial Expression*, Cambridge, University Press, 2003.
- DURKHEIM, Émile *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 2007.
- _____, *Socialism and Saint-Simon*, trad. de Ch. Sattler, Abingdon, Routledge, 2010.
- _____, *The Division of Labor in Society*, Nueva York, Free Press of Glencoe, 1964.
- EAGLETON, Terry, *Culture and the Death of God*, New Haven, Yale University Press, 2014.
- _____, *Una introducción a la teoría literaria*, trad. de J. Calderón, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- ELIZONDO, Salvador, *Autobiografía precoz*, México, Aldus, 2000.
- _____, *Cuaderno de escritura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

- _____, *Camera Lucida*, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- _____, *El grafógrafo*, México, Joaquín Mortiz, 1972.
- ERIKSEN, Thomas H. y Nielsen, Finn S., *A History of Anthropology*, Londres, Pluto Press, 2013.
- _____, Thomas H., y Nielsen, Finn S., *A History of Anthropology*, Londres, Pluto Press, 2013.
- ESCALANTE, Fernando, *Se supone que es ciencia*, México, El Colegio de México, 2016.
- _____, *Una idea de las ciencias sociales*, México, Paidós, 1999.
- _____, *El crimen como realidad y representación. Contribución para una historia del presente*, México, El Colegio de México, 2012.
- _____, *Otro sueño americano. En torno a Samuel P. Huntington*, México, Paidós, 2004.
- _____, "La posible religión de la humanidad", *Estudios Sociológicos*, 67 (2005), pp. 217-237.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, University Press, 1940.
- FABIAN, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.
- FLUSSER, Vilém, *Hacia una filosofía de la fotografía*, México, Trillas-Sigma, 1990.
- FOUCAULT, Michel, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trad. de F. Bouchard y S. Simon, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
- _____, *The Order of Things*, trad. de Nueva York, Vintage Books, 1994.
- FOX TALBOT, Henry, *The Pencil of Nature*, Londres, Longman, Brown, Green and Longmans, 1844.
- FRAGOSO LUGO, Perla, *La muerte santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la Santa Muerte en la ciudad de México*, tesis de maestría, México, CIESAS, 2007.
- FRAZER, James George, *La rama dorada: magia y religión*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011.
- FRESE, Kevin, *The Death Cult of the Drug Lords Mexico's Patron Saint of Crime, Criminals, and the Dispossessed*, Fort Leavenworth, KS, Foreign Military Studies Office, 2006.
- FREUD, Sigmund, *The Future of an Illusion*, trad. de W. D. Robson-Scott, Nueva York, Anchor
- FUKUYAMA, Francis, "The Calvinist Manifesto", *The New York Times*, 13 de marzo de 2005.
- _____, "The End of History?", *The National Interest*, 16 (1989), pp. 3-18.
- _____, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 2006.

- GARRIDO, Sandra, *Why Are We Attracted to Sad Music?*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017.
- GEERTZ, Clifford, "What Is a State If It Is Not a Sovereign? Reflections on Politics in Complicated Places", *Current Anthropology*, 45 (2005), pp. 557-593.
- _____, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.
- _____, *Life among the Anthros and Other Essays*, Princeton, University Press, 2010.
- GESCHIERE, Peter, *Política de la pertenencia: brujería, autoctonía e intimidad*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2012.
- GIL VILLEGAS, Francisco, "El programa de investigación de Wolfgang Schluchter", en Schluchter, Wolfgang, *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- _____, *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2013.
- GRIAULE, Marcel, "Blasons totémiques des Dogon", *Journal des Africanistes*, 7 (1937), pp. 69-78.
- GUPTA, Akhil y Ferguson, James, "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, 7 (1992), pp. 6-23.
- _____, y Ferguson, James, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- GUSINDE, Martin, *Expedición a la Tierra del Fuego*, Santiago, Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, 1922.
- _____, *Los Indios de Tierra del Fuego. Los Selk'nam*, 2 vols., Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, 1982.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel, "Pluralismo religioso en la sociología de Max Weber", Toluca, Colegio Mexiquense (documentos de trabajo), 2006.
- HABERMAS, Jürgen *et al.*, *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, trad. de C. Cronin, Malden, Polity Press, 2010.
- HANSEN, George P., *The Trickster and the Paranormal*, Filadelfia, Xlibris, 2001.
- HARRIS, Marvin, *Theories of Culture in Postmodern Times*, Walnut Creek, Altamira Press, 1999.
- HARRIS, Sam *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, Nueva York, W. W. Norton, 2004.

- HERNÁNDEZ SÁENZ, Alberto, “La crítica de Freud a la religión en la época de la posmodernidad”, en Olaya Fernandez y Alba Milagro Pinto (eds.), *¿El fin de la razón?: I Jornada de Filosofía Sofira*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2014, pp. 69-106.
- HITCHENS, Christopher, *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Nueva York, Twelve Books, 2007.
- HUNTINGTON, Samuel P. y Harrison, Lawrence E. (eds), *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*, Nueva York, Basic Books, 2000.
- _____, “If Not Civilizations, What?: Paradigms of the Post-Cold War World”, *Foreign Affairs*, 5 (1993), pp. 186-194.
- _____, “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, 3 (1993), pp. 22-49.
- _____, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2005.
- _____, *Who Are We? The Challenges to America’s National Identity*, Nueva York, Simon & Schuster, 2004.
- JUDT, Tony, *When the Facts Change: Essays, 1995-2010*, Nueva York, Penguin Books, 2016.
- KEYES, Charles F., “Weber and Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, 31 (2002), pp. 233-255.
- KRACAUER, Siegfried, *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality*, Princeton, University Press, 1997.
- KRISTENSEN, Regnar, “La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities”, *Journal of Latin American Studies*, 47 (2015), pp. 543-566.
- KRISTOL, Irving, *The Neoconservative Persuasion: Selected Essays, 1942-2009*, Nueva York, Basic Books, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, trad. de F. Arámburo, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- _____, *Mito y significado*, México D.F., Alianza, 2010.
- LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad. de J. Luckmann, Nueva York, Macmillan, 1967.
- LUCUIX, Luisa (coord.), *Conversaciones con fotógrafos. Lo real*, Madrid, La Fábrica, 2010.

- LUHRMANN, T. H., *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, Nueva York, Vintage Books, 2012.
- MAGRITTE, René, “Les mots et les images”, *La Révolution Surréaliste*, 12 [1929], pp. 32-33.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Nueva York, Doubleday & Company, 1948.
- _____, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, trad. de N. Guterman, Londres, Athlone Press, 1967.
- MANUEL, Frank E., *The Age of Reason: Narrative Essays in the History of Our Tradition from Its Origins in Ancient Israel and Greece to the Present*, Ithaca, Cornell University Press, 1951.
- MARINOVICH, Greg y Silva, João, *The Bang-Bang Club: Snapshots from a Hidden War*, Nueva York, Basic Books, 2000.
- MARK, Joan T., *The Silver Gringo: William Spratling and Taxco*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2000.
- MARX, Karl y Engels, Friederich, *Collected Works*, Londres, Lawrence and Wishart, 1975.
- MCKINNON, Susan, *Genética neoliberal: mitos y moralejas de la psicología evolucionista*, trad. de V. Schussheim, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- MICKLEM, Nathaniel, *La religión*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1950.
- MITCHELL, W. J. T., *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1886, p. 17.
- MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Nueva York, Penguin Books, 1990.
- _____, *How to Read Wittgenstein*, Nueva York, W. W. Norton, 2005
- MONSIVÁIS, Carlos, *Maravillas que son, sombras que fueron. La fotografía en México*, México, Era-Museo del Estanquillo, 2012.
- NICOLSON, Benedict, *Courbet: The Studio of the Painter*, Nueva York, Viking Press, 1973.
- NORRIS, Pipa, y Ingleheart, Ronald, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, University Press, 2004.
- O’NEILL, Kevin, “Beyond Broken: Affective Spaces and the Study of American Religion”, *Journal of the American Academy of Religion*, 81 (2013), pp. 1093–1116.
- OLMOS, Gil, *La Santa Muerte. La virgen de los olvidados*, México, De Bolsillo, 2010.

- ORSI, Robert A., *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 2002.
- OWEN, David, y Strong, Tracy B. (eds.), *The Vocation Lectures*, trad. de R. Livingstone, Indianápolis, Hackett, 2004.
- PALMA BEHNKE, Marisol, *Fotografías de Martin Gusinde en Tierra del Fuego (1919-1924). La imagen material y receptiva*, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- PARMAR, Priya, Richard, Birgit y Steinberg, Shirley (eds.), *Encyclopedia of Contemporary Youth Culture*, Westport, Greenwood Press, 2005.
- PARSONS, Talcott, *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Nueva York, Free Press, 1949.
- PENNINGTON, Eric, "Vestiges of Empire: Toward a Contrapuntal Reading of Borges", *CLA Journal*, 42 (1998), pp. 103-117.
- PETERSON, Daniel J. y G. Michael Zbaraschuk (eds.), *Resurrecting the Death of God: The Origins, Influence, and Return of Radical Theology*, Nueva York, State University of New York Press, 2014.
- PEUCKER, Brigitte, *The Material Image: Art and the Real in Film*, Stanford, University Press, 2007.
- PONIATOWSKA, Elena, *Miguel Covarrubias. Vida y mundos*, México D.F., Era, 2004.
- REUS-SMIT, Christian, y Snidal, Duncan (eds.), *The Oxford Handbook of International Relations*, Oxford, University Press, 2009.
- REYES RUIZ, Claudia, "Historia y actualidad del culto a la Santa Muerte", *El Cotidiano*, 169 (2011), pp. 51-57.
- RICHTER, David (ed.) *The Critical Tradition: Classic Texts and Contemporary Trends*, Boston, Bedford Books, 2007.
- ROBERTS, Christopher J., "On Secularization, Rationalization, and Other Mystical Things: The Unfinished Work of Marx's Religious Criticism", *Iowa Journal of Cultural Studies*, 7 [2005], pp. 15-34.
- RODRÍGUEZ PRAMPOLINI, Ida (coord.), *Muralismo mexicano, 1920-1940*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Veracruzana-UNAM-INBA, 2012.
- ROGOVOY, Seth, *Bob Dylan: Prophet, Mystic, Poet*, Nueva York, Scribner, 2009.

- ROTH, Michael S., sobre: Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, The Free Press, 1992, *History and Theory*, 2 (1993), pp. 188-196.
- SADOUL, Georges, *Historia del cine mundial: desde los orígenes hasta nuestros días*, trad. de F. Torner, Madrid, Siglo XXI, 1972.
- SAHLINS, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011.
- _____, *Culture in Practice: Selected Essays*, Nueva York, Zone Books, 2005.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy, "Ire in Ireland", *Ethnography*, 1 (2000), pp. 17-34.
- SCHLUCHTER, Wolfgang, *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- SCOTT, David, y Hirschkind, Charles, *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford, University Press, 2006.
- SERRANO MIGALLÓN, Fernando, *Señas de identidad. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua*, México D.F., UNAM-Academia Mexicana de la Lengua, 2007.
- SHEEHAN, Jonathan, "Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay", *The American Historical Review*, 4 (2003), pp. 1061-1080.
- SILVERMAN, Kaja *The Miracle of Analogy, or, The History of Photography*, Stanford, University Press, 2015.
- SONTAG, Susan, *On Photography*, Nueva York, Picador, 1977.
- STEINER, George *Nostalgia del Absoluto*, Madrid, Siruela, 2005.
- STOCKING, George W., *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, Nueva York, Free Press, 1968.
- TAGG, John, *The Burden of Representation: Essays on Photographies and Histories*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1988.
- THIONG'O, Ngũgĩ wa, *Matigari*, trad. por Rafael Segovia, México D.F., El Colegio de México, 2005.
- THOMAS, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, Nueva York, Oxford University Press, 1971.
- TOFT, Monica, Philpott, Daniel y Shah, Timothy, *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2011.

- TRACHTENBERG, Alan (ed.), *Classic Essays on Photography*, New Haven, Leete's Island Books, 1980.
- TURNBULL, Colin M., *The Forest People*, Nueva York, Touchstone, 1968.
- TYLOR, Edward B., *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, Londres, John Murray, 1920.
- VIQUEIRA, Juan Pedro, *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- WADE, Nicholas J., "The Eye as an Optical Instrument: From Camera Obscura to Helmholtz's Perspective", *Perception*, 30 (2001), pp. 1157-1177.
- WAGNER, Roy, *The Invention of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.
- WATSON, Peter, *The Age of Atheists: How We Have Sought to Love Since the Death of God*, Nueva York, Simon & Schuster, 2014.
- WEBER, Max, *El político y el científico*, trad. de F. Llorente, México, Alianza, 2017.
- _____, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz, introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- _____, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- WEDEEN, Lisa, *Peripheral Visions: Publics, Power, and Performance in Yemen*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008.
- WILLIAMS, Adriana, *Covarrubias*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- WILSON, Bryan *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Harmondsworth, Penguin, 1969.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Culture and Value*, trad. de P. Winch, Chicago, University Press, 1980.
- _____, *Major Works*, Nueva York, HarperCollins, 2009.
- _____, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1986, § 246.
- _____, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1979.
- WOOTON, David, *The Invention of Science: A New History of the Scientific Revolution*, Nueva York, Harper Perennial, 2015.
- WRIGHT, T. R., *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*, Cambridge, University Press, 1986.

XAVIER, Ismail, *El discurso cinematográfico. La opacidad y la transparencia*, trad. de Mario Cámara, Manantial, Buenos Aires, 2008.

ZOLA, Émile, *Le roman expérimental*, París, G. Charpentier, 1881.

Otras fuentes

- p. 129 «*Santísima Muerte: Los favores que...*»
“Novena a la Santa Muerte: Oración para todos los días”, disponible en <https://goo.gl/ezb3pk>.
- p. 134 «*Festejan XV años de la Santa Muerte en Ecatepec...*»
“La Santa Muerte festeja XV años en Ecatepec amadrinada por Carmen Campuzano”, *Publimetro*, 28 de octubre de 2017; “La Santa de moda”, *Proceso*, 29 de noviembre 2010, sec. Cultura y Espectáculos; “Hablando de la Santa Muerte con Carmen Campuzando FT Yamarash” (video), *Vaya-Vaya TV*, 25 de octubre de 2017, disponible en <https://goo.gl/NHLYxB>.
- p. 138 «*Jusy nunca llora...*»
Anuncio de GNP Seguros, “Vivir es increíble, América vs. Chivas”, disponible en <https://goo.gl/rj7hXe>.
- p. 138 «*Mexicanas y mexicanos...*»
Mensaje en cadena nacional del presidente Felipe Calderón Hinojosa, 11 de octubre de 2009, disponible en <https://goo.gl/C8RoFE>.
- p. 141 «*¿Cómo te pago todas las noches?*»
La canción original es “Te metiste” de Ariel Camacho. Arely estaba cantando la versión de La Nena Guzmán, disponible en <https://goo.gl/AeyN3P>.
- p. 149 «*Se defienden con fe*»
Melva Frutos, “Cuando la fe es lo único que queda... frente a la inseguridad”, *El Norte*, 10 de enero 2017, sec. Estados, disponible en <https://goo.gl/bzUriR>; “Analizarán origen del culto a la Muerte”, *El Universal*, 6 de noviembre de 2012, sec. Cultura.
- p. 162 «*Protestan con cumbia...*»
Dinorath Mota López, “Protestan con cumbia y sangre por derribo de capilla de la Santa Muerte”, *El Universal*, 3 de junio de 2017, sec. Estados; Gerardo Neria, “La muerte de el Perro Pelcastre”, *Independiente de Hidalgo*, 12 de agosto de 2013, disponible en <https://goo.gl/fFrKdM>.

- p. 165 «*Pido tu protección, Santa Muerte...*»
 “Plegaria para evitar robos”, *La Santa Muerte*, 6 de mayo de 2012, disponible en <https://goo.gl/yd4Zj9>.
- p. 166 «*Seguidores del ‘Perro Pelcastre’ golpean a taxistas*»
 “Seguidores del ‘Perro Pelcastre’ golpean a taxistas; se manifiestan en centro de Pachuca” (video), *Quadratin Hidalgo*, 27 de junio de 2017, disponible en <https://goo.gl/11vScx>.
- p. 168 «*Lomas de Atizapán es una colonia...*»
 Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 2006, p. 582; *Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México*, INAFED, s. v. ATIZAPÁN DE ZARAGOZA, disponible en <https://goo.gl/FzW8LF>; Enrique Bringas López, *Atizapán de Zaragoza. Monografía municipal*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1997; “La regidora sabía demasiado”, *Proceso*, 25 de octubre de 2002; Carlos F. Ramírez, *11 décadas de fútbol mexicano*, México, Octavio Colmenares Editor, 2010, pp. 49-54.
- p. 173 «*Extinguen Luz y Fuerza; es inconstitucional...*»
 Fabiola Martínez, Gustavo Castillo y Agustín Salgado, “Decreta Calderón la extinción de Luz y Fuerza; es inconstitucional: SME”, *La Jornada*, 11 de octubre de 2009, p. 5, sec. Política; “DECRETO por el que se extingue el organismo descentralizado Luz y Fuerza del Centro”, *Diario Oficial de la Federación*, 11 de octubre de 2009.
- p. 187 «*Rezan y marchan contra escultura...*»
 Perla Gómez, “Rezan contra escultura que une a la Virgen y a la Coatlicue”, *Milenio*, 26 de agosto de 2017, sec. Región; “Sincretismo, “una burla” para la virgen de Guadalupe”, *El Debate*, 26 de agosto de 2017.
- p. 192 «*Profesor de Harvard defiende a creyentes...*»
 David Carrasco, “Clowning Over Mexico’s Desperation: Santa Muerte on CNN”, *The Huffington Post*, 13 de abril de 2017, disponible en <https://goo.gl/NTtjKy>.
- p. 194 «*¡Pelean Tepito!*»
 “¡Se pelean Tepito”, *El Gráfico*, 28 de enero de 2018; “Crimen en Tepito: Lo arrastran, le disparan y dejan un mensaje para la Unión”, *El Sol de México*, 27 de enero de 2018.

- p. 202 «*Sacrifican a dos niños...*»
Daniel Sánchez Dórame, “Ofrecían a niños como sacrificio para la Santa Muerte, en Sonora”, *Excélsior*, 29 de marzo de 2012, sec. Nacional; “Confiesa secta ‘sacrificios’ a la Santa Muerte en Sonora”, *Proceso*, 30 de marzo de 2012, sec. Narcotráfico.
- p. 203 «*Dicen que sus últimas palabras fueron...*»
“Falleció el pintor Julián Ceballos Casco”, *La Jornada*, 5 de octubre de 2011, p. 8, sec. Espectáculos; “Casco, el pintor de la muerte”, *L'enfer Des Artes*, 1 de octubre de 2015; Héctor Rosales Ayala, *Casco ¡vibrencias en un barrio popular y la neta del arte de acá!*, Cuernavaca, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM, 1989; Roberto García Zavala, *Religiosidad en el barrio de Tepito: el culto a la Santa Muerte entre lo emergente y lo alternativo*, tesis, ENAH, 2010; pp. 102-105.
- p. 208 «*Manual de Palo Monte*»
El libro de Palo: deidades, rituales, ceremonias, libro electrónico, p. 81, disponible en <https://goo.gl/z3sxLE>.