





EL DESPRECIO  
Y SUS DESTREZAS





ANDRÉS RESTREPO GIL

EL DESPRECIO  
Y SUS DESTREZAS

ENSAYOS



*El desprecio y sus destrezas*

© Andrés Restrepo Gil

© Corporación Universitaria Remington

Primera edición, junio 2024

ISBN: 978-628-96305-2-7 (impreso)

Andrés Restrepo Gil. Autor

Adriana Patricia Bustamante Fernández. Directora editorial

Alfonso Tobón Botero. Diseñador editorial

Isadora González Rojas. Correctora de textos

**Fondo Editorial Remington**

fondo.editorial@uniremington.edu.co

Calle 51 nro. 51-27, Edificio Uniremington

PBX: (604) 3221000, extensión 3505

Medellín, Colombia

Restrepo Gil, Andrés

El desprecio y sus destrezas. Andrés Restrepo Gil. - 1.<sup>a</sup> ed. - Medellín:  
Corporación Universitaria Remington, 2024

134 p.; 13 × 20 cm. - (Colección Liber)

ISBN: 978-628-96305-2-7

1. Ensayos Colombianos. 2. Literatura colombiana. 3. Teoría crítica.  
4. Filosofía. 5. Filosofía moderna. I. Restrepo Gil, Andrés. II. Tít.

CDD: C864 / R436

**Nota legal**

Las opiniones expresadas en el presente texto no representan la posición oficial o institucional de la Corporación Universitaria Remington. Las citas realizadas y la originalidad de la obra son responsabilidad del autor; en consecuencia, la institución no será responsable ante terceros por el contenido técnico o ideológico expresado en el texto, ni asume obligación alguna por las infracciones a las normas de propiedad intelectual.

www.istockphoto.com. Imágenes

A mi hermano, por seguir siendo, desde hace  
veintinueve años y sin siquiera percatarse de ello,  
mi más importante referente

A mi padre, por su disciplina, que aún no  
he conseguido emular

A mi madre, por su amor sin preguntas  
A ellos, cada letra, cada palabra, cada línea



## AGRADECIMIENTOS

A Diana, quien, con su lectura atenta, intentó pulir mis desaciertos y corregir mis errores.





## INTRODUCCIÓN

Tan específicos fueron los eventos que le dieron origen a este libro, que podría ubicarlos fácilmente en tiempo y lugar. El primer ensayo lo empecé cuando llegué a Medellín en octubre del año 2022 y nació de dos eventos que, conjugados, aún hoy no dejan de impactarme: la descarnada miseria de esta ciudad y la indiferencia de acero de sus habitantes. Mis estadías en Medellín han sido y siguen siendo aún intermitentes. Me iba por las mismas razones por las que regresaba: trabajo. Salí en el 2018 por un poco más de cuatro años y, conforme los caprichos laborales, trabajé durante aquel tiempo en Bogotá, San Marcos, Guarne, Cauca, Barbosa y Abejorral. Pasaría casi cuatro años hasta que, por razones semejantes a las que salí, volví. Aunque fuese la misma ciudad que cuatro años atrás había dejado, Medellín me pareció una ciudad particularmente diferente a la que antes había sido.

Testigo de la miseria de sus calles, de la desnuda desventura de algunos de sus habitantes, de nuestra impasible e inmune actitud hacia el sufrimiento y del muro de indolencia con el que lo evadimos, me embarqué en el primer ensayo y, justo antes de que concluyese, nació la idea de un segundo. El final de cada texto fue la bisagra para uno nuevo: del segundo nació el tercero y al ir concluyendo el tercero apareció el inicio del cuarto. Quizá por lo anterior, decidí conservar el orden en el que aquí aparecen y que se corresponde con el orden con el que se me fueron ocurriendo.



Pasados dos años, me encontré con nueve ensayos y, unidos, con un manuscrito con cerca de cien páginas. Es probable que este centenar de páginas tenga cuestiones transversales y temas que les son comunes. Y, aunque podría dedicar esfuerzos artificiosos para intentar convencer al lector de que hay cierta homogeneidad en la obra, lo cierto es que cada uno de los ensayos fue el resultado de intuiciones que durante meses se me fueron ocurriendo y que, en las mañanas, entre las cinco y las siete, decidí poner en palabras escritas. Que el lector encuentre, si existe, el hilo que une los capítulos para no tener que desgastar la voluntad de leer este libro en preámbulos de aquello que, originariamente, no empezó precisamente con una introducción.




## LA INVISIBILIDAD IMPUESTA O EL DESPRECIO Y SUS DESTREZAS

La escena ocurre en el piso donde se planea la muerte del duque de Rusia. Dora, la mujer que ensamblará la bomba, le hace una advertencia autoevidente a Kaliayev, el hombre que la lanzará: «En primera fila, vas a verle...» (Camus, 1999, p. 37). Kaliayev, que no termina de comprender la afirmación, pregunta «¿A quién?», a lo que Dora responde «Al gran duque». Según lo acordado, Kaliayev se ubicará en uno de los puntos de la ruta que recorrerá Sergio Aleksándrovich hasta un teatro de la ciudad y, llegado el instante en el que el duque pasará frente a aquel en su carruaje, Kaliayev arrojará la primera bomba de las dos que se tienen calculadas para terminar con la vida del duque. La advertencia elemental que hace Dora, en el drama *Los Justos* de Albert Camus, nos sugiere el riesgo que se esconde en la fugacidad de una mirada:

DORA: ¡Un segundo en el que lo mirarás! ¡Oh, Yanek, tienes que saber, tienes que estar prevenido! Un hombre es un hombre. Quizás el gran duque tiene unos ojos compasivos. O quizá le veas rascarse la oreja o sonreír alegremente. Quién sabe, tal vez se haya hecho un corte al afeitarse. Y si en ese momento te mira...

KALIAYEV: No es a él al que mato. Yo mato el despotismo.

DORA: Por supuesto, por supuesto. Hay que matar el despotismo. Yo prepararé la bomba y al sellar el tubo, ¿sabes?, en el momento más difícil, cuando los nervios se tensan, sentiré sin embargo una extraña felicidad en el corazón. Pero no conozco al gran duque, y



hacerlo sería menos fácil si, mientras la preparo, él estuviese sentado delante de mí. Y tú, tú vas a verle de cerca. Muy de cerca...

KALIAYEV (*En tono violento.*) No le veré.

DORA: ¿Por qué? ¿Cerrarás los ojos?

KALIAYEV: No. Pero, gracias a Dios, el odio me llegará en el momento oportuno, y me cegará. (Camus, 1999, pp. 37-38)

Aguardando durante casi un año, Kaliayev espera el momento preciso en el que la fuerza de su brazo le dé dirección a la bomba que irá directo al cuerpo del duque. Pero, de acuerdo con las conjeturas de su compañera, la acumulación de odio para con el duque podrían venirse al suelo ante un simple cruce de miradas. ¿Qué fuerzas se ocultan, según esta escena, en el peso de una mirada que potencialmente podría descomponer la fuerza del odio y de la venganza, acumulados durante semanas y meses? Al verlo, al ver al duque, le recuerda Dora, Kaliayev podrá constatar que, a pesar de todo, *un hombre es un hombre*. Kaliayev cierra la discusión deseando que el odio coarte su mirada, que la rabia lo deje ciego, que la emoción le impida ver al hombre que esconde tras de sí, el despotismo y la muerte; Kaliayev se niega a ver al hombre que hay en el duque; Kaliayev manifiesta su deseo, su súplica, de quedarse ciego en el preciso momento en el que es preferible o necesario no ver.

Garcin, en *A puerta cerrada*, obra del filósofo francés Jean Paul Sartre (2017), encarna el deseo, no solo de no ver, sino también de no escuchar, de no percibir, de no sentir al *otro*. Nos encontramos, esta vez, en un agradable e, imagino yo, lujoso cuarto, muy similar al de un lujoso hotel. Pero no hay allí espejos, ni cepillos para los dientes. Cuenta con apenas unos muebles, una chimenea y una estatua de bronce. Es el infierno. Garcin, Estelle e Inés



son los huéspedes y los camareros; los condenados y los verdugos:

INÉS: Van a ver cómo es una tontería, ¡una solemne tontería! No tenemos tortura física, ¿verdad? Y, sin embargo, estamos en el infierno. Y nadie tiene que venir. Nadie. Estaremos nosotros solos y juntos para siempre, ¿no? En resumen, aquí falta alguien: el verdugo.

GARCIN: (*A media voz.*) Ya lo sé, sí.

INÉS: Es fácil, han hecho economías en el personal; eso es todo. Los mismos clientes hacen el servicio, como en esos restaurantes cooperativos.

ESTELLE: ¿Qué quiere decir?

INÉS: El verdugo es cada uno de nosotros para los demás. (Sartre, 2017, pp. 36-37)

Son verdugos en tanto todo cuanto digan, imaginen o piensen es escuchado, visto y percibido por sus compañeros de cuarto. Por lo mismo son víctimas; su condena es ser testigos de todo cuanto el otro diga, piense o imagine. Garcin, que ha entendido en detalle la lógica del castigo y la naturaleza del infierno, propone una solución para menguar los efectos de la tortura:

Es sencillísimo. Será así: cada uno en su rincón; es la farsa. Usted ahí, usted ahí y yo aquí. Y silencio. Ni una palabra. No es difícil, ¿no es cierto?: cada uno de nosotros tiene bastante que hacer consigo mismo. Creo que podría quedarme diez mil años sin hablar. (p. 37)


Estelle, tratando de comprender, pregunta: «¿Tengo que callarme?» A lo que Garcin responde: «Sí. Y nos ... salvaremos. Callarse, mirar en uno mismo, no levantar la cabeza» (p. 37). Más adelante, al constatar que es imposible que guarden silencio, apunta: «¡Pero cállense! (una pausa). Nos sentaremos de nuevo tranquilamente,



cerraremos los ojos y cada uno tratará de olvidar la presencia de los demás» (p. 45). Luego de varios intentos tratando de conciliar un acuerdo para disimular el sufrimiento del castigo y de evadir la tortura de su condena, Garcin termina por concluir, ya al final de la obra, que *el infierno son los otros* (p. 91).

En Garcin, como en Kaliyev, hallamos un sincero deseo por no ver o por coartar la mirada. El uno quiere quedarse ciego para no tener que encarar el hecho de que el hombre al que pronto le quitará la vida es, precisamente, un hombre. El otro no quiere mirar porque la presencia total y absoluta del otro es el castigo y el infierno. Muchas son las razones para querer quedarse ciego. Algunas de las cuales resultan tristes y heroicas. Otras, dignas de un poco de admiración e, incluso, de ternura. Edipo Rey, por ejemplo, se quita los ojos por culpa y desesperación: no quiere ver su propio presente, ni su propio destino. Demócrito lo hace para pensar con claridad: no quería distraer sus meditaciones con los espectáculos del mundo. Daniel, el pintor de *La sirena varada*, obra del dramaturgo español Alejandro Casona, no se quita la vista, pero se venda los ojos: cansado de ver siempre los mismos tonos, el pintor decide dejar de ver, para imaginar nuevos colores.

Hay quienes lo hacen, sencillamente, para negarse a ver a los otros o, lo que es lo mismo, a la humanidad que los constituye. Este es el caso de Kaliyev y no es el único. Me permitiré un ejemplo más. En *Esperando a los Bárbaros*, Coetzee (2020) pone en boca de quien nos narra la novela, refiriéndose a la presencia de los bárbaros, que «Me gustaría poder cerrar los oídos al ruido que llega del patio» (Coetzee, 2020, p. 36) y, más adelante, termina por confesar que



Lo mejor sería que este oscuro capítulo de la historia del mundo acabara de una vez, que borrarán a estos feos seres de la faz de la tierra [...] Costaría poco hacerles caminar hasta el desierto [...] hacerles cavar con el último resto de sus fuerzas una zanja lo suficientemente grande como para que cupieran todos en ella (¡o incluso cavarla nosotros!), y, tras dejarlos enterrados por los siglos de los siglos, volver al pueblo amurallado llenos de nuevos propósitos, de nuevas intenciones. (p. 41)

Este relato es particular por dos razones que, si bien en apariencia difieren, van de la mano. En el primer pasaje, el narrador confiesa que él, por lo menos, no quiere escuchar a aquel grupo de hombres. En la segunda confesión, prefiere que ellos desaparezcan. Si bien no son dos deseos idénticos, sí parecen estar referidos a una única intención: no verse obligado a ser testigo de la existencia de los *bárbaros*. En el primer caso, el narrador no quiere verlos. En el segundo, quiere hacerlos desaparecer. En el intento de hacerlos desaparecer nos tapamos los ojos, no miramos, nos hacemos ciegos. En sentido contrario, la mirada nos facilita la posibilidad de encontrarnos y descubrir en el *otro* la humanidad que lo constituye, lo compone y lo define. En su tratado sobre el lenguaje corporal y, más específicamente, en su apartado sobre la mirada, Flora Davis (2000) afirma que «cuando los ojos se encuentran, se nota una clase especial de entendimiento del ser humano a ser humano» (p. 87). Aunque no exclusivamente, este entendimiento parece depender del acto elemental de mirarnos a los ojos y, en parte, el reconocimiento de nuestra humanidad reclama el efecto que genera la coincidencia de una mirada:

Una chica que tomaba parte en manifestaciones políticas declaró que le advirtieron que en caso de enfrentarse a un policía debería mirarlo directamente a los ojos. Si



lograba que él la considerase como otro ser humano, le dijeron, tendría más posibilidades de ser tratada como tal. (Davis, 2000, p. 87)

La mirada, así, se convierte en un canal y en un puente para reconocer y reconocernos como lo que somos y, subsiguientemente, para tratar y ser tratados conforme a lo que exige toda humanidad.

Ubiquémonos, finalmente, en uno de los muchos y opulentos salones de un gran palacio del siglo sexto antes de nuestra era, en lo que hoy sería la actual Nepal. En él, un joven príncipe se pregunta con curiosidad qué mundos se esconden tras las murallas del palacio en el que siempre ha vivido y del que nunca, por orden de su propio padre, ha tenido la oportunidad de salir. Se trata de Siddhartha. Está a punto de vivir las experiencias que sembraron en él el deseo de encontrar el camino que lo llevarían años después hasta la iluminación.

Luego de escuchar las súplicas de su hijo para conocer el mundo tras los muros, el padre ordena a sus súbditos abrir las puertas del palacio para pasearlo por la ciudad que hay más allá de las murallas. Murallas que han sido los límites de la vista y de la experiencia del príncipe. Al tiempo que ordena abrir los portones del palacio, solicita también limpiar el camino por el que se paseará su hijo, de manera tal que el joven no vea seres que, por su condición de enfermos, de pobres o de ancianos puedan afligir el estado del príncipe. El paseo de Siddhartha solo fue posible bajo el mandato real de esconder a todos los tullidos, los locos, los viejos, los enfermos y los mendigos.

Dicho mandato fue una auténtica ingenuidad y la estrategia un verdadero fracaso. A pesar de los esfuerzos de su padre, el príncipe conoce y se topa, por primera vez,



con la existencia de todo aquello que se le quiso ocultar. Así nos cuenta Mario Mendoza (2013) la reacción del joven ante ese mundo extraño y desconocido que se encontraba tras el umbral de piedras que, por casi tres décadas, fue su único horizonte:

El golpe es brutal, demoledor. Ni los placeres conocidos, ni el amor conyugal, ni la poderosa empatía que siente por su hijo se comparan con ese dolor que le atraviesa el cuerpo y la psique cuando conoce la pobreza, la necesidad, la escasez, la ceguera, la parálisis, la lepra, la vejez, la muerte. (p. 162)

A sus 29 años y ante el impacto que le provoca palpar, toparse o, para ser más precisos, *mirar* la muerte, la enfermedad y la pobreza, Siddhartha Gautama emprende el camino que lo llevará desde el príncipe que era, hasta el ser iluminado en el que se convertirá: Buda.

Son varios los sentidos en los que la historia de Siddhartha nos podría resultar familiar: la miseria ha arrojado a muchas personas a tomarse las aceras como lechos de asfalto para dormir y pasar la noche. Pobres, y quizá enfermos, están condenados a deambular entre los callejones, las calles y los parques de nuestras ciudades. Y aunque la mayoría de nosotros no vive entre los muros de un palacio y ninguna muralla coarta nuestra mirada, los rutinarios paseos por las ciudades nos hacen testigos, como su momento fue Siddhartha, de la miseria, la pobreza, el hambre y la enfermedad. Sin embargo, nuestra actitud dista mucho de la del joven príncipe; creo que nuestra indiferencia refleja más la vergüenza y el miedo del padre de Siddhartha, que la compasión y la valentía de su hijo. La angustia de Siddhartha es heroica. Su aflicción y su congoja, admirables. El relato que nos



ha llegado del joven príncipe, así como su reacción ante la miseria, la muerte y el dolor debería sugerirnos algo. No quiero insinuar con esto que nuestra reacción ante el dolor ajeno deba ser la misma de Siddhartha, ni que todos debemos cargar sobre nuestros hombros con el peso de tener que cumplir la tarea de un mesías. En absoluto. Aun así, no están demás las preguntas que formula Judith Butler (2010) en su reflexión sobre la precariedad que todos compartimos y las responsabilidades que implica sabernos seres dañables, vulnerables e interdependientes:

¿Soy responsable solo ante mí mismo? ¿Hay otras personas de las que soy también responsable? Y ¿cómo, en general, determino el alcance de mi responsabilidad? ¿Soy responsable de todos los demás, o solo de algunos, y sobre qué base trazaría yo esa línea? (p. 60)

En *Marcos de Guerra*, la filósofa se pregunta, presa del desconcierto que le produce el hecho de que en medio de una guerra se tenga todo tipo de consideración con algunas personas y que otras, ni de cerca, merezcan la más mínima demostración de afecto: «¿Qué vidas se consideran dignas de salvarse y defenderse, y qué otras no?» (p. 63). Así explica ella su pregunta:

Una buena manera de plantear la gestión de quienes somos *nosotros* en estos tiempos de guerra es preguntando qué vidas se consideran valiosas y merecedoras de ser lloradas, y qué vidas no. [...] Una vida que no es merecedora de ser llorada es una vida que no puede ser objeto de duelo porque nunca ha vivido, es decir, nunca ha contado como una vida en realidad. (p. 64)

La cuestión, como debería ser ya evidente, no es solo un asunto de lágrimas; si una persona no ha contado



como una vida en realidad, no es digna de los privilegios que conlleva tener toda la amalgama de derechos que se le suelen adjudicar a una vida humana; una vida que sí cuenta realmente como lo que es. La respuesta que ofrece Butler, pensando siempre en contextos de guerra, tiene que ver con la regulación del afecto. Nuestras respuestas morales son reguladas. Nuestros afectos también. Y en esta medida, al ser regulados, nuestras reacciones son ajustadas parcialmente, de manera tal que un mismo hecho, un asesinato, por ejemplo, cuando recae sobre una persona en particular, nos podría ocasionar todo tipo de indignación. Sin embargo, al recaer sobre otra, la gravedad del mismo evento no podría, ni siquiera, remover en nosotros el mar congelado de indiferencia que también nos constituye y que también da forma a nuestras respuestas morales.

Pensemos en la muerte en el marco de una guerra. En medio de unas hostilidades, la pérdida de una vida merece todo tipo de afectos, de indignación y, por lo anterior, merece, en palabras de la filósofa, ser *llorada*. En este mismo sentido y si nos ubicamos en la misma guerra, hay otras vidas que no. Hay pérdidas que no merecen consideración y, por ello, no merecen lamento alguno. Es decir, las consideraciones morales se ofrecen, no a todos los seres indistintamente, sino solo a aquellos que se incluyen en ciertos marcos y que, al ser mirados, percibidos y sentidos, nos convencemos de que, en efecto, dichas vidas son valiosas y, por ello, nos importan. Lo interesante aquí es que estos marcos nos producen ciertas consideraciones morales. Pero todo marco, en tanto marco, tiene un límite. Y todo límite deja algo por fuera. Algo que no miramos, no percibimos, no sentimos. Los marcos que nos permiten ver son los mismos que, potencialmente,



coartan o limitan nuestra propia mirada. Hay algo por fuera de estos que no merece nuestro afecto, seres por los que, como no los vemos, no sentimos nada. No merecen nuestras lágrimas. La reflexión de Butler está pensada en términos nacionales de una guerra. Pero, valdría la pena preguntarnos si acaso sus reflexiones no nos son, vergonzosamente, mucho más familiares. De nuevo, otro cúmulo de preguntas, esta vez, de la mano de Carolin Emcke (2018):

¿Por qué determinadas personas se vuelven invisibles a ojos de otras? ¿Qué tipo de afectos promueven esa forma de mirar que hace que unos sean visibles y otros, invisibles? ¿Qué ideas alimentan esa actitud que anula o enmascara a los demás? ¿Quién o qué conforma esa actitud? ¿Cómo se transmite? ¿Qué relatos históricos sustentan esos regímenes de miradas que distorsionan y ocultan a las personas? ¿En qué marco se fijan los patrones interpretativos según los cuales determinadas personas son catalogadas como invisibles e insignificantes o como amenazantes y peligrosas? [...] ¿Qué implica para ellos pasar inadvertidos o ser vistos como lo que no son? Como extraños, delinquentes, bárbaros, enfermos y, en cualquier caso, como parte de un grupo, no como individuos con capacidades e inclinaciones diversas, no como seres vulnerables con nombre y rostro. (p. 27)

Para mí, las ciudades están atestadas de ciegos. A las metrópolis no les faltan invidentes. En medio de nuestras carreras, a la velocidad de nuestras rutinas, los paseos por las ciudades se hacen fugaces, por lo que aquello que vemos o lo que logramos ver durante nuestros trayectos en las ciudades es poco menos que nada y, dentro de esa nada, *no vemos*, precisamente, cierta precariedad y vulnerabilidad ajena. Mendigos, habitantes de calle y pobres.



Trabajadores ambulantes, niños con bolsas de dulces y mujeres en los semáforos. Y así, un cúmulo innumerable e incalculable de seres que se han difuminado en ese monótono paisaje gris de la ciudad. Dados los límites de nuestros marcos, es necesario preguntarnos por aquello que ha quedado por fuera de nuestra vista, que se escapa de nuestra percepción o que no entra en nuestro horizonte. Preguntarse y cuestionar el alcance de nuestros límites es necesario en tanto, creo yo, cabe la posibilidad de que haya humanos que no estén contando como tal. Y si no están contando como tal es precisamente porque, como dice Ralph Ellison (1984) en su novela *El hombre invisible*, «Lo ven todo, cualquier cosa, menos mi persona» (p. 5). Vemos en ellos, nuestros temores, nuestras dudas, nuestros miedos. Vemos en ellos las trampas de un destino o las consecuencias de la mala suerte. Vemos en ellos un sistema que no funciona. Vemos las siluetas de nuestras sospechas; vemos en ellos, la constatación irrefutable para no financiar la mendicidad. Vemos la materialización de nuestras convicciones. Vemos en ellos la pereza, el peligro, la mediocridad. Comprobamos la desazón, la falta de impulso, la ausencia de fuerza y la escasez de *berraquería*. Reafirmamos el frío almacén de nuestras ideas para no hacer nada. Lo vemos todo, menos, precisamente, a ellos. «Cuanto se acercan a mí únicamente ven lo que me rodea, o inventos de su imaginación» (p. 5), agrega Ellison (1984) en su novela. Y si acaso estamos limitados por la ceguera, no es porque no podamos ver, sino porque no queremos verlos. Al insistir durante tanto tiempo en no verlos, ya se han hecho invisibles ante nuestros ojos. Escuchemos, con Ellison (1984), de nuevo, la confesión triste de un hombre que, a los ojos de los demás, no es nadie. A los ojos de sus semejantes, no es nada:



Soy un hombre real, de carne y hueso, con músculos y humores, e incluso cabe afirmar que poseo una mente. Sabed que si soy invisible ello se debe, tan sólo, a que la gente se niega a verme. [...] Mi invisibilidad tampoco se debe a una alteración bioquímica de mi piel. La invisibilidad a que me refiero halla su razón de ser en el especial modo de mirar de aquellos con quienes trato. Es el resultado de su mirada mental, de esa mirada con la que ven la realidad, mediante el auxilio de los ojos. Quienes padecen aquel defecto visual están tropezando constantemente conmigo. Y también ocurre que uno duda muy a menudo de su propia existencia. Uno se pregunta si, en realidad, no es más que un fantasma en la mente del prójimo, algo así como una imagen de pesadilla que el durmiente procura, con todas sus fuerzas, desvanecer. (p. 5)

Habrán ocasiones en las que, ni siquiera, se les asigna una imagen distorsionada de lo que son, de lo que los caracteriza, de lo que los compone. A veces, ni merecen la silueta de un fantasma o la de un monstruo porque, como dice Adela Cortina (2017), la presencia del otro, no de cualquier otro, sino de aquellos seres invisibles no merecen, siquiera, un lugar en nuestra mente: «Las puertas de la conciencia se cierran ante los mendigos sin hogar, condenados mundialmente a la invisibilidad» (p. 21). Fue precisamente en medio de una curiosa caminata entre las calles de una ciudad, que el protagonista de *El Paseo*, de Michael Walser, se pregunta:

A la vista de un fino y envarado caballero, que paseaba en extremo arreglado con arrogante contoneo, tuve el melancólico pensamiento: ¿Y los pobres niños pequeños, abandonados y mal vestidos? ¿Es posible que un caballero tan bien vestido, magníficamente arreglado, brillantemente equipado y tapizado, cubierto de anillos y adornos, vestido de punta en blanco, no piense un instante en las pobres criaturas que a menudos andan vestidas de harapos, revelan triste falta de cuidado y limpieza y están lamentablemente



abandonadas?, ¿no se avergüenza ni un poquito el pavo?, ¿no se siente afectado en absoluto el señor adulto que tan elegante camina a la vista de los sucios y manchados pequeños? Tengo para mí que ningún adulto debería mostrar placer en presentarse arreglado mientras haya niños que falte todo adorno exterior. (2020, p. 74)

Múltiples son las formas de dañar al otro. Múltiples, también, las formas de humillarlo y de aprovecharnos de la vulnerabilidad que nos compone para socavar el bienestar de nuestros semejantes. Muchas son las maneras de minar la integridad ajena. Varios son los mecanismos que nos permiten alterar, perturbar, trastornar. Aun así y entre todas estas formas, estas maneras y estos mecanismos, «no ser visto ni reconocido, ser invisible para los demás, es la forma de desprecio más esencial» (Emcke, 2018, p. 25-26).






## LA ARTICULACIÓN PERFECTA DE LAS PALABRAS O EL ARTE DE OCULTAR U OCULTARSE

**S**u pronunciación ha de ser perfecta —me dijo un profesor que impartía lecciones de inglés, refiriéndose a la dicción de sus estudiantes. La angustia con la que habló dejaba en evidencia el sinsabor que le provocaba la imperfecta pronunciación de sus alumnos y, con ella, la dificultad para tolerar sus errores. Conforme avanzaba en su historia, comprendí que las imprecisiones, apenas naturales que se comenten al pronunciar una lengua que se está aprendiendo, le habían costado a él, años antes y a causa de sus propias faltas, malos tratos. El inglés lo había aprendido en Estados Unidos y allí, por el afán de esconderse tras las palabras, de no llamar la atención e intentar pasar desapercibido, había perfeccionado su escueto inglés, moldeando pacientemente su pronunciación hasta hablar como un *auténtico norteamericano*.

Según él mismo, no había vanidad en su afán de lograr la pronunciación perfecta. Lejos de sí se hallaba la presunción de alcanzar algún tipo de estatus o el engrèvement de llevar hasta la perfección su segunda lengua. Había en sus esfuerzos, según su propia versión, un deseo más básico y natural: sobrevivir. Y, en el intento por sobrevivir, debía entonar adecuadamente y pronunciar sin errores. Debía esconderse tras la entonación que, al ser pronunciada, no llamara la atención, no develara su origen o su



condición de extranjero. Sobre todo, su pronunciación no debía dejar en evidencia que no pertenecía al lugar en el que ahora vivía y que el suelo sobre el que caminaba no era, propiamente, *su suelo*.

Las palabras desnudan. La lengua devela, sino el origen, por lo menos sí el hecho de que de algún lado se ha emigrado. En ocasiones, dependiendo del lugar o de la región, ni la apariencia, ni la altura, ni el color de la piel o del cabello dejan al descubierto que se pertenece a otro lugar o que se ha emigrado de otras naciones. Cuando la apariencia deja lugar a las dudas, la forma de vocalizar, si acaso se está lejos de casa, despeja cualquier sospecha. La entonación diferente o inadecuada reemplaza las dudas y los recelos por las certezas que se revelan al no poder hablar una lengua, al hablarla mal o al usar otro dialecto. No hablar una lengua, hablarla mal o usar otro dialecto asegura la firmeza de las inferencias: su origen es diferente y su nacionalidad no es la nuestra. Son de otras partes. El dialecto o la lengua revelan que no se pertenece a un grupo o que se pertenece a otro; que no se es un nacional, que ha venido de otros lugares o que su hogar está lejos.

Por lo anterior, pertenecer a un grupo depende, en gran medida, de la forma como hablamos y, si acaso existe alguna forma de demostrar que nuestras raíces pertenecen a algún lugar es, indiscutiblemente, mediante la palabra. La pertenencia a un grupo depende, o quizá se demuestra, con nuestra pronunciación. Al hablar una lengua, al pronunciarla sin errores y al encajar en un dialecto, demostramos que somos integrantes de un grupo, de una clase, de una comunidad. A la inversa, no acentuar adecuadamente, ser incapaz incluso de pronunciar ciertas palabras o utilizar un tono diferente, puede poner al descubierto el hecho incuestionable de que, sencillamente, no hacemos




parte de una comunidad. En el libro de Jueces, en la Biblia, se nos narra un caso ejemplar:

los galaaditas tomaron los vados del Jordán a los de Efraín; y aconteció que cuando decían los fugitivos de Efraín: Quiero pasar, los de Galaad les preguntaban: ¿Eres tú efrateo? Si él respondía: No, entonces le decían: Ahora, pues, di Shibolet. Y él decía Sibolet; porque no podía pronunciarlo correctamente. Entonces le echaban mano, y le degollaban junto a los vados del Jordán. (Reina Valera, 1960, Jueces, 12:5-6)

De diferentes tierras y de diferentes tribus, galaaitas y efrateos pertenecen a dos grupos. Unos y otros no son, en sentido estricto, iguales. Entraron en disputa, imponiéndose los primeros sobre los segundos y, al hacerlo, declararon el exterminio del grupo vencido. Aun así y a pesar de la *profunda* enemistad que los movía, a pesar de las *abismales* diferencias que los alejaban y de la *gran* distancia que había entre unos y otros, a simple vista parecía imposible reconocer quién era de la tribu de Efraín para darle muerte o de la tribu de Galaad para respetarle la vida. Esto es una curiosa ironía, pues aun cuando les sobraba odio y razones para matar, a simple vista era imposible reconocer si el ser humano que tenían al frente pertenecía o no a ese grupo al que se habían jurado exterminar. Aquí, el odio contrasta con la imposibilidad de identificación. Pero si su apariencia no los traicionó, su pronunciación fue su condena. Me permitiré citar a Emcke (2018) y su comentario sobre el pasaje mencionado:

Una sola palabra, Sibbolet o Shibolet (en hebreo, espiga) decide quién puede cruzar el umbral, quién pertenece al grupo y quién no. El deseo de pertenencia no es suficiente; no basta con renunciar al propio origen y adoptar una nueva patria. Esa afirmación debe ser demostrada. La



palabra Sibbolet que unos pueden pronunciar correctamente y otros no, esa capacidad o incapacidad aleatoria, decide quién es declarado amigo y quién no. Esa palabra es la consigna que separa el nosotros del ellos, a los nuestros de los extranjeros. (Emcke, 2018, p. 107)


En este caso, pronunciar adecuadamente el vocablo Shibolet salvó la vida de muchas personas y, simultáneamente, condenó a muchas otras tantas a su muerte. Emulando las lógicas de un tribunal, la incapacidad de pronunciar correctamente fue una prueba contundente de culpabilidad para emitir un juicio contra aquellos que no fueran de la tribu de Galaad o, por lo menos, contra aquellos que no pudiesen demostrarlo mediante una vocalización adecuada. No hacerlo bien, no hacerlo según el modo *correcto* o hacerlo con una articulación defectuosa se convirtió en una prueba irrefutable de culpabilidad. Pero ¿culpables de qué? De no pertenecer a un grupo. Según este relato, 42.000 personas no lo hicieron correctamente y, por tanto, 42.000 personas pertenecían a otro grupo. Luego, 42.000 personas perdieron su vida.

No es el único caso. En el año 1937, durante la dictadura militar de Rafael Trujillo, quien gobernó en República Dominicana por un poco más de treinta años, se perpetró una masacre sobre la que aún hoy no se ha logrado esclarecer sus consecuencias, ni el saldo total de muertos. Se llevó a cabo durante los primeros días del mes de octubre contra los haitianos que estaban radicados en República Dominicana, bajo la pretensión de expulsarlos del país. Ahora, si en su apariencia, haitianos y dominicanos no presentan diferencia alguna, ¿cómo identificar a unos y atentar contra los otros? ¿Cómo saber quién pertenece a este país y quién, por su parte, no es *originario* de este lado de la isla? La técnica que utilizó el régimen



militar fue tan sencilla, como ingeniosa y macabra. Los soldados que estaban a cargo del dictador se paseaban por las calles llevando en sus manos un racimo de perejil. A muchos haitianos, para quienes su lengua materna es el criollo haitiano, les resultó imposible responder adecuadamente la pregunta que, con maña, hacían los oficiales: ¿Qué es esto? —mostrando el racimo verde de hojas. La pregunta era formulada sobre quien recayera la más mínima duda de que fuese un haitiano. Ante la imposibilidad de pronunciar correctamente la palabra *perejil* en español, los haitianos eran descubiertos y, al quedar al desnudo, se procedía a quitarles la vida. Miles de ellos fueron condenados a muerte, mientras sus cuerpos, arrojados al río, terminaban navegando en los 55 kilómetros del Dajabón, río que, por cierto, separa ambos países. *La Masacre del Perejil*, como es conocida, dejó un número de personas asesinadas tan increíble, como increíble la ambigüedad de estas: se calcula que durante esta masacre asesinaron entre 9.000 y 20.000 personas. De nuevo: parece que las palabras y la forma de pronunciarlas nos dejan en evidencia, develan lo que somos o, si se quiere, a qué grupo no pertenecemos; de qué tierra no somos oriundos; cuáles no son nuestros privilegios o qué derechos no nos protegen.

Hallamos en la pronunciación, en la palabra y en el lenguaje medios de identificación, distinción y, en general, de señalamiento. Hay sociedades que, por ejemplo, han concebido el mundo a partir de, únicamente, dos grandes grupos: ellos y nosotros. El mundo, según esta lógica, está habitado por *los otros* que están de aquel lado y *nosotros* que estamos de este. De acuerdo con Tzvetan Todorov, los griegos incluso acuñaron términos antagónicos para nombrar a unos y a otros. Refiriéndose al vocablo *bárbaro*, el filósofo apunta que



la palabra procede de la Grecia antigua, donde formaba parte de la lengua común, en especial desde la guerra contra los persas. Se oponía a otro término, y ambos permitían dividir la población mundial en dos partes diferentes: los *griegos*, es decir, ‘nosotros’, y los *bárbaros*, es decir, *los otros*, los extranjeros. (Todorov, 2013, p. 30)

Pero, entonces, ¿cómo saber quiénes eran unos y quiénes los otros? La respuesta es, ya, predecible: ser griego o no serlo estaba directamente relacionado con la apropiación de una lengua, esto es, la lengua de los de los griegos: «Para reconocer la pertenencia a uno u otro grupo se basaban en el dominio de la lengua griega: los bárbaros eran entonces todos aquellos que no la entendían y no la hablaban, o la hablaban mal» (Todorov, 2013, pp. 30-31).


Resulta fascinante la capacidad humana de reducir y concebir la complejidad del universo a tan simples categorías: ellos, a los que no se les entiende y, nosotros, que compartimos la misma lengua. De acuerdo con su etimología, bárbaro es el «miembro de un pueblo de civilización que se considera primitiva» (Gómez, 1998, p. 103). Y, según el diccionario etimológico de Guido Gómez (1998), hay un sentido implícito en esta noción, según la cual un bárbaro es todo aquel que «habla inteligiblemente» (Gómez, 1998, p. 103). En su *Epístola a los Corintios*, San Pablo le ofrece la misma connotación y Ovidio, en su destierro, también. A continuación, la carta de San Pablo: «Si, pues, yo ignoro el significado de las palabras, seré como bárbaro para el que habla, y el que habla será como bárbaro para mí» (Reina Valera, 1960, Corintios, 14:11). Ofreciendo la misma connotación, esto afirma el poeta romano en *Las Tristes*: «Bárbaro soy aquí, porque nadie me entiende». A la anterior connotación, se le fueron sumando otras tantas, de manera tal que bárbaro no



solo era aquel que no hablaba correctamente, sino también aquella persona considerada como «cruel, bruta» o todo hombre «inculto» e, incluso, «tosco» (Gómez, 1998, p. 103). Estas connotaciones no son, del todo, ajenas las unas a las otras. Aparentemente desconectadas, hay en la incapacidad de hablar bien o en hacerlo de modo *inteligible*, así como en la de ser alguien *inculto* o *bruto*, una estrecha relación. Lo anterior, quizá, por la íntima conexión que establecieron los griegos entre lenguaje y pensamiento, entre la razón y la palabra:

En griego, *el logos*, es la palabra y también la razón. Entre el lenguaje y la razón existe una íntima, una indisoluble correlación. Ambos se condicionan mutuamente [...] pensamiento y lenguaje son inseparables como el cuerpo y el alma. No se puede pensar sin palabras y el lenguaje sin pensamiento es un cadáver. (Echavarría, 1958, p. 378)

Por su íntima relación, es factible creer que si hay un defecto en uno, es apenas natural creer que hay un defecto en el otro. «El mismo apelativo de bárbaros, como es sabido, hace alusión a un defecto de lenguaje y, por lo tanto, de pensamiento», afirma Umberto Eco (2011). Es decir, si se halla un defecto en el lenguaje es porque lo hay también en las formas de razonar. A los bárbaros no les va muy bien con la dicción y, por tanto, les va mal con la capacidad de pensar. Es importante insistir en que todo ese conglomerado de calificativos: inculto, tosco o bruto vienen amparados por el uso de una lengua o, si se quiere, por el mal uso de esta. Más grave aún, *bárbaro* no solo era aquel que hablaba mal el griego, sino que hablaba otra lengua que, para los griegos, era inteligible. El problema no solo consiste en hablar mal una lengua, sino en hablar una *desconocida*. El calificativo se aplicaba, recordando la



advertencia de Todorov, no solo a aquellos que con dificultad hablaban griego, sino para todos aquellos que no compartieran la lengua de estos.

Son múltiples los eventos en los que, por lo menos como punto de partida, se ha apelado a la lengua nativa de una persona o el desconocimiento de otro idioma para desnudarlo en su diferencia, para dejarlo de lado, para quitarle la vida. La estrecha relación entre las lenguas y el odio ha dejado tras de sí, repartidos en la historia de la humanidad, un rastro de sangre, de muerte, de discriminación y de dolor.

Camboya es un caso paradigmático. Como es sabido, este país se convirtió, producto de los delirios utópicos de su dictador, Pol Pot, en un auténtico infierno durante cuatro años, entre 1975 y 1979. En este periodo, muchos rasgos que bien podrían concebirse como características humanas, inofensivas e inocuas, como hablar una segunda lengua o como llevar gafas, fueron tipificadas como delitos castigados con la muerte. No solo se ha castigado la ausencia en la apropiación espontánea de una lengua. No solo se ha castigado hablar una lengua diferente. En medio de este genocidio, saber más de una lengua, es decir, conocer un idioma extranjero, fue digno de condena y, con la condena, el castigo: la pena capital. De nuevo: la lengua habla por nosotros. Apropiarse de un idioma, conocer las reglas de su gramática, abarcar un vocabulario, nombrar el mundo de cierta forma, pensar en una u otra lengua nos asigna un estatus, una clase, una condición. Nuestra lengua nos devela. Dice quiénes somos y quiénes no. Aun cuando la pena capital se impone como la reacción más brutal, son múltiples los embates para quienes hablan diferente, para quienes no saben una lengua, para quienes usan determinado dialecto o para quienes la hablan mal. La discriminación es una de



ellas. La humillación es otra. En Perú, muchas personas, en su mayoría jóvenes y adolescentes, encubren su lengua materna, el quechua, por vergüenza. La herencia lingüística que dejaron los incas y que sobrevivió a los años de la conquista y la sangre, está a punto de ser exterminada, ya no por las armas, sino por la exclusión y las burlas. El español se ha erigido como la lengua de la cultura y el prestigio, sobreponiéndose y subordinando el *primitivo* idioma de los incas, al idioma de los españoles. El quechua es el idioma del campo y del atraso, que contrasta con el idioma de las ciudades, del progreso y de la riqueza. El uno, es el idioma de los pobres y del mundo rural; el otro, es el idioma del conocimiento, del desarrollo y de las metrópolis. En un afán de librar a sus hijos de la exclusión, muchos padres han decidido no enseñar a sus hijos a nombrar el mundo en quechua. En un contexto en el que no hablar un español *perfecto* provoca burlas y tratos vergonzantes, lo más sano ha sido, entonces, condenar al quechua al desuso y al olvido (El Comercio, 2010). La otra cara de este olvido es la reafirmación de la necesidad de aprender el lenguaje de la cultura y del prestigio: el español. Así, desconocer un idioma y no hablarlo y, simultáneamente, hablar otro, aceptado y reconocido, se ha convertido en uno de los medios más eficaces para alcanzar cierto estatus, para evitar la discriminación y la vergüenza; para librarse de los señalamientos. Una situación similar ocurre con el zapoteco o el mixteco en Ciudad de México (Hernández y Maya, 2016). O, incluso, con el wayuunaiki en La Guajira.

La vergüenza de estos niños es una auténtica paradoja. No son extranjeros. Ninguno de ellos ha migrado, ni vive bajo el amparo de una condición de refugiado. Ninguno buscó exilio en Perú o en México. Son peruanos y mexicanos y



hablan, en el caso de Perú, una de las lenguas oficiales. Aun así, su lengua, muy oficial, muy nativa, es una deshonra y, más que nada, una muy buena razón para avergonzarse. Ahora, no debe preocuparnos tanto que unas personas sientan vergüenza al hablar su propia lengua o la lengua de sus padres o la de sus ancestros. Naturalmente, aquello que debería causarnos preocupación es que existan condiciones tan lamentables que hablar la propia lengua, incluso la que es oficial en la propia nación, cause algún tipo de vergüenza. Bajo ciertos regímenes, el uso de la lengua materna no solo provocó y provoca vergüenza, sino que se ha convertido en una justificación del castigo. En una reflexión sobre el uso de las lenguas europeas en la literatura africana, Ngũgĩ wa Thiong'o (2021) relata la ruptura lingüística de la que fue víctima cuando era niño en la Kenia a mediados del siglo xx. La lengua de su hogar no se correspondía con la lengua de su escuela. El idioma con el que se comunicaba con sus padres no correspondía con el que se entendía con sus maestros. El gikuyu se hablaba en la casa y en el campo. El inglés, la lengua del conocimiento, de la ciencia y de la educación, se hablaba, bajo un mandato de obligatorio cumplimiento, en las aulas, los pasillos y los alrededores de las escuelas. ¿Y si alguien osaba pronunciar palabra en gikuyu y no en inglés?


De forma que una de las experiencias más humillantes que podías sufrir es que te sorprendieran hablando en gikuyu en los alrededores de la escuela.

Al culpable se le infligían castigos físicos, entre tres y cinco reglazos en el culo desnudo, o le colgaban al cuello una placa de metal con inscripciones como *soy un estúpido o soy un burro*. (Thiong'o, 2021, p. 41)



El gikuyu, la lengua del hogar se convirtió en una lengua prohibida, mientras que el inglés se erigió a sí mismo como la lengua de las oportunidades, la lengua de las posibilidades y la de los sueños. Thiong'o (2021) tampoco era extranjero. Hablaba la lengua que había aprendido de sus padres y la que estos, a su vez, habían aprendidos de los suyos. Pensaba y expresaba lo que pensaba con la lengua de sus ancestros. Luego, debió esconderse en una lengua extranjera y ajena para sobresalir, para evadir los castigos que provocaba comunicarse con su lengua materna.

Pensemos en un último ejemplo. Con una velocidad sospechosa, se cristalizó en el imaginario de muchos colombianos la idea según la cual todos los venezolanos, o por lo menos quienes habían migrado desde Venezuela hasta Colombia, son *malas personas*. En Colombia, por ejemplo, desnudamos y prejuizamos al otro no a partir de la incomprensión o la imposibilidad de comprender lo que el otro quiere decir, dado que compartimos con Venezuela la misma lengua, sino a partir del acento que utilizan las personas al decir lo que dicen. Por lo menos en lo que a los migrantes venezolanos se refiere. Pensemos en una historia real. Marina, José y su hermano hacen parte de los casi tres millones de personas que, producto de la difícil situación en Venezuela, migraron hacia Colombia. Esta familia en particular terminó en Bogotá. En cierta ocasión y con el deseo de participar de un partido de fútbol, José y su hermano «preguntaron si podían jugar, los otros niños les escucharon el dialecto venezolano y empezaron a decirles que no jugaban con “venecos”, que porque eran ladrones» (Sierra, 2021). Así lo narra la madre. Sus palabras, las de los niños *colombianos* son una síntesis de nuestras perspectivas, de nuestra visión de mundo y de nuestras consideraciones para con



los otros. Sus palabras son también nuestras palabras. Y sus juicios, nuestros juicios.

Cristalizándose en un trato diferenciado para un par de niños que, sencillamente, querían jugar y hacer parte de un equipo, este tipo de reacciones se pueden entender a partir del defecto humano de emitir juicios contra *los grupos*. Esta capacidad, la capacidad de juzgar a los colectivos, se corresponde muchas veces con nuestra incapacidad de enfocar nuestra mirada a los individuos reales que, finalmente, son quienes padecen nuestros juicios, nuestras acciones o nuestras actitudes. Siguiendo las reflexiones de Adela Cortina (2017), considero que el evento anterior podría entenderse tomando como ejemplo la muy conocida fábula del cordero y del lobo de La Fontaine (2020). A continuación, la reproducción completa de la fábula:

La razón del más fuerte siempre es la mejor: ahora lo verán.

Un Corderillo sediento bebía en un arroyuelo. Llegó en esto un Lobo en ayunas, buscando pendencias y atraído por el hambre.

—¿Cómo te atreves a enturbiarme el agua? —dijo malhumorado al corderillo—. Castigaré tu temeridad.

—No se irrite Su Majestad —contestó el Cordero—. Considere que estoy bebiendo en esta corriente veinte pasos más abajo, y mal puedo enturbiarle el agua.

—Me la enturbias —gritó el feroz animal—; y me consta que el año pasado hablaste mal de mí.

—¿Cómo había de hablar mal, si no había nacido? No estoy destetado todavía.

—Si no eras tú, sería tu hermano.

—No tengo hermanos, señor.

—Pues sería alguno de los tuyos, porque me tienen mala voluntad todos ustedes, sus pastores y sus perros. Lo sé de buena tinta, y tengo que vengarme.



Dicho esto, el Lobo lo apresa, lo lleva al fondo de sus bosques y se lo come, sin más auto ni proceso. (La Fontaine, 2020)

Dos cuestiones se hacen evidentes en esta fábula. La primera es que el cordero de nada era culpable y, la segunda, es que para emitir sus juicios y, subsiguientemente, para ejecutar su castigo contra ese cordero y no contra otro, el lobo carecía de razones. Lo cierto es que el lobo no necesita razones, en virtud de que no castiga a *ese* cordero, sino a todo el conjunto de los corderos. La razón por la cual es devorado el inocente animal no tiene que ver con lo que este ha hecho, sino con la condición de cordero con la que ha nacido. Sobre el relato, Cortina comenta:

El discurso se dirige contra un individuo, pero no porque ese individuo haya causado daño alguno al hablante, sino porque goza de un rasgo que le incluye en un determinado colectivo. En el colectivo de los tuyos, que es diferente al colectivo de los nuestros. (2017, p. 35)

Ese rasgo que nos diferencia puede ser la religión o el género, la etnia o la orientación sexual; el estatus migratorio; puede ser la lengua o el dialecto. Un punto fundamental aquí es que, en últimas, desde la perspectiva del lobo poco importa que haya llegado este desafortunado cordero o que se haya topado con cualquier otro. El punto clave para entender la actitud del lobo es que su festín no fue *ese* cordero por lo que *ese* cordero hizo, sino que lo fue simplemente por ser *un* cordero.

Lo mismo sucede cuando el delito se comete contra un homosexual, un transexual, un musulmán, un judío, un cristiano o un pobre por el hecho de serlo. Claro que el daño se dirige contra una persona determinada o contra un grupo determinado de personas, pero no por ser ellas, sino



por ser una, un, unos, unas. Ese insufrible artículo indeterminado que parece justificar cualquier atropello contra las personas concretas, dañarlas física y moralmente, privarlas de la autoestima, del acceso a la participación pública o de la vida. (Cortina, 2017, p. 36)

Si uno lo piensa en detalle, el juicio que recibieron José y su hermano, la imposibilidad de participar de un partido se debió, no tanto por lo que José, su hermano o su madre hicieron. Ellos, para ser precisos, no hicieron nada. No jugar fue el castigo que recibieron por hacer parte de un grupo: el grupo de los ‘venecos’. Su delito es ser parte de un grupo que, desde hace algunos años, se ha relacionado con ciertos delitos, como el hurto. Este grupo, como todos los grupos, tiene ciertas características o rasgos que los identifican, que los desnudan, que los dejan en evidencia y, más preocupante, que se les adjudican. Rasgos que también los diferencian y, en cierta medida, rasgos que los marcan. En este caso, claro está, es el dialecto. Como el problema era un acento distinto y una entonación diferente, José y su hermano «cambiaron el dialecto, hablan más el colombiano que el venezolano» (Sierra, 2021). Su delito fue ser parte de un grupo. O, mejor, ser parte de cierto grupo. Y para dejar de serlo, para expiar su propio delito, para negar su pertenencia era necesario hablar diferente. Y para hablar diferente, para redimir su crimen, debían hablar como *nosotros* y dejar de hablar como *ellos*.



## EL OFICIO DE LOS TURISTAS O EL ARTIFICIOSO HÁBITO DE IRSE DE VACACIONES

París es París —concluí. Luego de pasar allí un par de días, comprobé que esta ciudad es idéntica a las versiones que todos hemos escuchado sobre ella. La metrópoli parece una galería. Y sus calles, sus aceras y sus avenidas simulan los pasillos de un museo. Esculpida en su arquitectura, París nos relata su historia y la de sus valores políticos en el diseño de sus edificaciones. Todo es real: sus jardines son suntuosos y sus palacios son excéntricos; sus museos infinitos y sus catedrales imponentes. No hay rincón en esta ciudad que no merezca un halago. Aquí y allí siempre hay algo para ver, para detallar, para admirar. Pero aquí y allí y entre sus jardines, sus palacios y sus museos no deja uno de toparse con estampidas humanas, yendo de un lugar a otro, siguiendo la ruta de sus programas de turismo, el cronograma de sus actividades, tachando de sus listas los mil lugares que, como todos repetimos, son imperdibles: La Torre Eiffel, el Museo del Louvre, Notre Dame. Verme caminando a la par, siguiendo con esfuerzo el paso acelerado de quienes también visitaban la ciudad me provocó, al cabo de las primeras horas del primer día, una incómoda sensación. Básicamente, el sinsabor de mi insatisfacción se fundamentaba en el hecho de sentir que había tomado los caminos equivocados y, por ello, que había perdido mi propia ruta. No solo ello.



Con vergüenza me vi caminando por dónde realmente no quería caminar, ni por donde la atracción de las calles me arrojase. A su vez, me vi a mí mismo haciendo todo el recorrido con un paso acelerado, como quien va con poco tiempo para su oficina o como quien apenas cuenta con un par de minutos para finalizar sus labores. Tenía la impresión, a medida que seguía el paso de quienes, como yo, *tenían* que visitar ciertos lugares, que mi visita a París se había convertido en una prolongación de mi trabajo. Trabajo en el que, con el afán de cumplir todas mis tareas, esto es, visitar los lugares imperdibles de la capital francesa, había olvidado la liberadora sensación que me provoca caminar con lentitud; había olvidado el curioso hábito de no dirigirme a ninguna parte; o el hábito de quien, con su caminar pausado, no pretende llegar a ningún lugar.

El arte de caminar se encuentra lejos de aquel común y ordinario arte del turista, quien dirige todos sus esfuerzos y toda su voluntad a seguir una ruta y seguirla con afán. Los turistas estamos inscritos en un *tour*. O nos comportamos como si en efecto lo estuviésemos. La palabra *turismo*, que nos ha llegado de inglés *tourism*, viene del francés *tour*. El *tour* es un giro. O una vuelta. El turista, podríamos decir, es quien sale de casa e interrumpe la cotidianidad de su vida para dar una vuelta o un giro y, de nuevo, llegar a su hogar. Como quienes participan en una carrera y estudian en detalle la ruta, los turistas ya conocemos, previo a la salida, cuál es la dirección que tomaremos, qué lugares se visitarán y con cuánto tiempo contamos para estar allí, dónde se deben tomar las fotografías, en qué restaurantes se debe comer. Sabemos, de antemano, dónde y cuándo termina nuestra carrera. Contrastando con el arte del deambular, los cronogramas turísticos establecen qué lugares se visitan y qué actividades se deben realizar.



Se establece también un tiempo meticulosamente pensado para cada lugar. Un tiempo que no se puede, dada la premura de la jornada, incumplir. Por lo anterior, estos cronogramas y agendas se diseñan para quienes recorrerán toda una serie de monumentos históricos y los lugares preestablecidos a un ritmo que la fotógrafa Giselle Freud, califica de «gimnástico» (1983, p. 177). El ritmo habrá de ser gimnástico, pues sus promesas acarician lo imposible: «veinte países en veinte días» (Freund, 1983, p. 173). Ante tales ofertas, a esas velocidades y con semejante afán, los paseos de los turistas son una escueta emulación de una jornada laboral, que se acerca más a las largas faenas de unos operarios, que a una entrega real y sincera a ese tiempo libre que nos sobra al fin de la semana o al final del año, luego de haber dedicado gran cantidad de horas a cumplir con las responsabilidades de un oficio.

Pero la *labor* de un turista no consiste, sencillamente, en visitar lugares. Su oficio es más complejo: debe retratarlos. «El empleo de una cámara atenúa su ansiedad provocada por la inactividad laboral cuando están en vacaciones y presuntamente divirtiéndose. Cuentan con una tarea que parece una simpática imitación del trabajo: pueden hacer fotos» (p. 24-25), apunta Susan Sontag (2006) en su libro *Sobre la Fotografía*. Si quisiéramos hacer justicia a lo que la etimología de la palabra *vacaciones* nos indica, aquel descanso de las actividades habituales no debe devenir en una carrera programada o en un escueto giro dentro del programa que se nos ofrece en un *tour*. Del latín *vacatio*, las vacaciones son, según las partículas de esta palabra, el *estado* (io) en el que una persona se encuentra *libre* o *vacía* (vacare). Ese hábito moderno de abandonar nuestra casa por unos días o por unas horas, dependiendo del caso, para lanzarnos sobre lugares que no solemos frecuentar



ha devenido en el intento de llenar todo vacío y socavar toda libertad con un repertorio de actividades, atiborrando nuestra jornada, cuidando que ninguna hora de nuestro paseo se desperdicie. La misma autora afirma que, dado el vacío que nos provoca sabernos en vacaciones, la fotografía vendría a ocupar el lugar de nuestras faenas. En el intento de erradicar y colmar el vacío que dejan los quehaceres de nuestros trabajos, llenamos con fotografías el vacío que se siente lejos de las oficinas. Tomar fotos deviene en una actividad que emula nuestras ordinarias obligaciones. La ironía que encarna nuestra forma de hacer turismo, mientras nos vamos de vacaciones, no es más que una auténtica evidencia de la infantil ingenuidad de creer que, por salir de casa, ya no estamos trabajando. A veces, las indicaciones dadas al turistas son moleestamente osadas, aun cuando sean cuidadosamente pensadas. En palabras de Sontag (2006): «Kodak colocaba letreros enumerando lo que era preciso fotografiar en las entradas de muchos pueblos. En los parques nacionales, los letreros indicaban los lugares donde los visitantes podían situarse con sus cámaras» (p. 98).


Pero la función de las fotografías, transversal al hábito de hacer turismo, no es solo una. Hacer fotografías durante un paseo no solo llena el vacío de sabernos desocupados. Como cualquier tipo de trabajo, en la labor del turista también se deben cumplir ciertas tareas y, subsiguientemente, certificarlas. Los turistas debemos garantizar que las labores se han realizado y que los quehaceres se han resuelto. Si en las oficinas se entregan informes, las labores en las vacaciones se certifican mediante un formato no tan diferente, no del todo igual a los informes semanales: las fotografías. Estas «son la prueba irrecusable de que se hizo la excursión, se cumplió el programa, se gozó



del viaje. Las fotografías documentan secuencias de consumo realizadas en ausencia de la familia, los amigos, los vecinos» (Sontag, 2006, pp. 23-24). Volvamos: no basta con visitar la Torre Eiffel, el Museo del Louvre o Notre Dame. La tarea se cumple cuando la luz entra y el obturador se cierra definitivamente. Solo hasta aquel momento los quehaceres se habían resuelto.

En un paseo, la función de la cámara es doble: ofrecemos algo para hacer y certificar que lo hicimos. El uso masivo de las fotografías en nuestras vacaciones hace que las afirmaciones de Sontag (2006) sean moleestamente actuales, aun cuando su libro fue publicado hace ya casi medio siglo. Es difícil pensarnos como turistas sin aquel diminuto lente que capta nuestros paseos, pues no puede haber viaje sin el artefacto que, por excelencia, permite comprobarnos y comprobar a los otros, que hemos salido de casa. Pareciese que certificar nuestras vacaciones fuese tan importante como el viaje en sí. Incluso, por la entereza con que compartimos lo que hacemos cuando viajamos, sospecho que en ocasiones resulta más importante dar cuenta del viaje, que el viaje como tal. Viajamos para certificar que se ha viajado. De ahí que «parece decididamente anormal viajar por placer sin llevar una cámara» (Sontag, 2006, p. 23). No hay turistas sin cámaras. Y gran parte de lo que entendemos hoy como turismo depende del uso de estos artefactos, de la producción de fotografías y del afán de compartirlas. El sociólogo Jean Didier Urbain (1993) es radical en este punto:

Lo que hace al viajero, lo que fundamenta socialmente su mito, es la creencia en el inalienable privilegio de una mirada que contempla un mundo desconocido del que se apropia, para después revelarlo al mayor número y con ello establecer su diferencia. (p. 68)



Más adelante, cierra la reflexión afirmando que «el privilegio que confiere el relato al viajero es la posibilidad social de enunciar públicamente un “*yo he visto*” que afirma el lujo inigualable supuesto por la contemplación de un mundo desconocido, olvidado o que ya no es» (p. 69). Según el sociólogo, parte de la movilización de los turistas tiene que ver, no tanto con el disfrute del camino, sino con la posibilidad de alardear de aquello que se ha visto en él. De ahí, la íntima e irrenunciable relación entre el turista y las cámaras.

Si bien el formato sigue idéntico (las fotografías), las exigencias de los certificados han cambiado. Ya no basta una captura del lugar. No basta tampoco con encerrar en el marco de una fotografía los parques, las calles, las montañas. Una sencilla fotografía, por sí sola, puede dar lugar a dudas. En nuestros tiempos, ya no basta con un *yo he visto*, sino con un *yo he estado* o un *yo he comido*; *yo he probado* o *yo he vivido*. Despejando cualquier tipo de sospecha, una *selfi* resuelve toda incertidumbre; es la garantía por excelencia de que la programación se llevó a cabo, que las labores se cumplieron, que el trabajo se terminó con éxito. Una *selfi* demuestra no solo que nuestros ojos han tenido el privilegio de ver, sino también que nosotros hemos tenido el privilegio de estar. O dada la fotografía o la *selfie*, de haber comido, de haber probado. De la mano de unas sonrisas acartonadas, una *selfie* demuestra que la hemos pasado bien. Sin estas, sin las fotografías, ¿cómo probarnos que hemos viajado?, ¿cómo dar cuenta de nuestro privilegio? o ¿cómo hacer de este privilegio algo público?, ¿cómo certificamos la felicidad que nos produce ser turistas? Y, si no contamos con ningún tipo de correlato que certifique nuestro viaje o que dé cuenta de la felicidad que nos provoca estar lejos, ¿qué sentido tiene salir de casa?



No solo ello. La dependiente relación entre el turista y la cámara se fundamenta también en las libertades que nos confiere este artefacto con lente: la cámara nos despoja del tedioso hábito de tener que observar con atención. Como se constata, las funciones de la fotografía son múltiples. Ya no tenemos que aguardar durante algunos minutos, entregados a una contemplación atenta y persistente. Ya no es necesario estudiar con una mirada cuidada los monumentos, las obras o, en general, aquello que merece algunos minutos para ser observado. El lente nos ha librado de tan agotadora tarea. Además, recordemos, el turista cuenta con poco tiempo y es imposible abarcar los *lugares imperdibles* si se les dedica el tiempo que merecen. Las fotografías han resuelto este dilema insalvable. Para viajar, basta detenernos, dirigir una mirada fugaz, apuntar con la cámara y culminar con un *flash*. Luego seguir, detenernos, mirar y un *flash*. «De vuelta a casa, [el turista] revelará las fotos y podrá recordar los lugares visitados. Ya no hace falta mirar. *La cámara ve por nosotros*». Nuestra tarea es ir allí, hacer el registro y volver a casa. Dado, que «el cuerpo humano [...] tiene sus límites y no puede absorber en tan poco tiempo tantas impresiones nuevas sin mezclarlas» (Freund, 1983, p. 178), el turista encontrará el tiempo, cuando regrese a su casa, de ver aquello que la cámara vio por él.


Finalmente, todo viaje culmina con el regreso a casa. Y, en ese sentido, valdría la pena preguntarnos por lo que ocurre en nosotros luego de ir y volver. Salvo ese cúmulo de fotografías en nuestros celulares y en nuestras cámaras, ¿algo más nos ha dejado la carrera que hemos emprendido al salir de vacaciones? Refiriéndose a los carnavales de su país, Octavio Paz (2015) insinúa que nuestras vacaciones son tan insípidas, como estériles. La insipidez de tal



hábito se halla en que, en sentido estricto, no *re-crean* y, por ello, nuestras vacaciones no son en ningún sentido una *recreación*. A diferencia de las fiestas de México, sugiere el escritor mexicano, cargadas de rituales y ceremonias, nuestras vacaciones no nos purifican, ni nos fortalecen. Nuestras vacaciones, fuera de nuestro hogar, poco hacen en nosotros. Además de una colección de fotografías que nos permiten demostrar y demostrarnos a nosotros mismos que hemos salido de casa, al regresar de las jornadas titánicas de turismo volvemos idénticos a quienes éramos al partir. Y ello, por una razón muy simple: los turistas han negociado con la sorpresa y el asombro. Según los indicios que nos arroja su etimología, salir de *vacaciones* se parece más a ese hábito ocioso de quienes, al caminar, no van a ninguna parte y se dejan llevar por la atracción intuitiva que les inducen a tomar una calle en vez de otra o que les induce a caminar por caminar y no para ahogar el propio tiempo libre mediante una serie programa de actividades:

El viajero, por su parte, intenta descubrir la ciudad inventando su camino personal, si bien de vez en cuando deambula con un plano para identificar los lugares a los que a lo mejor volverá expresamente en otra ocasión. Esa es la forma de caminar del *flâneur*, el paseante ocioso, que vagabundea, que callejea, de la persona para quien la ciudad no tiene más límite que su atracción por magnetismo del lugar. Es un momento en el que abandona sus costumbres de cada día, en el que renuncia a sus rutas habituales, las sobrepasa, las olvida, las transgrede. (Le Breton, 2015, p. 180)

Muy diferente es la condición del turista. Su oficio lo priva de toda voluntad. Ha comprado la ausencia de posibilidades, se ha despojado a sí mismo de la oportunidad de elegir:



En los viajes organizados, está todo previsto: el autor se detiene en sitios concretos, particularmente en lugares indicados de antemano que permitan hacer fotos. Los turistas tienen el tiempo justo de bajar y apretar el disparador: en París, Notre-Dame; en Jerusalén, el Monte de los Olivos; en Egipto, las pirámides... Al día siguiente tocarán otros monumentos, otros parajes, otros paisajes. El turista se ha convertido en objeto transportable y sumiso. (Freund, 1983, p. 178)

Sumiso, en tanto se rinde a la programación del *tour*. Transportable, en tanto se deja llevar a lo largo del trayecto prescrito. En su descripción de un *flâneur*, que contrasta notablemente con la sumisión del turista, Le Breton afirma que aquel «camina por la ciudad como lo haría por un bosque: dispuesto al descubrimiento» (2015, p. 178). Pero ¿qué tiene para descubrir un turista que, previo al viaje, ya ha comprado una ruta, ya ha elegido unos barrios, ya se ha decidido por unos museos y unas obras? ¿Qué tiene para descubrir un turista cuando, incluso a kilómetros de su ciudad, ya conoce en detalle cuál será su vuelta, su giro, su *tour*? Nada para descubrir tiene un turista que, incluso antes de salir de casa, conoce dónde habrá de tomarse las fotos, cuál será el fondo de sus *selfis*. Su descubrimiento y sus hallazgos no son, en sentido estricto, auténticos descubrimientos o auténticos hallazgos. «El turismo no es un peregrino errante. Siempre tiene en la cabeza una idea precisa de su periplo: no solo un programa, sino un mapa» (Urbain, 1993, p. 156). Gracias al auge de un mercado turístico, «lo imprevisto ha desaparecido» (Segalen, como se citó en Urbain, 1993) para el turista.

Como afirma Zygmunt Bauman (2003) «En el mundo del turista, lo extraño está domado, domesticado, y ya no asusta; las conmociones se incluyen en el mismo paquete que la seguridad». La seguridad es el privilegio




que se gana a costa de un precio muy alto: la posibilidad de descubrir. Las impresiones que nos produce lo raro y el impacto de las experiencias están cuidadosamente diseñadas, incluidas en nuestros planes de turismo, de tal manera que el viaje también resulte llamativo por la cantidad de experiencias *desconcertantes*, aun cuando este desconcierto no sea sino el artificioso resultado de una atracción por la que el turista ya pagó.



## EL MUNDO TRAS UNA VITRINA O LAS MÁSCARAS DE LA BARBARIE, DE LAS BESTIAS Y DE LOS ANIMALES


Luego de despejar las dudas de un taxista pakistaní acerca de su nacionalidad, de la lengua que se habla en Italia y de la cantidad de ciudadanos que habitan el país europeo, Umberto Eco recibió del conductor que lo transportó en uno de sus viajes en Nueva York, una muy curiosa y sugestiva pregunta: *y ¿cuáles son sus enemigos? ¿cuáles son los enemigos de Italia?* Según narra el escritor, los interrogantes se formularon en un tono que denotaba una sosegada naturalidad, por lo que dejó entrever la seriedad con la que el taxista esgrimió la pregunta. La experiencia de Eco en Estados Unidos está llena de sentido en tanto deja en evidencia que, al lado de la lengua y de la cantidad de habitantes, resulta difícil imaginar una nación sin enemigos. En la misma medida en que un idioma y unas tradiciones, a todos los pueblos les es consustancial, por lo menos, un enemigo. Esta necesidad se satisface con la existencia real de un adversario. De ahí que, dice Eco (2011), cuando el enemigo no existe, «es preciso construirlo» (p. 8). Esta construcción del otro como enemigo, sostengo yo, puede corroborarse si entendemos al *enemigo* en su sentido amplio, apelando a la connotación básica de su etimología: el enemigo, del latín *inmicus*, es, sencillamente, aquel que no (*in*) es mi amigo (*imicus*). Esta fabricación de quien *no es mi amigo* está atravesada



por una peligrosa elaboración del *otro* como un bárbaro, como un monstruo o como un ser contagiado, peligroso o amenazante. Remitámonos, por lo pronto, a un ejemplo paradigmático en la antigüedad.


Según Tzvetan Todorov (2008), la visión de los griegos dividía al mundo en dos grandes grupos: nosotros y ellos, es decir, griegos y bárbaros. Hacer parte de un grupo o de otro, dependía única y exclusivamente del conocimiento que se tenía de una lengua. En este caso, el griego. En aquel tiempo, recibir el calificativo de bárbaro solo ofrecía una pequeña característica, útil o no, de la integralidad que constituye y caracteriza a una persona: el desconocimiento de la lengua griega. Ahora bien, la inofensiva característica de no saber griego devino en un calificativo, ya no para describir a la persona, sino para juzgarla: el bárbaro no solo era quien no hablaba esta lengua, sino un ser que se comportaba como un salvaje. La antigua diferenciación entre griegos y bárbaros devino en la muy ordinaria y recurrente distinción en la que se considera a unos seres como civilizados y otros tantos como salvajes. La razón, la ley y la civilización definen a los primeros; el canibalismo, la irracionalidad y el caos a los segundos. Aquí, la seguridad y, allí, la amenaza. Según las versiones más radicales, el bárbaro era un ser carente de humanidad, caracterizado por su animalidad, su desnudez, su salvajismo. Sus comportamientos son potencialmente brutales y sus costumbres, reprochables. Se suponía en la antigüedad que, además de pasearse desnudos, el bárbaro no solo comía carne cruda, sino que comía carne de su propia especie: un caníbal.

El Medioevo europeo no estuvo desprovisto de recursos fantásticos para describir y pensar al bárbaro. El bárbaro, asegura Alicia Barabas (2000), durante aquellos siglos,




se nutría de representaciones que circulaban de boca en boca, a través de los juglares y de los textos que hablaban de monstruos, hombres salvajes con cabezas de perro y patas de cabra, seres considerados demonios que se parecían a las brujas. (p. 11)

Por el nivel ficcional que presuponen estas afirmaciones, no cabe duda de los invaluable recursos imaginativos de quienes, en algún momento, llegaron a creer que en el mundo existían personas con la cabeza de un canino o con las extremidades de un carnero. La capacidad humana de denigrar con ingenuas creaciones fabuladas no es una habilidad propia de los hombres de la antigüedad, ni de la Edad Media. En su reconocido ensayo *El peligro de la historia única*, Chimamanda Ngozi Adichie (2021) nos recuerda las notas de diario de John Lok, un comerciante inglés, sobre los africanos, luego de su viaje en 1561 por África. Según este comerciante, los africanos son «bestias sin hogar» y, algunos de ellos, «son gente sin cabeza, con la boca y los ojos en el pecho» (p. 15). De nuevo: por las alusiones de sus comentarios, no deja de llamar mi atención los niveles de sensatez que aquel hombre invertía, al sentarse en su escritorio a describir lo que había visto en sus travesías. Incluso, si consideramos seriamente lo que Lok apuntó en su diario, podría uno concluir con absoluta certeza que lo que este viajero, aquel supuesto comerciante, nunca salió de casa y, mucho menos, nunca cruzó los límites de Europa. Exigiéndole más de lo que mi imaginación puede ofrecer, sigo sin comprender qué fue lo que Lok fue testigo en su viaje, pues aún se me hace difícil, por no decir imposible, hacerme una idea de gente que carece de cabeza y tiene la boca y los ojos en el pecho. Otro ejemplo posterior a la Edad Media: a la pregunta de ¿cómo representamos gente y lugares que



son significativamente diferentes de nosotros? Stuart Hall (2010), el sociólogo jamaicano, sugiere una serie de respuestas, considerando épocas diferentes, relativamente similares a las exageradas especulaciones según las cuales, en las llanuras africanas, más allá de los océanos, hay seres fantásticos con extremidades de animales, que se comportan como salvajes. Durante el Siglo de las Luces, «que clasificaba las sociedades a lo largo de una escala evolutiva partiendo de la *barbarie* hasta la *civilización*, [se] pensaba que África era el padre de todo lo que es monstruoso en la naturaleza» (p. 424). En el siglo XIX, según el mismo sociólogo, tuvieron cabida en la mentalidad europea representaciones africanas en las que se sintetizaba a todos sus habitantes bajo el calificativo de primitivos. África, según las representaciones europeas de este siglo, es un continente poblado por caníbales, demonios y brujos. Sin duda alguna, estas son imágenes extravagantes de las representaciones que unos pueblos se hacen de otros, o unas personas sobre otras personas. Extravagantes, pero, como vemos, no excepcionales. Por lo muy comunes que hayan sido este tipo de representaciones conjeturables de los otros, no deja de resultar curioso que los pueblos que se adjudicaron a sí mismos el privilegio de tener razón hubiesen sostenido juicios tan ridículamente imprecisos y se convencieran de tan ingenuas fabulaciones. Quienes se jactaron de su civilidad, su prudencia y su sabiduría, creyeron que los habitantes de otros continentes u otras naciones tenían plumas o pelaje, colmillos gigantes o garras enormes.

Toda esta amalgama de características que se le adjudican al *otro*, según las cuales ellos, los del otro lado, son bárbaros, salvajes, caníbales, primitivos o peligrosos, es el resultado de un mecanismo que funciona en dos



direcciones: por un lado, permite la construcción identitaria del *otro* y, por otro lado, permite la construcción identitaria de quien juzga. Si los unos son bárbaros, salvajes, caníbales, primitivos, peligrosos, los que juzgan son griegos, humanos, civilizados y modernos. En palabras de Eco (2011): «Tener un enemigo es importante no solo para definir nuestra identidad, sino también para procurarnos un obstáculo con respecto al cual medir nuestro sistema de valores y mostrar, al encararlo, nuestro valor» (pp. 8-9). En parte, la *civilidad* que se adjudican quienes juzgan se sustenta en el *primitivismo* de quienes son juzgados. Se podría incluso creer que, para despejar cualquier duda de que los unos son civilizados, es necesario dar cuenta de que los otros, con sus costumbres y sus maneras, son primitivos y salvajes. Este ejercicio de denigrar al otro parece un requisito indispensable para la construcción identitaria pues, por contraste podemos concluir que, si ellos son bárbaros, es porque nosotros somos civilizados. O si ellos se consideran civilizados es porque ven en nosotros algo de bárbaros, de salvajes o de primitivos. Si somos peligrosos es porque ellos tienen la muy cómoda y peligrosa convicción de que carecen de las características con las que nos definen. O, dado el caso, con las que definimos. En ese sentido, definir, construir y moldear al *otro* no es una tarea desprovista de importancia en lo que a la identidad de los *buenos* se refiere. En todo caso, ¿qué sería de nosotros sin nuestros enemigos?

Pensemos este problema con *La patología de la repugnancia*. *La patología de la repugnancia*, como la denomina Martha Nussbaum (2010), es ese fenómeno humano en el que se proyecta esta emoción, la repugnancia, sobre algún grupo social. La repugnancia, en sí, no es un problema. De hecho, nos resulta bastante útil como reacción



instintiva para distinguir, en muchas ocasiones, aquello que podemos ingerir y aquello que no; lo que debemos comer y lo que no. La repugnancia, dice ella, nos facilita la tarea de identificar, por ejemplo, cuáles alimentos se encuentran en mal estado. Piénsese en la leche. La repugnancia, como reacción, nos evita el peligro de ingerir leche que ya se ha pasado y, por lo anterior, es una herramienta bastante útil. El problema de esta emoción, sugiere la filósofa, surge cuando la direccionamos o proyectamos, ya no sobre alimentos, sustancias o fluidos, sino sobre personas o comunidades de personas. El direccionamiento de esta emoción hacia ciertos grupos esconde una lógica doble. Esta patología tiene

como eje central la bifurcación del mundo entre lo *puro* y lo *impuro*: la construcción de un *nosotros* sin falla alguna y de un *ellos* con carácter contaminante, sucio y malo. Gran parte de las reflexiones más erróneas sobre política internacional presentan rasgos de esta patología, en la medida en que las personas se muestran demasiado predispuestas a concebir a un grupo de *otros* como oscuros y contaminados, mientras que ellas se ubican en el bando de los ángeles. (p. 61)

Este tipo de proceso mental, mediante el cual se identifica a ciertos grupos con lo impuro, lo sucio o lo monstruoso, lo aprenden los niños, según Nussbaum, del mundo de los adultos y suele estar dirigido contra los homosexuales, los extranjeros, los afrodescendientes, los pobres y las personas con discapacidad. El engranaje de esta lógica, insistamos, va en dos direcciones: el grupo de los homosexuales, de los extranjeros, de los afrodescendientes o de los pobres «funcionan como el *otro* animal mediante cuya exclusión un grupo privilegiado se define como superior o, incluso, trascendente» (Nussbaum, 2010, p. 58).



Las categorías con las que nominamos al otro y, por tanto, a partir de las cuales lo *miramos* y lo *percibimos* pueden ser tantas, como tan profundo su sentido despectivo, en tanto son el resultado de un desprecio, muchas veces, ciego, irracional y perjudicial. La historia, tristemente, recoge un vasto número de ejemplos. Me referiré a uno. El 6 de abril de 1994, La Radio *Television Libre Des Mille Collines* de Ruanda lanzaba un contundente mensaje que devendría en el primer capítulo de un cruel genocidio que dejaría, luego de tres meses, entre abril y julio, 800000 tutsis asesinados. Aquí, uno de los mensajes: «Los tutsis no merecen vivir. Hay que matarlos. Incluso a las mujeres preñadas hay que cortarlas en pedazos y abrirlas el vientre para arrancarles el bebé» (Damiano, 2018). También se afirmó en aquella fatídica noche que «Las tumbas están sólo a medio llenar» (Damiano, 2018). Las órdenes de exterminar a la comunidad tutsi aquella noche tuvieron tan efectivos y tristes frutos, en parte, gracias a un terreno labrado durante meses e incluso años con el juego perverso de las metáforas y de los insultos, en las que se relacionaba a los tutsis con seres merecedores de todo desprecio y dignos de todo cuidado:

Su aspecto —se dijo en aquella radio— es horrible, con ese pelo espeso y barbas llenas de pulgas. Se parecen a los animales. En realidad, son animales. Las cucarachas tutsis son asesinos sedientos de sangre. Diseccionan a sus víctimas, extrayendo sus órganos vitales. Son bestias feroces. Pido que os levantéis y que luchéis usando todo lo que encontréis. Coged palos, garrotes y machetes, y evitad la destrucción de nuestro país. (Damiano, 2018)

Ya sea bajo la forma de un animal, de una cucaracha o de una bestia; de un asesino o de un ser ansioso de sangre,



el tutsi se pensó como un ser que amenazaba el bienestar de una nación y se le nombró con toda una serie de calificativos que los identificaban con seres dignos de desprecio y de extrema reserva y, como si fuera poco, seres que generaban repugnancia y asco. Hay un punto crucial aquí: los tutsis no fueron nunca un pueblo extraño o extranjero. Los tutsis no fueron invasores foráneos o los ciudadanos de una nación lejana. En principio, la gran diferencia entre tutsis y hutus radicaba en un par de centímetros que les ofrecían a unos una mayor estatura que a los otros. Salvo ello, ambas comunidades eran idénticas. Durante la colonización de Bélgica, los colonos le adjudicaron una superioridad imaginaria a una de las partes, ofreciéndoles los beneficios del poder administrativo y económico a los tutsis sobre los hutus. Años de exclusión, hicieron germinar un odio que devendría en un desprecio ciego y encarnizado, que se manifestó en esa serie de calificativos que hicieron pensar a sus hermanos nacionales en términos de animales y cucarachas. Volvamos a pensar con Martha Nussbaum: el peligro de concebir a nuestros semejantes como animales, nos induce a comportarnos mal con ellos y, por tanto, a emprender acciones potencialmente violentas cuando los despojamos de su humanidad.

El caso de Roberto, un niño colombiano que nunca tuvo un lugar en casa, pero que encontró hogar entre las filas de un grupo paramilitar, nos permite ejemplificar esto. La experiencia de Roberto resulta curiosa y reveladora: era un niño de catorce años cuando ingresó a la organización. Como es sabido, las organizaciones paramilitares en Colombia nacieron con el objetivo de hacer desaparecer esa otra amalgama de organizaciones insurgentes y guerrilleras. De ahí que había una claridad que no dejaba lugar a ningún tipo de dudas acerca de quiénes eran




sus *enemigos*: las FARC-EP, el ELN o el EPL, para poner un par de ejemplos. También es sabido que el entrenamiento en estos grupos está pensado en virtud de todas las labores que exige mantener una guerra en la selva: cocinar, hacer guardia e inteligencia, por un lado. Llevar recados, manejar la radio, hacer las veces de enfermero o combatir, por otro. Tras un par de ejercicios de entrenamiento, llegó el momento decisivo para Roberto: los enfrentamientos. Así lo narra él mismo

Había ingresado en 1999, y en diciembre de ese año nos tocó irnos para un operativo a Boyacá, el primero que hacía. A mí me decían que pilas, que la guerrilla, pero yo no les tenía miedo, no sentía nada, porque decían la guerrilla y yo los consideraba como animales. (González, 2016, p. 132)

Durante el tiempo que pasó en el grupo, los detalles que le ofrecían a Roberto sobre los guerrilleros eran ambiguos, poco precisos. Salvo la íntima relación entre los guerrilleros y los animales, Roberto sabía muy poco acerca de sus enemigos. Poco sabía este niño sobre qué o quiénes estaban del otro bando y solo fue hasta que hubo un verdadero contacto que Roberto constató a cabalidad quiénes militaban del bando de los adversarios y quiénes eran sus *enemigos*: «ellos no me decían que eran personas. Cuando miré un poconón de gente allá pregunté: ¿Esa es una guerrilla? Me respondieron que sí. Los miré en el otro cerro y entonces dije: Pero si es gente, son seres humanos» (González, 2016, p. 132).

Manuel, otro niño que ingresó a las Autodefensas Unidas de Colombia siendo menor de edad cuenta que, como parte del entrenamiento para ingresar a las filas de esta organización no solo se les exponía a largas jornadas de entrenamiento físico, sino también a la exposición



repetida de ciertas ideas, mediante las cuales, ellos, los combatientes, se convencían de que se encontraban en el bando correcto, mientras entendían cuáles eran las razones del conflicto y cuáles los móviles por los que debían ir al frente, matar a sus enemigos, sobreponerse en una guerra:

todo era: la guerrilla no tiene capacidad cerebral para hacer una guerra... ¡Son unos brutos! Y las preguntas finales:

—¿Qué somos?

—un brazo armado del Estado— respondíamos en coro.

—¿Entonces se van a ir con los brutos o van a estar donde piensan, donde vamos a salir adelante, donde somos los mejores?

Siempre lo mismo: somos los buenos, ellos son los malos. Mire que nosotros lo hacemos por el bien... ¡Ellos no!  
(Lozano, 2014, p. 34)

De nuevo nos encontramos con la ya clásica distinción entre buenos y malos, que desdibuja la humanidad de quienes no son como yo, de quienes no pertenecen a mi grupo, de quienes no se parecen a mí o, apelando a la etimología de la palabra, de quienes *no son mis amigos*.


Casos como los anteriores deben inducirnos a pensar en el riesgo que implica desdibujar con máscaras la humanidad de los otros y, en parte por ello, tenemos el reto de pensar cuáles son las estrategias mentales que usamos para esconder la humanidad inherente a toda persona; e igualmente importante, reconocer cuáles son las comunidades que deben cargar con dichas máscaras. Yo propondría un ejemplo más. El uso de estas estrategias para opacar la integralidad de los otros puede evidenciarse en los discursos que, por ejemplo, rodean la migración. En este tipo de discursos se acude a ciertas metáforas y



a ciertas expresiones para referirnos a las personas que, por un sinnúmero de razones, debieron y deben o simplemente quisieron transitar de un país a otro. Tantas son las formas de nombrarlos y de referirnos a este grupo de personas que parece quedar oculto, entre las metáforas y las máscaras, la humanidad que los habita y los constituye. Detallemos, por ejemplo, las múltiples formas utilizadas en el siguiente mensaje, divulgado por WhatsApp, para referirse a los migrantes venezolanos en Colombia:

Informamos desde Pailitas, Cesar, por favor querido público (menciona otras poblaciones). Soltaron los presos de Venezuela por parte de Maicao, por Puerto Santander y por la parada por Cúcuta. Le avisamos a todos los habitantes de Pailitas, por favor, tener mucha atención, esas personas que salieron de la cárcel salieron armadas con cuchillos, garrotes, robando al que sea, ellos son delincuentes, enfermos, tuberculosicos, son tísicos, tienen SIDA. Ojo, los habitantes de Pailitas, mucha atención con personas extrañas [...] que no conozcan. Por favor, a trancar bien las puertas, por favor ir a donde una persona [...] que tenga una sierra y mandar a hacer unos polines gruesos para trancar la puerta, porque están forzando las puertas, las están dañando [...]. Oye este comunicado, es para todo el mundo (dice que en Venezuela abrieron las cárceles). Están enfermos, se estaban muriendo allá mismo, el Gobierno mandó abrir todas las cárceles de Venezuela. O sea, esa gente se ha regado en todo [...] vienen para acá para Colombia [...] esa gente viene con hambre, con ganas de atracar, con ganas de todo y vienen hasta enfermas y todo también. Con mucho cuidado en las casas, teniendo siempre las puertas cerradas con reja, ojo los niños, ojo todo. Ya saben, este comunicado es verdad, no es mentira, así que difundan este mensaje [...]. (Ordóñez y Ramírez, 2019, p. 62)

Como armas biológicas o como patologías sociales, según esta forma de nombrarlos, los venezolanos son una



comunidad digna de cuidado y atención. En términos sociales, son un riesgo: los venezolanos son ladrones, sin ningún tipo de límite. En términos sanitarios, su exposición nos representa una amenaza: son enfermos, portadores del VIH.

Presos, delincuentes, enfermos y pobres, los migrantes son, ante todo, una fatalidad. Son una fatalidad con forma de estampida, de ola o de alud. Según el impulsivo mensaje, no es un asunto individual e identificable. La llegada de venezolanos alcanza los niveles de una desbandada, una amenaza nacional, un riesgo sistémico. Ya sea para referirnos a los venezolanos en general, ya sea para referirnos a cualquier tipo de *migración indeseable*, los discursos sobre la migración hacen un uso recurrente de metáforas. Metáforas que sirven para dar forma a las ideas y a las representaciones que se hacen las sociedades de aquellas personas que atraviesan las fronteras. «Ola, alud, marea, avalancha, invasión, ilegales, clandestinos, choque de culturas, desembarco de pateras, peste racista, bomba demográfica» (Santamaría, 2002, p. 71) son algunas de ellas. «Portadora de enfermedad, carga para el país, invasión, parásitos, inundación, host of society's ills» (Niño, 2020, p. 273) son algunas otras. Si los adjetivos para identificar el problema resultan graves, las palabras para identificar las soluciones pueden llegar a ser peores. Si la migración es un problema, «diezmar» (Ordóñez y Ramírez, 2019) a los migrantes es la solución. Basta de ejemplos.

Ocultar aquello que las personas tienen de humano, mientras se adjudican metáforas y adjetivos para llenar el vacío que deja el despojo de la humanidad que los constituye, resulta grave en tanto nuestra mirada se nubla con lo que escuchamos o con lo que decimos. Al final



los adjetivos terminan por definirlos, por darles forma, por construirlos. Desdibujar la humanidad y deformar lo que de humanos tenemos; asignar roles, figuras, delitos, comportamientos o construir enemigos mientras se les da forma, se les asigna una apariencia, un olor; asignarle costumbres y hábitos nos despoja de la posibilidad de acercarnos honestamente al otro; nos facilita la ordinaria costumbre de hacer juicios y, por último, alimenta en nosotros la humana capacidad de hacer daño y cultiva en nuestro interior los fundamentos que sostienen nuestro odio.





## LOS LÍMITES DE NUESTRAS POSIBILIDADES O LA IMPREVISIÓN FATAL DE DIOS

El 25 de diciembre de 1996, a tan solo un par de años del inicio de un nuevo milenio, Eduardo Galeano se permitió el lujo de soñar qué sería de la vida de los hombres luego de cruzar el umbral del siglo xx. Varias fueron sus elucubraciones: los perros ya no morirían arrollados por los carros en las calles y las langostas ya no se verían obligadas a morir por las quemaduras y el calor del agua hirviendo; las pantallas de los televisores dejarían de ocupar el lugar central en las familias y en el aire ya no circularían con libertad las partículas grises y tóxicas de la muerte escupidas por los coches y por las máquinas. La iglesia, dice él, comprenderá por fin que el descuido de Dios, al dictar uno a uno los mandamientos, está aún por corregirse y enunciarse: «Amarás a la naturaleza, de la que formas parte» (Galeano, 1996) debería dictar, en palabras del uruguayo, el undécimo mandamiento. Sin duda, Galeano tiene razón: el olvido de Dios, o su imprevisión, está aún por resolverse y un mandamiento que nos induzca a respetar *la casa común* está aún por enunciarse. Es cierto. No hay en los diez mandamientos que rigen la vida del hombre, uno lo suficientemente explícito que nos obligue como humanidad a respetar el espacio que ocupamos, los ríos que nos alimentan, el aire que respiramos y, también, las especies con las que compartimos el lugar que se nos fue dado.




Aun así, desde el inicio del tiempo, cuando las huellas de Eva empezaban ya a demarcar los senderos y los caminos del jardín; cuando Adán ya había dado nombre a cada especie de la creación, la potestad absoluta del ser humano para acceder a los frutos de la arboleda y para *señorear* cada uno de sus animales estuvo limitada por una orden, un límite, quizá incomprensible, quizá nimio, pero un límite al fin y al cabo: «De todo árbol del huerto podrás comer; más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás» (Reina Valera, 1960, Génesis 2, 16:17), dice el pasaje bíblico. Hay un punto interesante que, creo yo, merece ser tratado con un cuidadoso detenimiento: no todo el jardín fue dispuesto para el hombre. Si se quiere, uno podría decir que la mayor parte del jardín sí que lo estaba, incluyendo las especies que lo habitaban. Pero, según el mandato divino, había por lo menos una pequeña parte de todo el vasto campo que era intocable, una pequeña porción a la que el hombre no debía acceder, una parcela de la que no se podía servir. Es interesante hacer énfasis, no tanto en lo muy poco o mucho que le era permitido acceder al hombre, como en el hecho mismo de que no todo le era permitido tenerlo, utilizarlo o consumirlo. A pesar de la inmensidad del jardín y de las posibilidades casi totales que tenía el hombre, se debe insistir en que, según la voluntad divina, no todo le fue dado y se le impuso un límite: un fruto al que no debía comer, un árbol que no podía tocar. La interpretación de Octavio Paz (1995) sobre este pasaje me resulta bastante sugerente: el pecado de Adán y Eva es, antes que nada, la desobediencia del mandato divino. Pero la *raíz* de la falta, como la llama el escritor mexicano, es más grave que la simple y llana ausencia de obediencia: la falta de Adán y Eva fue «haberse preferido a ellos mismos. Su pecado



es no amar a Dios, su creador, sino quererse a sí mismos y querer ser dioses» (Paz, 1995, p. 180). La emulación de lo divino es, para mí, fundamental. Adán, Eva y, en general, todos nosotros, queremos hacernos con una *omnipotencia* enfermiza, carente de límites y desprovista de toda restricción.

Si se me permite sumar una interpretación más, los límites impuestos por Dios no solo están referidos a los recursos a los que puede o no acceder el hombre. Los límites, según la voluntad de Aquel, no están determinados única y exclusivamente por la cantidad de árboles de los que se puede servir Adán o la cantidad de árboles que Eva puede utilizar para sus propios fines. También le ordenó Dios a Moisés que el trabajo de la tierra no debía ser continuo o indefinido. La tierra, en su honor, merecía reposo. Debía descansar. Cada tanto, según sus indicaciones, se debía interrumpir las cosechas y el trabajo de la tierra debía detenerse para permitírsele algo de quietud y una dosis de descanso. Así, las indicaciones de Dios estaban pensadas, no solo en términos espaciales de recursos, sino también temporales de descanso. En la misma medida en que no todos los recursos nos fueron dados, tampoco somos poseedores de todos los ciclos de la tierra.

Buda, quizá más concreto en sus preceptos y menos vanidoso en sus órdenes, sí que compromete nuestra relación con la naturaleza y con los seres que la habitan. En el primero de sus cinco mandatos, afirma de forma clara, sin ningún tipo de ambigüedad que permita una confusión en la interpretación: «Me comprometo a seguir el precepto de abstenerme de matar cualquier cosa que respire» (Mínguez, s. f.). O, en otras palabras, «no matar o dañar a ningún ser humano, animal, pájaro, pez o insecto» (Carballo, 2015). Para defensa de Dios, uno podría



decir que también hay en los mandamientos de Moisés una orden explícita y contundente contra la muerte y el asesinato: *No matarás*, reza el quinto mandamiento. Aun así, la ambigüedad de la orden devino en una interpretación tan limitada, que pocos creyentes están dispuestos a entenderla en un sentido literal, esto es, no matar ningún ser que tenga vida. Tolstoi, para poner un ejemplo, es uno de estos creyentes. Según el escritor ruso, «*No Matarás* no se refiere únicamente al asesinato de los seres humanos, sino de todas las criaturas vivientes. Y este mandamiento fue inscrito en el corazón del hombre antes que fuera grabado en el monte Sinaí» (Tolstoi, 2019, p. 61). Tan problemáticas son este tipo de afirmaciones y de interpretaciones que, como resultado de estas ideas, Tolstoi fue excomulgado por la iglesia ortodoxa de Rusia a inicios del siglo xx. La interpretación tolstoiana del mandamiento y el precepto radical de Buda, para enunciar apenas un par de ejemplos que me resultan particularmente bellos y atractivos, son importantes en tanto nos dejan claro que, como especie, hay una suerte de prohibición con quienes también hacen parte y habitan el hogar que compartimos y, en tanto prohibición, nos enfrentamos a un límite que no debemos cruzar: no se nos permite despojarlos de su vida. Así, la pretenciosa omnipotencia se ve restringida por la necesidad y obligación que tenemos con nuestros otros prójimos, los animales. Ellos también son nuestro límite.

Pese a ello, lejos estamos de seguir los preceptos mencionados y, muy al contrario, nuestros comportamientos parecen ubicarnos, no del lado de quienes cuidan y protegen, sino de quienes arrasan, desplazan y destruyen. En un intento por entender y develar el sentido de lo que significaba la pandemia provocada por el covid-19, Slavoj



Žižek (2020) nos ubica, como especie, no en el bando de quienes sufrían las consecuencias de esos invisibles, *estúpidos y ciegos* seres que mutan como autómatas, sino en el bando de quienes, luego de invadir irreflexivamente la tierra, nos vemos sometidos por unos seres, diminutos e indomables, que ponen en jaque nuestra existencia en este mundo:

Tal vez las epidemias que amenazan con diezmar a la humanidad deberían ser tratadas como la historia de Wells [refiriéndose a la más famosa de las obras del escritor inglés, *La Guerra de los Mundos*] que dio la vuelta: el «invasor marciano» que explota y destruye despiadadamente la vida en la tierra somos nosotros mismos, la humanidad, y, después de que todos los dispositivos de los primates altamente desarrollados para defenderse de nosotros hayan fracasado, ahora estamos amenazados «por las cosas más humildes que Dios, en su sabiduría, ha puesto en esta tierra», virus estúpidos que simplemente se reproducen a ciegas y mutan. (Žižek, 2020, p. 13)

Me interesa esta historia y la interpretación de ella, en tanto se nos ubica, como especie, del lado de los invasores que, incapaces de menguar los alcances de su propia capacidad para destruir, asedian el mundo que les fue ofrecido, amenazando la estabilidad y el orden, y desplazando a los seres con quienes compartimos este refugio que tenemos en común.

La historia de esta transgresión, seguro, acumula milenios y, según parece, el *Génesis* no es del todo impreciso cuando insinúa que, según nuestra interpretación, desde el inicio de los tiempos fuimos poseedores de unas habilidades excepcionales para cruzar los límites, para devorar y desplazar otros animales, como para la destrucción del



medio que habitábamos. Curiosas y dicientes coincidencias nos adjudican la responsabilidad de la desaparición de un par de especies: nuestra llegada a ciertas regiones, a ciertos lugares y la subsiguiente ocupación de ciertas islas coincide, sospechosamente, con la extinción de un conjunto de animales. Piénsese, por ejemplo, en el caso de Australia o de América del Norte. La llegada de nuestra especie a la isla continental, Australia, luego de aprender a cruzar los kilómetros de océano que la separan de las otras islas y de hacernos con las herramientas necesarias para llegar hasta allí, implicó, quizá no de forma inmediata, pero sí con el paso de algunos años, la extinción de otras especies que habían vivido durante milenios teniendo como casa la isla y como mecanismo de defensa la barrera de océano que los separaba de nosotros.

La barrera fue superada y la instalación en el nuevo continente coincide con la extinción de, entre otras muchas especies, el canguro más grande que alguna vez haya pisado la tierra, o del león marsupial, el más grande de los mamíferos carnívoros de la isla. También se extinguió un ave de tres metros de altura que no podía volar. Aunque el debate no se ha resuelto y el nivel de responsabilidad que se le adjudica al *Homo Sapiens* en la desaparición de estas especies es una cuestión que no se ha cerrado en los debates contemporáneos, científicos como Tim Flanerry o historiadores como Harari, sí parecen sospechar de la ingenua coincidencia e insisten en nuestra cruenta responsabilidad en la desaparición de estas especies en el continente australiano años después de nuestra llegada allí.

Según ello, este hábito de hacer las cosas mal y la habilidad para desplazar y hacer desaparecer a otras especies parece estar siendo cultivado, sino desde el inicio mismo



de nuestra historia como especie, por lo menos sí desde milenios. En ese sentido, la trayectoria de nuestra capacidad para hacer daño acumula, ya, una muy buena y vergonzosa cantidad de siglos. No es el caso de nuestra conciencia. La conciencia de que no lo estamos haciendo bien y de que, por el contrario, nuestro paso por la tierra parece condenar a la desaparición de otros animales y que nuestra existencia deja un impacto considerable en los manantiales y los ríos, los bosques y las selvas, lleva, apenas, un par de décadas. Hasta hace muy poco, descubrimos que, ambientalmente, somos una condena; que el progreso tiene varios rostros y nuestro avance va de la mano de múltiples formas de daños y de destrucción.

Así, la imprevisión de Dios ha sido, también, nuestra propia imprevisión. Tanto él, como nosotros, compartimos, en algún momento, la falta de cálculo, de forma tal que no vaticinamos que, en el jardín ofrecido, nosotros seríamos la especie que lideraría su destrucción. Hoy ya no es así. La destrucción y los estragos fueron invisibles ante el ingenio del *Homo Sapiens* que llegó a Australia y no fue sino hasta que los impactos saltaran ante nuestros ojos que pudimos constatar, muy tarde ya, que el poder que se nos fue ofrecido podía jugar muy en contra de nosotros como especie y muy en contra del lugar que se nos fue dado, así como de todos los seres que lo ocupan. William Ospina (2018) reconoce que las primeras advertencias de nuestros estragos se enunciaron solo hasta el siglo XIX, gracias a los avisos de un poeta que terminó recluido en una torre, diagnosticado con algún tipo de locura. El poeta, Friedrich Hölderlin, anunciaba a comienzos de aquel siglo que «están envenenando los manantiales» (como se citó en Ospina, 2018, p. 11). Si lo pensamos en detalle, el anuncio es revelador y, quizá, un auténtico vaticinio para



las generaciones siguientes que, aun con su genialidad, no lograron ver que nuestros *avances* iban en detrimento de los ciclos naturales, que provocaban daños o estropeaban el ambiente. Hoy, de cara a una naturaleza amenazada por la fuerza de nuestros hábitos, no sufrimos de previsión, ni de falta de visión, sino de indiferencia y una falta absoluta de control. El conocimiento de nuestros estragos es preciso y el saber en torno a la devastación de nuestras acciones no deja lugar a dudas de que lo estamos haciendo muy mal. No se necesita la sagacidad de Hölderlin para concluir, ante hechos crudamente incuestionables, que los manantiales están siendo envenenados porque, como bien lo afirma William Ospina (2018), «todos sabemos que los manantiales están envenenados» (p. 193). No solo ello: de tanto veneno, los manantiales están desapareciendo. En Colombia, para poner un ejemplo, ya se ha hecho desaparecer un río. Tanto mercurio y cianuro fue vertido en las afluentes del río Sambingo en el Cauca que, ayudados por el cambio climático, ambos venenos condenaron a este río a dejar de existir. Un río menos. Nuestra falta es mucho más grave que la fatal imprevisión de Dios. Nuestro problema ya no es un asunto de ceguera ante el futuro, sino de autocontrol para menguar los efectos de nuestros comportamientos en el presente. Nuestro problema es una ausencia completa de control sobre nosotros y nuestros hábitos; nuestras formas y nuestras maneras.

Recordemos el primer pasaje, del primer libro de la obra de Rousseau (2022) sobre la educación:

Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas: todo degenera entre las manos del hombre. Fuerza a una tierra a nutrir las producciones de otra; a un árbol a llevar los frutos de otro. Mezcla y confunde los climas, los elementos, las estaciones. Mutila a su perro, a su caballo, a su



esclavo. Transforma todo, desfigura todo. Ama la deformidad, los monstruos; no quiere nada tal como lo ha hecho la naturaleza, ni siquiera al hombre. Necesita domarlo para él, como a un caballo de picadero, necesidad deformarlo a su gusto como a un árbol en un jardín. (Rousseau, 2022, p. 43)


Años después de la caída, en este, nuestro nuevo jardín, nosotros insistimos en probarlo todo, en negarnos a ver los que deberían ser nuestros límites; insistimos en no encontrar el borde de nuestras posibilidades, de nuestros deberes, de nuestras tareas. Hoy, como en aquel entonces en el Edén, decidimos probar de todo árbol y despojarlo de todos sus frutos. Hoy, como en aquel entonces, acudimos a los lugares prohibidos, nos servimos de frutos que no son nuestros, damos por sentado que todo nos pertenece. Hoy, como en los tiempos de Adán y de Eva, o como en el desembarco del *Homo Sapiens* en las costas australianas, nos adjudicamos una nociva omnipotencia desprovista de todo límite, que no aguarda y no sabe aguardar en la distancia; una omnipotencia que, en conjunto con una falta completa de control sobre este poder ilimitado, deviene en un destino fatal para nuestros prójimos y para el lugar que, a ellos, también, les fue ofrecido para vivir.





## LA COLECCIÓN DE CLASIFICACIONES O LAS TÉCNICAS TAXONÓMICAS PARA SEPARAR Y SEPARARNOS

La capacidad humana de dividir al mundo y de des-cuartizarlo en fragmentos, fraccionando lo que somos y lo que vemos, nos ha hecho creer que la naturaleza y su complejidad se corresponde con la división arbitraria que nosotros hacemos de ella. Creemos que la arbitrariedad de nuestras divisiones y el diseño de nuestro puzzle imaginario encaja perfectamente con la totalidad del mundo y de sus elementos constitutivos. Tal es nuestra necesidad de separar y dividir, de fraccionar y de cortar, que la clasificación de los seres vivos, de los millones de seres vivos, posee ya su propia historia, acumulando sobre sí un sinnúmero de propuestas en el marco de una colección que aún hoy no está terminada. Hasta hace un par de años, la clasificación de los seres vivos que ostentaba mayor aceptación y reconocimiento era la que dividía este gran universo de millones de seres en cinco pequeños grupos o reinos: animal, vegetal, fungi, protoctista y monera. Como clasificación, esta división ostentaba el criterio de acero de una verdad inamovible, así como en su momento la ostentó la propuesta clasificatoria de otros pensadores. Aristóteles, por ejemplo, propuso que todos los seres de la naturaleza se dividían en dos enormes grupos: animales y plantas.



A esta clasificación le siguieron las de otros pensadores como Teofrasto, Carlos Linneo, Ernst Haeckel, Herbert Copeland, Robert Whittaker, Carl Woese, Walter Mayr, Lynn Margulis y Karlene V. Schwartz, Thomas Cavalier-Smith y, en nuestro siglo, la de Christon J. Hurst. Todas reunidas constituyen una colección museológica de clasificaciones. ¿Y si sopesamos la posibilidad de agregar una clasificación más, quizá más vital y rica; más amplia y más precisa? Pienso, por ejemplo, en el *Emporio celestial de conocimientos benévolos* de Borges (2001). Esta división del mundo de los animales, ya no de los seres vivos, *hallada en un enciclopedia china*, desborda por mucho la lista aburrida y tradicional de los cinco reinos, al clasificar a todos los animales como sigue:


a) pertenecientes al Emperador b) embalsamados c) amaestrados d) lechones e) sirenas f) fabulosos g) perros sueltos h) incluidos en esta clasificación i) que se agitan como locos j) innumerables k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello l) etcétera m) que acaban de romper el jarrón n) que de lejos parecen moscas. (p. 97)

William Ospina (2018) cuestiona la caprichosa división que toma como criterio de distinción aquello que los animales no poseen, para hacer de ellos un conjunto aparte o un grupo diferente. Tomando *la columna vertebral* o el *esqueleto* como criterio, la división tradicional de los animales nos ha ubicado en dos grupos. De ahí que, a un lado, nos encontramos los animales con esqueleto: los vertebrados. Y, al otro lado, se encuentra el resto, es decir, el grupo de los que carecen de uno: los invertebrados. Tan curioso y desproporcional es este criterio, que la división de las especies entre vertebrados e invertebrados deja al lado de los primeros solo al 5% del total de animales,



mientras que, al otro, del lado de los invertebrados, encontramos un descomunal 95%. Esta división llama mi atención por dos razones. En primer lugar, porque agrupó a casi todo el reino animal en un solo conjunto, teniendo como criterio algo que estos animales no tienen. En otras palabras, si consideramos seriamente esta división podríamos afirmar que la mayoría de los animales se ubica en el grupo de los que carecen de algo. En este caso, de un esqueleto. En segundo lugar, y siguiendo en esto al escritor colombiano, podríamos preguntarnos ¿y si tomásemos otro criterio? Podríamos crear el grupo de los que tienen alas, dice él, dejando por fuera del grupo de los *alados* a todos los animales que no cuenten con unas, a los *desalados*.

Los criterios, así utilizados, según los principios de las ocurrencias, podrían ser infinitos e igualmente arbitrarios: según la taxonomía de nuestras intuiciones, podríamos agrupar por un lado a los animales que tienen escamas y, en otro grupo, reunir a los que no; en uno podrían ser ubicados los que tienen cola y en otro los que no; en uno los seres con antenas y en otro los seres sin antenas. A un lado quedarían los seres con tentáculos, con patas o con trompa y, al otro, los que carecen de trompa, de patas o de tentáculos. Recurrir a aquello que no poseen algunos seres no es una estrategia novedosa. Según Aristóteles, el filósofo de las taxonomías, los animales se dividían en dos grandes grupos: aquellos a quienes por las venas nos corre sangre y aquellos a los que no. Es más, en nuestro genuino intento por entender el mundo y de ubicar allí y allá, dividiendo, separando, catalogando arbitrariamente en conjuntos y grupos, hemos alcanzado con nuestras herramientas esquemáticas la altura de los cielos. Volvamos sobre este filósofo griego. Según él, la




inmensidad del universo se podía dividir en dos partes. El mundo, con su inmensidad majestuosa y diversa, reducido a dos fracciones. El cosmos está constituido por dos segmentos: nuestra parte del mundo, el mundo *sublunar* y el mundo más allá de nosotros, el celeste o *supralunar*. Hoy las clasificaciones son otras. Hasta hace un par de años, Plutón ostentaba el privilegio de ser considerado un planeta. En el 2006 el astro fue despojado del reconocimiento que poseía por la votación no unánime de la *Unión Astronómica Internacional*. Ahora, dicen ellos, Plutón no es ya un *planeta*. Ya no lo es en sentido estricto. Es, dicen, un *planeta enano*. Ceres, otro objeto en el cielo, contó con mejor suerte. Aplicándosele los mismos criterios, Ceres dejó de ser un ordinario asteroide para ser incluido en el mismo conjunto de los *planetas enanos* en los que hoy se encuentra Plutón. Y aunque la decisión no fue unánime, la votación de la *Unión Astronómica Internacional* hizo que Plutón dejara de ser un planeta y Ceres, de ser un asteroide. Durante aquel mismo debate, la *Unión Astronómica Internacional* creó una categoría quizá tan interesante como las anteriores, pero más amplia en sus dimensiones y más ambigua en sus alcances: el resto o *Cuerpo menor del sistema solar* y, como categoría, se incluyen *Todos los demás objetos que orbitan el Sol*, que no sean planetas, ni planetas enanos. Podrían ser, por ejemplo, los asteroides y los cometas.

Las divisiones referidas al mundo de los humanos, ya no de los astros y el cosmos, ya no de los animales y de los seres vivos conservan, me arriesgo a decir, son una arbitrariedad idéntica a las caprichosas divisiones que hicieron que Plutón dejase de ser un planeta o aquella que dividió al mundo de los animales en vertebrados e invertebrados. Pensemos, por ejemplo, en las castas indias. Siguiendo



en esta reflexión al antropólogo Louis Dumont, Octavio Paz (1995) define la casta, sobre todo, como una realidad: una realidad social, una realidad familiar y una realidad territorial. La casta está determinada por el linaje y la sangre con la que naces; por el territorio y el lugar en el que vives; el oficio y el trabajo al que te dedicas. Todas estas determinaciones forjan esa unidad primigenia del mundo en la cosmovisión hindú: la casta. Y como unidad primaria, la casta es un centro de solidaridad y, dice Paz, de fraternidad. Esta realidad fraternal y solidaria, enraizada en una determinación sanguínea, territorial y profesional, deviene en la configuración y establecimiento del grupo al que se pertenece. Pero la lógica que te ofrece un lugar y un grupo al que accedes te priva, simultáneamente, de la posibilidad de habitar otros lugares y pertenecer a otros grupos. El juego mediante el cual se configuran los límites inflexibles de una casta garantiza que, entre casta y casta, se alce un muro vital que otorga a cada una un lugar y, a su vez, forja un abismo de distancia entre ellas. La distancia que hay entre estas, como lo sugiere el antropólogo Louis Dumont, no es una simple y llana diferencia que las distingue y las separa. La pureza o nivel de pureza es el trasfondo de la diferencia: hay individuos más puros que otros en tanto han nacido más veces. Al transitar más de una vez por el penoso camino de este mundo y peregrinar por este doloroso sendero que es la vida, algunos individuos, mediante la ley kármica, han logrado un estado de purificación que les otorga el privilegio de ocupar las castas superiores.

Los criterios para definir la pureza pueden variar en cada caso. Durante la colonia en América, la pureza no dependía de la cantidad de veces que se nacía, sino de la cantidad de sangre española que corría por las venas.




Teniendo como parámetro tal criterio, la sociedad colonial dividió, clasificó y ubicó en sus altas esferas a la descendencia con sangre española y, en las inferiores, al resto de cruces que no tuviesen la sangre del colonizador o que tuviesen muy poca. De ahí, la larga lista que constituye la sociedad de castas en la América de la colonización. La clasificación es tan ofensiva, como enorme y ridícula. La pintura de castas, como movimiento artístico, surgió en el siglo XVIII en el virreinato de España y, como fenómeno, es una invaluable representación de aquel intento de encasillar y jerarquizar la sociedad colonial en castas o linajes. Quizá la más peculiar y esclarecedora de estas pinturas es un cuadro anónimo de aquel siglo que, dividido en dieciséis recuadros, muestra los múltiples cruces que se daban entre las comunidades en los tiempos de la colonia, así como las respectivas castas que devenían de estos cruces y el nombre para su denominación. En este orden de ideas y si tomamos como fuente este cuadro, la sociedad colonial se dividía según la siguiente jerarquía: españoles, indios, mestizos, castizos, mulatos, moriscos, chinos, albinos, calpamulatos, gibados, lobos, cambujas, sambahigas, carterones, coyotes. También encontramos en el cuadro ridículas denominaciones como *Tente en el aire*, *No te entiendo* o *Torna atrás*.

Lejos de ser un esfuerzo epistemológico, limpio y neutral por conocernos, algunas de las clasificaciones que nos separan y encasillan están embarazadas, no de un afán genuino por ordenar el mundo y comprenderlo, sino de la intención de ubicarnos, jerárquicamente, en un lugar o en otro, de arriba abajo, según un orden vertical. Toda división esconde el afán de guardar un lugar en un estrado superior a algunos y asignarles un lugar inferior a otros. Los parámetros de clasificación en las indias no fungieron



una tarea imparcial. La delimitación que separaba a unos de los otros, ubicaba al español en la parte más alta y superior de esta clasificación, mientras al esclavo se le ubicaba en el eslabón más bajo e inferior de la cadena. El caso de América no fue aislado, ni la clasificación colonial de castas fue una artificiosa invención adaptada solo a este lado del mundo. En Filipinas, otro de los países colonizados por España, se utilizó un sistema similar de clasificación, que organizó su población en grupos y en clases: españoles europeos, españoles americanos, indios, mestizos de sangley, mestizos de español, negros y filipinos.

La relación entre las colonias y las castas, entre las invasiones y las clasificaciones, parece ser, según nos indican algunos eventos en el pasado, bastante estrecha y sospechosa. Antes de la colonización belga de Ruanda y Burundí, vivían en aquellos territorios tres comunidades que eran idénticas, salvo por la profesión y por la especialización en sus labores para sobrevivir. Con una lengua y una cultura en común, hutus, tutsis y twas coexistían pacíficamente en los territorios que constituyen ambos países. Unos estaban dedicados a la agricultura, los otros a la ganadería y el tercer grupo a la cacería. Luego de la colonización belga, las denominaciones mencionadas, hutus, tutsis y twas, devinieron en una estrategia racial para separar a unos de los otros y organizar jerárquicamente el poder colonial en Ruanda y Burundí. Dejando de lado su connotación laboral y asignándoles una connotación racial, los colonizadores belgas distribuyeron a las comunidades entre tutsis o hutus, a partir de unos rasgos fisiológicos e *intelectuales* que le ofrecían cierta preeminencia a los primeros sobre los segundos. La comunidad tutsi, según la versión de los belgas, era superior a la comunidad de los hutus. Los



primeros eran más aptos para el gobierno; los segundos, para ser gobernados. En otras palabras, para cimentar toda distancia y para consolidar toda divergencia, se impusieron criterios raciales, según los rasgos de las personas, para poder identificar a qué grupo se incluían a unos y a qué comunidad se hacía encajar a otros. Los denominativos que indicaban cuál era la comunidad a la que una persona pertenecía en virtud de su profesión se utilizaron como una herramienta racial para separar, dividir y jerarquizar a los habitantes a partir de unos criterios fenotípicos y, a partir de ellos, se asignaron unos estatutos intelectuales que ubicaban a un hombre en un grupo o en otro.

Para eliminar toda ambigüedad, se aseguró mediante las certezas objetivas de un carnet el grupo al que se pertenecía. En un par de años, esta artificiosa y burocrática distinción, que estableció unos parámetros raciales para distinguir a los unos de otros, sobrevino en unas diferencias tan marcadas que estos mismos criterios acontecieron en auténticas marcas y estigmas que hacían de un grupo algo completamente diferente del otro, minando las relaciones ancestrales que compartían ambos pueblos como comunidades vecinas. Los tutsis, en definitiva, no eran hutus. Los hutus no eran tutsis. El escritor y cantante burundés Gaël Faye (2018) retrata en su libro *Pequeño país*, de la mano de su protagonista, Gaby, el momento exacto en el que los unos dejaron de ser los otros y el instante preciso en el que ese manto de diferencia los dividió, instalando una distancia intransitable entre hutus y tutsis. Los niños en la escuela de Gaby entendieron y se apropiaron a cabalidad del sistema de clasificación: *Sucios hutus* —decían unos niños. *Sucios Tutsis* —replicaban los otros. Dice Gaby:



Aquella tarde, por primera vez en mi vida, entré en la realidad profunda del país. Descubrí el antagonismo entre hutus y tutsis, la infranqueable línea de demarcación que obligaba a cada cual a estar en un bando u otro. Uno cargaba con ese bando desde que nacía, igual que se recibe un nombre, y eso lo perseguía para siempre. Hutu o tutsi. Se era una cosa u otra. Cara o cruz. (Faye, 2018, p. 133)

Las ideas que robustecieron la fe en el esencialismo de dos pueblos y dos comunidades, hutus y tutsis, así como la infranqueable distancia que separó a un mismo pueblo y que sembró la certeza sobre sus diferencias ingénitas, sirvieron como caldo de cultivo para las graves tensiones que con posterioridad nacerían y crecerían entre ambas comunidades. Luego de una larga historia de contrariedades entre hutus y tutsis en Ruanda, su convivencia en una misma nación fue declarada insostenible y los primeros, los hutus, perpetraron un intento de exterminio de los segundos, los tutsis: un genocidio. El intento de exterminar a las *'cucarachas'*, calificativo con el que se referían a los tutsis, perpetrado con palos y machetes, terminó en el asesinato de 800000 personas en tres meses.


Sin duda alguna, la explicación de lo que allí ocurrió puede llegar a ser compleja y las dimensiones del problema podrían ser enormes y de difícil comprensión. Sin embargo, la historia de Faye (2018) y el relato que le ofreció su padre sobre el embrollo étnico en su país nos podría dar luz acerca de la cuestión de la clasificación de las etnias en Ruanda y Burundi:

—¿La guerra entre los tutsis y los hutus es porque no tienen el mismo territorio? —pregunta el niño.

—No, no es eso, están en el mismo país —responde el padre.

—Entonces... ¿no hablan la misma lengua?

—No, la lengua que hablan es la misma.



—Entonces ¿es porque no tienen el mismo Dios?

—Sí, sí tienen el mismo Dios.

—Entonces... ¿por qué están en guerra?

—Porque no tienen la misma nariz. (pp. 9-10)

Desde estos parámetros de tipificación, no solo había diferencia en las narices. Se suponía que los hutus eran más bajos. Los tutsis, por su parte, más altos y flacos. Tal era la efectividad de estos parámetros para contrastar y distinguir a unos de otros, que para los niños era un auténtico juego descifrar quién era un hutu y quién era un tutsi:

Cuando íbamos de compras al centro de la ciudad, con mi hermana pequeña, Ana, intentábamos adivinar discretamente quién era hutu y quién tutsi. Murmurábamos:

—Ese del pantalón blanco es un hutu, es bajito y tiene la nariz ancha.

—Ajá, y el de allí, con sombrero, es altísimo, muy delgado y con la nariz muy fina, ése es un tutsi.

—Y ese de ahí, el de la camisa a rayas, es un hutu.

—¡Qué va!, míralo, es alto y flaco.

—Sí, pero ¡tiene la nariz ancha!

—Ahí fue cuando empezamos a dudar de aquella historia de las etnias. (p. 10)


Pensemos en un último caso, íntimamente relacionado con el anterior, el cual, incluso, podría ser un ejemplo del anterior. Si la taxonomía de los animales y de los seres vivos en general acumula tantas propuestas novedosas para formar una auténtica colección, hay en la historia del concepto de *raza*, suficientes clasificaciones para hacer un repertorio paralelo de taxonomías en el que, a partir de dicha noción, no solo se nos ha ubicado en un lado o en otro, sino, como ya se ha mencionado antes, en un



estrado superior o inferior. La noción de raza, aplicada a la especie humana, es relativamente reciente.

El uso de esta noción, con la connotación que se le ha ofrecido, se instaló en los discursos académicos, e incluso legales, hasta hace un par de siglos. En España, por ejemplo, se usó durante el siglo xiv para referirse a aquellas personas a las que le corría por sus venas *sangre judía* o *musulmana*. En la Francia de los siglos xvi y xvii, la raza fue un recurso utilizado por la nobleza para sostener y fundamentar los elementos que los distinguían de las clases bajas y los plebeyos (Hering, 2007). En ese sentido, el privilegio de ser un noble no era otorgado solamente por el capricho de un rey, sino por el linaje de una herencia. Según esto, podría pensarse que la *raza*, como estrategia, fue una útil herramienta retórica para decir: *yo no soy como tú*. Es decir, tú y yo no somos iguales y estamos lejos de ocupar el mismo lugar.

Asignando la connotación fenotípica que hoy tiene la noción de *raza*, François Bernier estableció en el siglo xvii que la raza hacía referencia a las formas particulares de los cuerpos y de los rostros. Siguiendo estas suposiciones, el sueco Carlos Linneo tipificó en cuatro grupos a la humanidad: *Europaeus albenses*, *Americanus rubescens*, *Asiaticus fuscus*, *Africanus Niger*. Según el historiador Max Hering (2007), a las cuatro razas se les adjudicó un color: el amarillo para los asiáticos y el negro para los africanos. El blanco para los europeos y el rojo para los americanos. Y digo *adjudicó* porque, por amor a la precisión, hay que decir que ninguna epidermis es realmente blanca o negra. Tampoco hay pieles amarillas, como tampoco las hay rojas. Y como no bastó con ofrecer un color que realmente no existe, a las razas también se les adjudicó virtudes o vicios morales, así como comportamientos y hábitos



humanos. Razas, cuerpos, colores y comportamientos. Embelesado por el facilismo que proporciona la generalización y los estereotipos para entender al mundo, Carlos Linneo les otorgó un carácter sanguíneo a los europeos y, afirmó, estaban gobernados por las leyes. El americano poseía un carácter colérico y era gobernado por las costumbres. Gobernados por las opiniones, los asiáticos eran melancólicos y rígidos. Los africanos eran flemáticos, laxos y eran gobernados por la arbitrariedad.

De nuevo, las taxonomías se repiten, se matizan y se acumulan de forma tal que bien se podrían reunir en una auténtica colección de clasificaciones: Kant, de quien se asegura que apenas salió de su pueblo, Königsberg, hizo lo propio dividiendo a los hombres de todo el globo en tan solo cuatro razas: raza blanca, raza negra, la raza de los hunos y la raza hindú. Apelando también a los colores para su tipificación, la raza de los blancos queda, una vez más, en el primer lugar en la escala de la perfección, según el filósofo de Königsberg. El naturalista y antropólogo alemán, Johann Blumenbach clasificó la humanidad, no en cuatro, sino en cinco razas: caucásica, mongólica, etiópica, americana y malaya. Dentro de esta taxonomía, ¿cuál raza ocuparía el primer lugar, en términos ideales, según el naturalista alemán? La respuesta ya no sorprende: la caucásica se ubicaba en el justo medio, como raza ideal, entre los extremos de las otras razas. La estructura de esta tipificación fue la base para los *descubrimientos* del médico Samuel Morton, quien midió miles de cráneos para concluir que la capacidad intelectual de los caucanos y mongoles está vinculada con la longitud de los espacios de la cabeza. A mayor longitud cerebral, mayor capacidad intelectual. Las conclusiones y los resultados de estos estudios no resultan tampoco nada novedosos: los africanos, por



tener el cráneo más pequeño, eran los menos inteligentes. Utilizando procedimientos idénticos a los de Morton, el paleontólogo Stephen Jay Gould, concluyó dos cuestiones interesantes: en primer lugar, que Morton estaba equivocado. Y, en segundo lugar, que las concepciones personales y el racismo de Samuel Morton se sobrepusieron en los resultados que arrojó su investigación.

Podríamos continuar sumando clasificaciones a esta colección: antes de Morton encontramos al filósofo francés, Joseph Arthur de Gobineau, quien fue más sintético en su tipificación, reuniéndonos a todos en tres razas. La raza negra que es brutal, sensual y cobarde. La débil, mediocre y materialista es la raza de los amarillos. Por último, la raza de la inteligencia, la energía y el coraje: la raza blanca. Robert Knox o John Atkins tienen también su tesis al respecto.

Este conjunto de clasificaciones que tomó como criterio de selección el *color* de la piel, para dividir y tipificar, para ordenar y jerarquizar, no es menos parcial y arbitrario que aquel criterio que partió a Ruanda en dos, tomando como juicio de división las narices. ¿Por qué no elegir otros criterios? ¿Por qué elegir el color? ¿Por qué no fundamentar la existencia de múltiples razas basándose en la forma de nuestras orejas? Podríamos elegir el grosor de nuestras cejas, la longitud de nuestro dedo medio o el tamaño de nuestras costillas. La piel y su *color* solo es una entre las infinitas posibilidades. Todas son igualmente arbitrarias.

Los límites de las taxonomías que dividen a un grupo humano de otro suelen tener la altura de las murallas y la legitimidad de las simples y arbitrarias ocurrencias. Los límites de estas clasificaciones, que determinan las posibilidades y el orden, tienen la dureza de una fortificación. Aun cuando las diferencias se establecen como límites y



entre los límites se establecen murallas y unas relaciones de opresión, que ordenan a los grupos según un orden vertical, aparentando el privilegio de una verdad inamovible, toda clasificación se inscribe en una colección en la que, abogando por sí misma, se ha sostenido la testaruda idea de que unos debemos ocupar unos lugares y otros deben ocupar otros, fundando las taxonomías en criterios arbitrarios: el color, el linaje, la nariz.

Aun cuando las clasificaciones sobre nosotros mismos encuentran nuevas formas de ubicarnos aquí o allá, explorando nuevos criterios para dividir y nuevas categorías legales para fraccionar, el deterioro de toda taxonomía con el pasar de los años demuestra que toda clasificación es, aunque impuesta como verdad por la arbitrariedad ingenua de los hombres, intrascendente en el tiempo. Y aunque se instalen como verdades y se muestren como tales, estos intentos por segmentar y segmentarnos se sostienen sobre la aparente solidez de acero que encubre las muy frágiles ocurrencias con las que dividen o dividimos. Y esto es así porque, en últimas, «no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo» (p. 97), según Borges (2001).



## LA MUSEOLÓGICA COLECCIÓN DE LO INSIGNIFICANTE O EL INSENSIBLE ACERCAMIENTO AL OTRO Y LO OTRO

Hilando las escenas de un relato imaginado con la colección museológica de objetos reales, *El Museo de la Inocencia* es, tanto la novela ficticia del escritor turco Orhan Pamuk, como la colección de cosas tangibles en una casa antigua en el barrio Çukurcuma de Estambul. Los elementos ubicados en aquella casa, es decir, en aquel museo, hilan la historia que, en forma de relato, nos narra la novela. Los artefactos allí expuestos son la constatación y el correlato de un drama imaginado, con personajes ficticios, viviendo una pasión fabulada. Relatada en primera persona, esta novela es la narración de un hombre, Kemal Bay, quien, ya comprometido con una mujer, Hanin, cae enamorado de su prima, Füsun. Esta caída coincide con el inicio de la colección; la colección de las cosas. Todas estas apuntan a Füsun y conectan una a una las escenas de la obsesión y el amor de este hombre por su prima: un reloj de pulsera y un cenicero; una linterna y la hoja de un calendario. Porcelanas, un par de mapas y varios cuadros. Todo lo que hay en aquel museo rojo, en aquella esquina de Estambul, entre las calles Çukurcuma Caddesi y Dalgiç, está incrustado en algún momento de la historia y de la novela: el menú del restaurante *Vestibulo*, una caja de cerillas, una servilleta; las bragas de Füsun, un par de



medias blancas, sus zapatillas y una cesta. Según el catálogo del Museo de la Inocencia, hay en aquella casa más de mil objetos y, según Pamuk, la escritura de la novela se correspondía, página tras página, con el levantamiento y composición del museo, objeto tras objeto.

La relación que establece Kemal Bay con los objetos es cercana y profunda. Sabe él que la suma de todos y cada uno de los objetos allí expuestos constituyen la historia de su obsesión. Pero no solo eso. Todos, como ya se aclaró, se vinculan a Füsün y en ese sentido son para Kemal Bay el rastro de esta mujer y el último refugio para consolar el dolor de la soledad que provoca la desaparición de su amada. Ante la ausencia de esta, aún le queda amparo en las sábanas sobre las que aquella mujer durmió o en la cuchara con la que alguna vez comió. De ahí que no haya en las estanterías de la colección un objeto reemplazable. Las colillas de cigarrillos no son, para Kemal, los vanos residuos de un tabaco. Para él, hay un sentido propio y un significado único que hace especiales las 4213 colillas que Kemal reunió: Füsün, al fumar, ha abrazado con sus labios las colillas y, en ese sentido, cada colilla es, sin duda, un objeto íntimo y, por ello, valioso. No hay nada en aquel museo de lo que se pueda prescindir, nada que pueda ser sustituido, nada suplantable. El vínculo con la mujer de su obsesión los identifica y, a su vez, les otorga una singularidad sentimental. En este caso, la insipiente banalidad de un objeto que carece de todo significado, una cuchara, un lapicero, un salero o un labial, ha devenido en un artefacto repleto de sentido por el consuelo que ofrece, por el vínculo que el objeto posee y por el recuerdo que guarda.



Como manifestaciones de los vínculos o como monumentos contra el olvido, las cosas están lejos de pasar inadvertidas, como *tácitos esclavos* e invisibles artilugios, para Jorge Luis Borges (2013), el escritor del detalle y de lo pequeño. Quizá por el vínculo que guarda, quizá por el recuerdo que posee, el bastón de Borges no es un bastón entre los demás bastones. Este representa para Borges no solo aquella vara que le ayuda a guardar el equilibrio al caminar, sino también el vínculo con el artesano de aquel artefacto en madera, *firme y liviano*, que lo diseñó para él. «Lo miro —dice Borges (2013), refiriéndose al bastón— Pienso en el artesano que trabajó el bambú y lo dobló para que mi mano derecha pudiera calzar bien en el puño» (p. 566). Y continúa el poema:

No sé si vive aún o si ha muerto.

No sé si es taoísta o budista o si interroga el libro de los sesenta y cuatro hexagramas.

No nos veremos nunca.

Está perdido entre novecientos treinta millones.

Algo, sin embargo, nos ata.

No es imposible que Alguien haya premeditado este vínculo.

No es imposible que el universo necesite este vínculo. (p. 566)

No debe pasar inadvertido que, seguido de las monedas, del llavero y de la dócil cerradura, el primer objeto que precede otro de sus poemas, *Las cosas*, es el *bastón*. Y es allí donde se hace evidente, una vez más, que las cosas no solo son puentes que conectan o artefactos que atan; los objetos son *esfinges* para la memoria o murallas contra el olvido. En este poema, Borges (2013) confiesa que, para él, «un libro y en sus páginas la ajada violeta» se alza



como un «monumento de una tarde sin duda inolvidable y ya olvidada» (p. 310).

Ahora, los recuerdos que encarnan los objetos no se refieren solo a esta o aquella tarde que no queremos olvidar o a esta o aquella persona que no merece el olvido. Las cosas, regadas por el mundo, nos recuerdan que vivir el tránsito fluido de los días y la posibilidad de ver las bellas tardes terminarán en algún momento. Moriremos, dice Pamuk (2010), en boca de Kemal Bay:

La vida me había enseñado que para muchos de nosotros es muy doloroso recordar el Tiempo, o sea, lo que Aristóteles llamaba la línea que une los presentes. Tratar de representarnos la línea que une los momentos o, como ocurre en mi museo, la que une los objetos que guardan en su interior los momentos, nos entristece porque nos recuerda el final inevitable de la línea, la muerte. (p. 354).

Así termina Borges (2013) su poema:

¡Cuántas cosas,  
láminas, umbrales, atlas, copas, clavos,  
nos sirven como tácitos esclavos,  
ciegas y extrañamente sigilosas!  
Durarán más allá de nuestro olvido;  
no sabrán nunca que nos hemos ido. (p. 310)

Hoy, las razones por las cuales las cosas desconocerán nuestra desaparición son diferentes. Según el mandato ciego de nuestra sociedad, de nuestra *sociedad de consumo*, las cosas nunca sabrán que nos hemos ido porque ellas deben irse primero. La vida de consumo no está determinada por la posesión de cosas o la acumulación de objetos. No es el almacenamiento de artefactos lo que nos hace



genuinos *consumistas*. Poseer, tener o acumular son solo momentos de lo que hoy podría denominarse una auténtica vida de consumo. Y como momento, la posesión de cosas no define nuestro hábito enfermizo de consumir. Desechar, sí. Dice Zygmunt Bauman (2020), sobre las peculiares manifestaciones de la vida moderna,

es cierto que en la vida *aborista* de los habitantes de la era consumista el motivo de apuro radica en el apremio por *adquirir y acumular*. Pero la razón más imperiosa, la que convierte ese apremio en una urgencia, es la necesidad de *eliminar y reemplazar*. (p. 57)

Contrario a lo que solemos creer, las virtudes que se nos exige para llevar una vida de consumo no solo están dirigidas a la capacidad para comprar y obtener, sino y, esencialmente, para cambiar y desechar. Las afirmaciones del sociólogo son, en este sentido, contundentes:

el síndrome consumista privilegia la precaución de no permitir que las cosas (animadas o inanimadas) *prolonguen su visita* más allá de lo deseable [...] También abrevian notablemente la expectativa de vida del deseo y la distancia temporal entre el deseo y su satisfacción, y de la satisfacción a la eliminación de los desechos. *El síndrome consumista es velocidad, exceso y desperdicio*. (p. 120)

Y agrega: «Los consumidores hechos y derechos ni siquiera pestañean a la hora de deshacerse de las cosas. [...] Como regla general, aceptan la corta vida útil de las cosas y su muerte anunciada con ecuanimidad, a veces con regocijo disimulado» (p. 120). Es la suma de esos dos momentos, adquirir y eliminar, lo que constituye ese movimiento perpetuo que es nuestra *vida de consumo*. Efímera y banal, nuestra relación con los objetos no nos



compromete, ni nos ofrece una proyección considerable: en el fondo, tenemos claro que, en el acuerdo implícito que hacemos con las cosas no cabe duda de que ellas deberán irse pronto, que no durarán para siempre a nuestro lado y que su reemplazo es inminente. Nuestra vida de consumo se mueve, no por el afán de tener y conservar, sino por el de desechar y reemplazar.

Este mandato, comprar y reemplazar, que tiene la forma de una necesidad y de una obligación, recae también sobre nosotros, como consumidores y como productos de consumo, así como en los otros, como agentes que se compran y como mercancías que se venden:

las leyes del mercado se aplican equitativamente sobre las cosas elegidas y sobre quienes las eligen. Sólo los bienes de cambio pueden entrar por derecho propio en los templos del consumo, ya sea por la puerta de los *productos* o por la de los *clientes*. En el interior de esos templos, tanto los objetos de adoración, como los devotos son bienes de cambio. (Bauman, 2020, p. 89)

Apunta el filósofo polaco. En este sentido, las leyes de este movimiento cíclico nos exigen una responsabilidad considerable y un compromiso constante. Como bienes de mercado, una de las tareas permanentes en nuestra vida de consumo *es hacer de uno mismo* una cosa vendible o un bien deseable. Atravesado por una serie de frentes en los que debemos trabajar, el mandato de *hacerse a uno mismo* para devenir luego en una mercancía atractiva implica siempre y en todo momento pensar en la ropa con que nos vestimos, cultivar la figura de nuestro cuerpo y trabajar por alcanzar el éxito en nuestros trabajos y en nuestras labores. La exigencia es constante y la tarea siempre se renueva: hay que parecer deseable para los



consumidores potenciales en todo momento, dado que la vida, nuestra vida y nuestros cuerpos, incompletos e inacabados, aún están por hacerse. En una sociedad a la que le es transversal las apariencias, dice Le Breton (2013), «hay que convertirse en imagen para tener la sensación de existir plenamente en la mirada de los demás» (p. 48). De lo contrario se caería en la peor de las desgracias en esta nueva sociedad de lo aparente: la indiferencia. Para evadir la indiferencia hay que trabajar duro y llegar a ser uno mismo, gracias a la aprobación de los demás. Llegar a serlo, dice el antropólogo francés, es el «resultado de un trabajo que exige hacerse con la adecuada parafernalia» (p. 49).

La tarea de depurar la propia vida y de ajustarse uno mismo para llegar a ser alguien está por realizarse. De ahí que nuestras obligaciones para con nosotros mismos no sean asuntos menores. En la Sociedad Paliativa, —como denomina el filósofo surcoreano Chul Han (2021) a las sociedades contemporáneas— «todo se alisa y se pule hasta que resulte agradable» (p. 14). Incluso la vida, la propia vida. Dado que a esta sociedad le es transversal el *Me gusta*, dice él, «la propia vida tiene que poder subirse a Instagram, es decir, debe carecer de aristas, conflictos y contradicciones que pudieran ser dolorosas» (p. 14). Y para ser digna de las plataformas y del juicio de los potenciales consumidores, la vida debe estar inundada de experiencias y, más importante aún, de una certificación que las pruebe.

Regulados según los mandamientos tiránicos del consumo, nuestro acercamiento al mundo, superficial y banal, se concreta de la forma más insípida: la posibilidad moderna de comprar y vender *experiencias*. En su *Biografía del Silencio*, Pablo d'Ors (2022) afirma que es consustancial a nuestra cultura el afán de cada individuo por hacerse con una mayor cantidad de experiencias, procurando



mediante su acumulación llenar su propia vida. Si se quiere ser una *persona en plenitud*, la tarea es clara y constante: experimentar. Nos encontramos frente a banales y artificiosos sucesos que, bajo el rotulo de *experiencias*, se ofrecen, se promueven y se venden. Pero el asunto no termina allí porque las *experiencias*, hoy, no solo hay que vivirlas, sino también fotografiarlas. Pero no solo hay que fotografiarlas, también hay que cargarlas y compartirlas. La tarea comienza con la apertura del obturador y termina con la publicación de la fotografía perfecta. Vivir, tomar fotos y divulgarlas no son, hoy, actividades independientes o autónomamente aisladas. Hace medio siglo, Sontag (2006) había dicho «en lo fundamental, tener una experiencia se transforma en algo idéntico a fotografiarla» (p. 44). Pero lejos estamos de vivir auténticas y reales experiencias, si acaso creemos que estas se pueden comprar en un catálogo de una página web, se pueden planificar o diseñar según el tiempo de nuestras vacaciones. Lejos estamos de vivir auténticas experiencias si acaso creemos que estas nos dan tiempo para tratar incansablemente de sacar la mejor de las fotos. Las experiencias modernas parecen más un intento de sacar la fotografía perfecta, que una entrega total y sincera a la vida y a la sucesión de instantes. Adicionalmente, ninguna de esas promesas vendidas son auténticas experiencias sencillamente porque ninguna experiencia se puede comprar. Y si no se pueden comprar o vender es porque las experiencias no son, de ninguna manera, el resultado de un plan. Ninguna experiencia se planea. *Eso que me pasa*, como define Larrosa (2006) a toda experiencia, es un suceso que no se puede pagar y, por lo mismo, predecir.

La experiencia es, en esencia, un suceso espontáneo que ocurre fuera de nosotros, sobre el que poco o



ningún control tenemos, que nos afecta y que nos marca. Las experiencias no caben al interior de un menú, con sus precios, sus reservas y sus condiciones. Tampoco se pueden certificar en un álbum digital de fotos. No son tampoco las opciones que un individuo artificialmente elige. Nuestra dependencia al placer y nuestra fobia al sufrimiento, dado que somos ciudadanos ejemplares de esta *Sociedad Paliativa*, nos priva del privilegio de, realmente, encarar una experiencia en sentido estricto, dado que, al experimentar, dice Dewey (1998), hay que sufrir.

No hay experiencia sin dolor. Independiente de eso que hacemos y que está lejos de ser o parecerse a una genuina experiencia, es claro que, en este esfuerzo titánico por fabricarnos como bienes de consumo, no basta entonces con pulir los cuerpos. Es menester también alisar los momentos de forma tal que, bajo el marco de una fotografía, no aparezcan los inconvenientes y los detalles o, como dice Chul Han, los conflictos y las contradicciones. Por el contrario, la edición de lo que somos, mediante lo que cargamos a estas redes, debe sugerir e insinuar que nuestras vidas son deseables, nuestra existencia digna de envidia y nosotros dignos de ser comprados.

Finalmente, la obligación de comprar y el precepto de tirar, esto es, las leyes del consumo, con la incondicionalidad que las constituye, invaden nuestras vidas y, dice Bauman (2015), no solo promueven nuestra propia conversión en objetos de mercado, sino que también determinan nuestras relaciones con otros, a partir de lo que él ha denominado *Amor líquido*. Nuestros acercamientos al *otro* están determinados por los parámetros del mercado: «Al igual que otros productos, la relación es para consumo inmediato [...] y para uso único, *sin perjuicios*.



Primordial y fundamentalmente, es descartable» [p. 28].  
Para finalmente agregar:

ningún producto es de uso extendido: después de todo, autos, computadores o teléfonos celulares perfectamente usables y que funcionan relativamente bien van a engrosar la pila de desechos con poco o ningún escrúpulo en el momento en que sus *versiones nuevas y mejoradas* aparecen en el mercado y se convierten en comida de todo el mundo ¿Acaso hay una razón para que las relaciones de pareja sean una excepción a la regla? (p. 29)

Nuestras relaciones, sostiene Bauman, se regulan según las normas de una *inversión*, ofreciéndonos la certeza y la tranquilidad de una *garantía* de cambio o de devolución, de acuerdo con las reglas de un genuino intercambio económico. Como con las cosas y los objetos, el interés en nuestros tiempos no está en procurar unas relaciones estables, sino en transitar entre objeto y objeto, persona y persona, sin compromiso que nos ate y sin acuerdo que nos condicione. Conseguir y desechar; tener y reemplazar. En últimas, consumir. Y, en ese sentido, consumirnos.



## LA GUERRA DE LOS DATOS O LA TIRANÍA DE LAS CIFRAS Y LA INFORMACIÓN

La labor que George Orwell le asigna a Winston, el protagonista de *1984* conjuga los oficios ordinarios de un burócrata y las facultades omnipotentes de un demiurgo. Su responsabilidad es inmensa. Con su mirada entrenada, Winston se sienta semana tras semana en una de las cabinas del Ministerio de la Verdad, nada más y nada menos, que a *rectificar* la historia. El proceso de rectificación consiste en leer cuidadosamente algunos diarios, reparar sus *imprecisiones* y sus *faltas a la verdad*, proponer un cambio y, para eliminar cualquier rastro del pasado indeseado o de las verdades a medias, echar el periódico al fuego. Durante su jornada, la tarea se repite: leer un diario, captar los pasajes *incorrectos*, asignar una modificación y echar al fuego. Leer, borrar, reescribir y quemar.

Recordemos que este personaje vive en un mundo en el que un partido ha logrado, con una funesta omnipotencia, coaptar cada aspecto de la vida de sus habitantes y, mediante sus estratagemas, hacer dóciles a sus ciudadanos. Totalitario y oscuro, en el universo de *1984* se vive una dictadura de un solo partido, donde el poder es encarnado por una sola figura, El Gran Hermano. Con un poder soberano sobre sus ciudadanos y una potestad suprema sobre la información, el partido puede asignar




un carácter verídico a ciertos sucesos, declarándolos verdaderos y existentes y, simultáneamente, despojar a otros de los mismos criterios, declarándolos falsos e ilusorios. Convertidos en maleables juguetes de una obra para niños, lo verdadero y lo falso son los entregables finales de este triste burócrata. Su responsabilidad desborda la lógica del tiempo: estudiar los discursos, corregir los errores y modificar el pasado. Su tarea es deconstruir la historia y, al hacerlo, darle una nueva forma y reinventarse otra versión.

Pensemos la labor de este hombre a partir de un ejemplo: la producción nacional de botas. Según otro Ministerio, el Ministerio de la Abundancia, la producción de botas para un trimestre alcanzaría los 145000000 de pares. Lo cierto, es que la versión oficial declaró que la producción fue realmente de 62000000 de pares. La tarea de este hombre es reducir la primera cifra, la predicción, para desvanecer la idea de que hubo un desfase. Como el Ministerio de la Abundancia siempre acierta y nunca se equivoca, es tarea de Winston reescribir la predicción y reducirla a 57000000 de pares, de forma tal que no se crea que el Ministerio calculó erróneamente la cantidad de botas que se producirían e inducir, simultáneamente, la idea de que el Partido superó en 5000000 la expectativa de producción. Independiente de si fueron 145, 62 o 57 millones de botas, nunca había una certeza plena de lo que se producía. Cabía la posibilidad, nos cuenta el narrador de esta historia, de que no se hubiese producido un solo par de botas, pues mientras las declaraciones del partido navegaban en cifras delirantes, gran parte de la población caminaba descalza sobre el asfalto. Poemas, libros, películas, novelas y comedias debían someterse al mismo proceso de revisión y, subsiguientemente, ser modificados, rectificados o eliminados. La música, el



teatro y, en general, el entretenimiento también eran víctimas de este proceso de lectura y edición. La tarea de Winston consistía en detectar la información que para el partido resultase problemática, elegir entre las opciones de mentira la que mejor le pareciese y, en últimas, darle la posibilidad privilegiada a esta mentira de convertirse en verdad. Dóciles y moldeables, la mentira y la verdad son versiones elásticas de una realidad a la que se le da forma en las oficinas de un Ministerio; en el Ministerio de la Verdad.

El punto que quiero resaltar tiene que ver con los intereses de este partido y el foco al que dirige sus esfuerzos. Según parece, el partido estaba más interesado en jactarse de que se habían producido millones de botas que, en efecto, preocuparse sinceramente por producirlas. La existencia de Winston, y en general la de todos los hombres en aquella novela, parece vivirse en dos niveles: el nivel objetivo en el que no tienen botas para caminar o chocolate para comer y el delirante universo del partido, según el cual la abundancia de botas se cuenta en millones y la del chocolate en toneladas. Pero la información que allí circula y que, en gran medida se impone, no se reduce a las versiones de un partido sobre las producciones de botas y de chocolates, de cordones y de botones. Todos los recuerdos de Winston, por ejemplo, estaban ligados a un mundo en guerra. Según las versiones del partido, desde el inicio de los tiempos, se estaba librando una guerra terrible contra un enemigo que, de cuando en cuando, variaba y mutaba. Ya fuese contra Asia Oriental, ya fuese contra Eurasia, la guerra era permanente. Y si bien las noticias reproducían con orgullo información sobre las bajas de sus enemigos y sus avances militares, o se veían cohetes paseándose por los cielos y bombas cayendo sobre



las ciudades, era muy probable que todo ese cúmulo de fábulas no fuese sino una porción más del reparto enorme del teatro de ilusiones sobre el que se sostenían las columnas del partido. «La verdad es una cosa y la *verdad oficial* otra» (p. 200), dijo Bertrand Russell (1962) en un comentario a 1984. Dos son las realidades en las que transcurre la vida de estos hombres. La primera es la ordinaria y tangible. La otra es la distinguida y artificiosa realidad que se ha inventado el partido, que han divulgado en los medios y que se sostiene con las certezas que proporciona un espejismo.

La preocupación de Orwell por la información y las palabras, por la prensa y por la verdad le viene de su regreso a Inglaterra, luego de huir de España, cuando declararon ilegal el partido para el que militaba, el POUM, con el que combatió el fascismo de Franco (Berga, 2017). A su regreso, Orwell pudo comprobar que había un desfase terrible entre la verdad de las trincheras, donde él combatió, y la versión de los diarios que pudo leer ya de regreso a su país. No me adentraré ahora en ofrecer un panorama de la España del 1936, solo mencionar que, aun cuando Inglaterra, según Orwell, manifestaba un sincero interés por lo que ocurría durante la Guerra Civil Española, las versiones de los diarios parecían particularmente parcializadas según el interés de las políticas rusas, de forma tal que en Inglaterra no se tenía ni la más mínima sospecha de las fracturas internas que había en el bando de los que combatían contra Franco. Lo anterior, deduzco yo, está directamente relacionado con la cómoda postura de la prensa inglesa comunista de no manifestarse en contra de lo que la URSS hacía y dictaba. El punto aquí es que lo que resultaba ser una realidad evidente, «una obviedad en España, e incluso en Francia» (p. 36), dice Orwell



(2017), en Inglaterra era una versión polémica que cualquiera tacharía de falsa. Mientras que en las trincheras de Tarragona se vivía en un nivel, los diarios que informaban en Inglaterra vivían en otro. Las comprensiones de aquella guerra civil son completamente diferentes y, dice el mismo Orwell (2017), la distancia entre lo que se dice y se vive «no es casual». Este trabajo planificado que se materializa en la distancia entre lo que se vive y se dice que se vive es lo que me interesa: la distancia que separa lo que este hombre vivía en las trincheras de Cataluña y la *versión inglesa* sobre lo mismo. Según él, hubo entonces «una conspiración deliberada [...] para evitar que se comprenda la situación de España» (Orwell, 2017, p. 35). El impacto que provocó este desfase marcó la obra a la que ya hemos hecho mención, *1984*, y una que publicaría un par de años antes, *Rebelión en la Granja*. Obra que, por sus referencias a la verdad y a las versiones de la verdad, merece también que nos detengamos en ella.


Recordemos que, al inicio de esta novela, la Granja de Jones era tan ordinaria como cualquier otra, hasta que los animales se confabularon para despojar a su amo, el granjero Jones, del poder despótico que ejercía sobre los cerdos y los caballos, las ovejas y las gallinas. Con la sagacidad que caracteriza a estos personajes, los cerdos, la especie que dirigió la rebelión, entendieron a cabalidad que al resto de los animales no solo se les gobierna con el látigo, sino y esencialmente, con *la verdad*. Siete fueron los mandamientos que se estipularon en la nueva granja, en la *Granja Animal*, para que esta funcionara según los valores de la justicia y la igualdad. Como mandamientos *inalterables*, fueron pintados con enormes letras las reglas que regirían a los animales:



1. Todo lo que camina sobre dos pies es un enemigo.
2. Todo lo que camina sobre cuatro patas, o tenga alas, es un amigo.
3. Ningún animal usará ropa.
4. Ningún animal dormirá en una cama.
5. Ningún animal beberá alcohol.
6. Ningún animal matará a otro animal.
7. Todos los animales son iguales.

Hasta ahí, todo claro: *todos los animales son iguales*. Conforme pasan los días y las circunstancias cambian, tanto para los cerdos a cargo de la granja, como para el resto de los animales, quienes trabajan incansablemente para el sostenimiento de esta, las versiones de los acuerdos y los mandamientos van sufriendo cierta *rectificación*. Y si bien había quedado claro, por ejemplo, que *ningún animal dormirá en una cama* como cuarto mandamiento, el arduo trabajo mental que hacen los cerdos, así como sus inigualables esfuerzos cerebrales les habrían de permitir ciertas comodidades para el reposo. Cuando se hizo público que los cerdos se estaban tomando las camas del granjero Jones para dormir, algunos animales creyeron que algo no se correspondía entre tal hecho y los mandamientos, por lo que se vieron obligados a ir hasta el muro de los mandamientos para, con sosiego, darse cuenta de que ningún mandato se estaba incumpliendo y ninguna regla se estaba violando, puesto que claramente se leía en el muro: «Ningún animal dormirá en una cama *con sábanas*».

Las semanas siguieron transcurriendo. En una temporada, la comida escaseó. Escaseado el maíz y estropeadas las papas, la granja se estaba quedando sin alimentos. Sin embargo, no era aceptable esta realidad y Napoleón, el cerdo que estaba al mando de los animales y de la granja,



debía encargarse no solamente de que los animales no se enteraran de esto, sino que creyeran justo lo contrario. Las ovejas, animales que no sabían leer, fueron condicionadas para que susurraran y comentaran en el granero y a lo largo de toda la granja que, de hecho, las raciones de comida habían aumentado, mientras se llenaba con arena los bultos vacíos de cereales. Y ante lo que fue calificado como una nueva revuelta, un golpe de Estado, Napoleón se vio obligado a declarar unas ejecuciones contra los implicados: cuatro cerdos traidores. Los mataron. Tres gallinas, un ganso y una oveja también fueron castigadas por diferentes crímenes. Como con el evento de las camas, una nueva duda surgió entre los animales, bajo el presentimiento de que algo no andaba del todo bien con la muerte de los cerdos, las gallinas, el ganso y la oveja. Clover, el caballo, que tampoco sabía leer, creía recordar que había entre los siete mandamientos uno en el que se hablaba de darse muerte entre animales. Muriel, la cabra, leyó para el caballo el sexto mandamiento: «Ningún animal matará a otro animal *sin motivo*». El mandamiento, pensaron con serenidad los animales, no había sido violado: ¡claro que había motivos para matar a los cerdos, las gallinas, el ganso y la oveja! Los eventos continúan, mientras Napoleón y su séquito de cerdos pulen el arte de gobernar, mientras aprenden a erguirse con equilibrio sobre sus dos patas traseras, a ponerse la ropa de Jones y a empuñar un látigo. «¡Ahora sí era evidente que algo no estaba bien con los mandamientos!», pensaron los animales. Con sorpresa, y de nuevo frente al muro de los mandamientos, los animales comprueban que ya no hay siete, sino solo uno: «*Todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros*».




Esta pintura caricaturizada de la Revolución rusa hoy podría parecernos tan apropiada, como graciosa. Sin embargo, cuando Orwell la escribió y la intentó publicar, en Inglaterra se vivía un silencio cómplice con relación a todo lo que ocurría en la URSS. El silencio era proporcional a los acuerdos gestados entre ambas naciones para luchar contra un enemigo en común: Hitler. Lo que me gustaría resaltar de esta novela, incluso a la luz de lo que ya hemos dicho de *1984*, es el foco al que se dirigen los esfuerzos de quienes detentan el poder en la granja: lo que se informa, lo que se dice o la construcción perversa de lo verdadero que contrasta notablemente con lo que se vive y se padece. Los esfuerzos, tanto del Gran Hermano, como los de Napoleón están dirigidos a moldear los acuerdos, a darle forma a lo verdadero y, en este sentido y en la misma medida, a lo falso. Lo primordial, en este arte de gobernar, es hacer pasar una tiranía de mentiras, como un conjunto transparente de verdades. No solo ello. Los esfuerzos parecen indicarnos que, incluso, resulta mejor concentrarse en maquillar este mundo de ideas, de datos y de información, que en realizar un esfuerzo por cambiar la palpable y testaruda realidad.

Si lo pensamos en detalle, esta es una entre las muchas razones por las cuales es valiosa esta novela. Mientras que en su contenido denuncia lo que ocurre en la URSS, su publicación es un llamado a cuestionar lo que se dice sobre la Revolución rusa en Inglaterra. Mientras que en la novela se puede palpar un control minucioso de la información, en el que los cerdos deforman la realidad con mensajes falaces divulgados por las ovejas o modificando los mandatos del muro, la publicación de la novela es un intento de romper el silencio cómplice que había en Inglaterra a favor de su aliado y que en cierta medida y,



a partir de ese silencio perverso y cómplice, deformaba o formaba la ideas que se tenían en Inglaterra de la URSS. Preocupado por la censura voluntaria a la que se sometieron los intelectuales ingleses ante el régimen comunista, Orwell deja claro cuál es su postura, escribiendo una novela en la que los líderes de la revolución son unos *cerdos*. En el prefacio a esta novela, cuyo nombre es la libertad de prensa y que ningún editor de aquella época quiso publicar, Orwell (2020) afirma que «hace más de diez años que estoy convencido de que el actual régimen ruso es fundamentalmente malo, y exijo el derecho a decirlo, por mucho que seamos aliados de la URSS en una guerra que quiero que ganemos» (p. 18) y termina así el prefacio: «si algo significa la libertad es el derecho a decirle a la gente lo que no quiere oír» (p. 19).

Tanto en el mundo de esta granja, como en ese distópico mundo en el que vive Winston, la información juega un papel fundamental en el estado de cosas y en su factibilidad. La información que circula parece más importante que la realidad que la sustenta. La línea que hay entre lo que se dice sobre lo que ocurre y lo que ocurre realmente se difumina en tanto lo que se informa termina dando forma a lo que sucede, a lo que pasa y a lo que existe. Y si el Partido afirma que hay cinco dedos cuando se muestran cuatro, *realmente* hay cinco, no cuatro. Y si en aquel mundo se vive una guerra que es continua es solo porque ellos aseguran que siempre han estado en una guerra permanente. Las imágenes que se publican y circulan en los medios de comunicación limitan la perspectiva que se tiene de lo que podemos considerar como parte del panorama. Lo curioso es que exista y se promulgue una *limitación* explícita de lo que debe aparecer en nuestras pantallas y de lo que no y, subsiguientemente, de lo que consideraremos real e inexistente.



En *Marcos de guerra*, Judith Butler (2010) se refiere al *periodismo incorporado* como aquella forma de periodismo en la que, al garantizarles a los periodistas el privilegio de entrar a las zonas de guerra, estos se comprometen con «informar sólo desde la perspectiva establecida por los militares y las autoridades gubernamentales» (pp. 96-97). De ahí que, dice ella, durante los gobiernos de George Bush, el panorama visual se redujo considerablemente o se intentó hacerlo debido a las limitaciones que impuso este gobierno. Un ejemplo de ello, sugiere Butler, es la concertación de los medios para no mostrar los muertos que producía la guerra. Con el argumento de que podría generar respuestas negativas, los medios de comunicación no publicaban imágenes con las bajas del enemigo, ni las del propio ejército. El encubrimiento de los muertos y los ataúdes me hace pensar que había un cinismo encubierto en esta forma de periodismo, que pretendía hacer creer a los testigos televidentes sobre el conflicto que una cosa es hacer la guerra y otra muy distinta asesinar seres humanos. O, en otras palabras, que hay guerras sin muertos.

La postura de quienes ven las imágenes es lo que está en juego. La actitud y la reacción de quienes observan la pantalla es lo que entra en disputa. Y los Estados no están dispuestos a perder terreno en ese campo fundamental que es la percepción de sus ciudadanos. Así lo enuncia Butler (2010): «El Estado trabaja en el ámbito de la percepción y, más en general, de la representabilidad con objeto de controlar el afecto» (p. 107). Pero ¿con qué intención? Recordemos que las reflexiones de Judith Butler (2010) giran en torno a la guerra y las intervenciones internacionales de Estados Unidos y, de ahí, que su respuesta sea que «lo que está en juego es la regulación de las imágenes que pudieran galvanizar a la oposición



política a una guerra» (p. 107). La importancia de no publicarlo todo y utilizar los marcos para mostrar, pero, a su vez y de forma simultánea, para esconder y dejar por fuera, tiene que ver con la postura política que pueden tener los ciudadanos acerca de una guerra que ellos financian. Resulta útil mostrar las imágenes adecuadas, de forma tal que la oposición ciudadana a la guerra no la amenace lo suficiente como para detenerla.

Lo que me interesa del análisis de Judith Butler es su idea de que algunos de los contenidos que se muestran están cuidadosamente *delimitados*, dejando por fuera una serie de imágenes que no se pueden o que no está permitido publicar. En una obra previa a *Marcos de Guerra*, Butler (2004) sostiene que los alcances de estos marcos son enormes, en tanto nos permiten considerar una vida como auténticamente humana. Parte de lo que se sostiene en *Vida Precaria* es que, gracias a cierto flujo de información cuidadosamente enrutada, podemos considerar a las vidas como *menos que humanas* o como vidas que han dejado de pertenecer a esta, nuestra *comunidad humana*. Butler (2004) se pregunta:

¿Una vida musulmana es tan valiosa y descifrable como una vida del Primer Mundo? ¿La política y la prensa norteamericanas ya les han adjudicado a los palestinos el estatus de «humanos»? Esas cientos de miles de vidas musulmanas perdidas durante las últimas décadas de conflictos, ¿recibirán alguna vez el equivalente de los obituarios de un párrafo del *New York Times* que buscan humanizar a norteamericanos asesinados violentamente —a menudo por medio de una operación de encuadre nacionalista y familiar—? ¿Nuestra capacidad para un duelo de dimensión global está forcluida precisamente por el fracaso de concebir las vidas musulmanas y árabes como vidas? (Butler, 2004, p. 36)



Tan eficientes puede ser la parcialización de la información y tan efectivos los controles sobre los medios, que se nos ofrece la posibilidad de ver morir personas sin la consideración auténtica de que son humanos y que, por ello, no merecen duelo público ni llanto alguno. Tan útiles son estos marcos que ofrecen humanidad aquí y allá, según ciertos intereses políticos, delimitando cuáles son las líneas de lo que vemos, cuáles las escenas que no aparecen, que pueden demarcar aquello que no existe o deja de existir para nosotros.

En *Infocracia*, Chul Han (2022) llama la atención sobre las alteraciones que están teniendo los intercambios de información y los impactos que estas alteraciones tienen sobre los debates públicos y, de forma más general, sobre la democracia. Descendiendo a mera publicidad, los discursos políticos tienen la naturaleza del espectáculo. La democracia ya no se materializa en las discusiones profundas, serias y estructuradas, sino en concursos de *performances*, en segundos de videos, en estrategias de entretenimientos. Todo esto encaja perfectamente, y no por pura coincidencia, con el auge nocivo de la psicometría con fines políticos, que determinan, moldean y configuran los resultados de la democracia. Según Chul Han (2022), a partir de los resultados que arrojen los estudios psicométricos que se hacen en las redes, se elige la mejor publicidad política, según el carácter y la personalidad del individuo, para inducirlo a votar por este o aquel candidato. Socavando la autonomía que presupone toda democracia, afirma el filósofo, las campañas no insisten tanto en profundizar en sus programas y sus propuestas, como en hacerse con un algoritmo que acierte a la hora de ofrecer los servicios publicitarios adecuados para el votante en potencia. A cada cual se le ofrece su porción de información, según su carácter. En tanto se acerca al sujeto



a determinada información y se le ofrece la posibilidad de recibir *solo* los mensajes adecuados, según su personalidad, al votante potencial solo se le ofrece la porción de información que quiere escuchar. De ahí que las guerras en los escenarios políticos sean, hoy, esencialmente, informáticas. Quiero citar extensamente las palabras de Chul Han: «Hoy las guerras de información se libran con todos los medios técnicos y psicológicos imaginables». Como prueba de ello, el filósofo surcoreano propone como ejemplo el caso de dos países norteamericanos:

En Estados Unidos y Canadá, los votantes son llamados por robots e inundados con noticias falsas. Ejércitos de troles intervienen en las campañas electorales difundiendo de forma deliberada noticias falsas y teorías conspiratorias. Los bots, cuentas falsas automatizadas en las redes sociales, se hacen pasar por personas reales y publican, tuitean, likean y comparten. Difunden *fake news*, difamaciones y comentarios cargados de odio. [...] Generan voces masivas con un coste marginal cero que infunden determinados sentimientos. Así es como distorsionan masivamente los debates políticos. También inflan de manera artificial el número de seguidores, fingiendo de este modo un estado de opinión inexistente. Con sus tuits y comentarios pueden cambiar el clima de opinión en los medios sociales en la dirección deseada. (Han, 2022, p. 39)

Su conclusión sobre este punto es bastante interesante. Lo que vivimos hoy como campañas electorales son guerras de información y en ese sentido la voluntad de los votantes no está condicionada tanto por las posturas bien argumentadas, sino por los algoritmos adecuadamente programados. La tarea de estos últimos es determinar la voluntad de los votantes y condicionar su decisión para favorecer una candidatura u otra. Todo lo anterior se




realiza con avalanchas de información, que resultan ser más efectivas y veloces que la verdad, pues «también las noticias falsas son información» y «la información corre más que la verdad».

Nos encontramos frente a un panorama en el que el poder de la información se impone con la fuerza soberana, que pretende ejercer un poder absolutista, moldeando las voluntades de quienes consumimos datos e información. La verdad o la pretensión de ser sinceros y coherentes han dejado de ser los pilares de los discursos y la información; se les ha sobrepuesto los intereses de quienes pueden determinar parcialmente lo que aparece en los *marcos* o de quienes pueden hacerse con el mejor de los algoritmos. Ya que los hechos son inalterables y las acciones no mutan, lo más fácil entonces es modificar lo que se dice de la realidad, pues las versiones son flexibles y las verdades maleables. Las ventajas de su velocidad y la oportunidad de que llegue al consumidor adecuado hacen de la información un títere cuyo único objetivo es moldear la percepción de nosotros, sus marionetas.



## LA ENAJENACIÓN DE UN DERECHO O EL CONVENIENTE HÁBITO DE JUSTIFICAR LA GUERRA Y ENVIAR HOMBRES A LIBRARLAS

«Los soldados han sido hechos para que los maten», dijo alguna vez Napoleón (Walzer, 2001). Quizá por la crudeza con la que enuncia una verdad, quizá por la cómoda posición de quien la enunció, la frase es incómoda porque, fundada en un cinismo desalmado, hace explícito una realidad evidente: entre soldados el derecho a vivir está interrumpido. A la labor de un soldado le es connatural poner la vida en riesgo y, de ser necesario, morir. El destino potencialmente fatal de los combatientes, esto es, ser asesinados, no es casual, ni mucho menos fortuito. Su exposición, su riesgo y el sacrificio de sus derechos tampoco. Incluso, uno podría decir que en parte esa es, precisamente, su labor: dar la vida. De ahí la estrecha relación entre ser un soldado y la función para la cual fue *hecho*, «para que lo maten». Esta relación cuenta con su propia historia. Al final del primer tomo de *La Historia de la sexualidad*, Foucault (2007) intenta develar de dónde proviene el poder de un soberano que le permitía o le permite decidir sobre la vida y, por ende, también sobre la muerte de sus súbditos. Según el filósofo francés, la potestad que tiene un soberano de arriesgar la vida de sus súbditos en una guerra tiene su origen en el poder paterno y político en Roma, que hacía del padre dueño absoluto de



sus hijos. El fundamento de esta potestad tiene sus raíces en la naturaleza: si el padre le ha dado la vida al hijo, tiene el derecho de quitarla. Víctimas de la misma facultad, la vida y la muerte de los esclavos también estaban a merced de los caprichos del amo. *Patria potestad* es el nombre del privilegio que heredaron los soberanos para defenderse, ya que cuando su vida se pone en riesgo, dice Foucault (2007), es legítimo que ejerzan su derecho sobre la vida y la muerte de sus hijos los súbditos, enviándolos a una guerra contra quienes los amenazan o amenazan a su Estado. El soberano, para ser preciso, no despoja a sus súbditos de la vida. El derecho que heredó el soberano sobre sus súbditos no es tan absoluto como el que tenía el padre romano sobre sus hijos y sus esclavos. Aun así, aquel tiene la autoridad de arriesgar las vidas de estos y acercarlos a la muerte solo cuando su propia vida se encuentra en peligro o cuando la estabilidad de su imperio tambalea. Solo bajo estas circunstancias, aquel «ejerce sobre ellos un derecho *indirecto* de vida y muerte» (Foucault, 2007, p. 163). Cuando la seguridad del soberano se ve amenazada, puede este condenar a sus súbditos a morir en su defensa y, por ello, repetimos con Napoleón que, ante el peligro del soberano, este podrá disponer de sus vidas y, en este sentido, *los soldados están hechos para que los maten*.

Esta disposición, que convierte la vida de miles de hombres en fútiles piezas de una partida en la que se enfrentan dos o más soberanos, hace de la muerte de estas personas, no lamentables pérdidas que nunca podrán ser reparadas, sino y, muy al contrario, sacrificios triviales de peones, en medio de un juego vanidoso entre reyes. De ahí, que el mismo Napoleón se jactara de poder sacrificar en el campo de batalla hasta treinta mil hombres por mes (Walzer, 2001), como si de ordinarias fichas se tratara. De



ahí, que las negociaciones entre Rusia y Polonia durante *El Levantamiento de Noviembre* para poner fin a la guerra hayan devenido en fríos cálculos sobre las pérdidas en vidas que provocaría la guerra tanto en un bando, como en el otro. Así nos lo narra Tolstoi (2019a):

—Señor mariscal, creo completamente imposible que la nación polaca acepte eso...


—Pues puede usted creerme; el emperador no hará concesiones.

—Previno entonces que, por desgracia habrá guerra, que se derramará mucha sangre y serán muchos los que mueran.

—No lo crea; a lo sumo diez mil hombres de cada parte, y nada más. (2019a, p. 247)

*Nada más.* Según la versión de Tolstoi (2019a), la frialdad de los cálculos no fue muy precisa, pues al final de la guerra murieron cerca de sesenta mil personas «por voluntad de aquellos hombres» (Tolstoi, 2019a, p. 247).

Si nos concedemos la libertad de creer que ciertas personas están hechas para morir y que su labor es ir a la guerra, abrimos la posibilidad de empezar a pensar la vida de ciertos humanos como accesorios de los que se puede disponer y con los que se puede negociar. Ante las intenciones de los zares por conquistar territorios más allá de las fronteras rusas para imponer su soberanía y su voluntad, Tolstoi siempre se mostró como un férreo detractor de las políticas expansionistas. Y, conforme a ello, nunca dejó de sorprenderse del ridículo hábito al que se habían acostumbrado los zares: jugar a hacer la guerra, motivados por la creencia de que, si la intención era coleccionar victorias y kilómetros en el mapa de Rusia, debían sacrificar en el campo de batalla la vida de ciertos hombres, según la lógica de una inversión: se ofrecían las vidas de miles de hombres a cambio de un par de kilómetros conquistados.




Volvamos sobre los derechos de quienes hacen la guerra. En la historia del pensamiento, hay una larga tradición que sostiene que existen razones legítimas para ir a una guerra (*Ius ad bellum*) y, a su vez, que hay formas correctas de librarlas (*Ius in bello*). Esta tradición comenzó en Grecia: Platón sugirió que la única razón por la que una guerra debía emprenderse era, y esto es una ironía que se repetirá pensador tras pensador, la paz. Aristóteles extendió a cinco los motivos justos para iniciar una guerra. Cicerón afirmó que garantizar una vida pacífica era lo único que nos permitía hacer la guerra. La lista continúa: San Agustín, Graciano, Santo Tomás, San Francisco de Vitoria, Maquiavelo, Hobbes, Kant, Hegel (Bellamy, 2009). Y, en nuestros días, entre muchos otros pensadores, Michael Walzer. Todos sostienen que hay razones legítimas para hacer la guerra y, algunos de ellos, sustentan que librar una guerra no debe devenir necesariamente en un enfrentamiento entre bárbaros o una pugna entre bestias. Sin duda, pueden tener razón. Podemos concederle a la tradición de la Guerra Justa, como es conocida esta vertiente del pensamiento, que existan razones de sobra para hacer la guerra o formas correctas e incorrectas de emprender una batalla. Con tal capacidad intelectual al servicio de la guerra o de sus fundamentos, se han esgrimido blindados argumentos para defender el derecho de unas naciones a hacerle la guerra a otras.

Pero, al final, y esto es lo que me interesa, ¿quiénes son los responsables de hacerlas?, ¿quiénes de encararlas?, ¿quiénes de padecerlas? Es una verdad de Perogrullo decir que las guerras no se hacen solas, como también lo sería decir que deben ser hechas por humanos. Finalmente, sería también autoevidente decir que, dado que las guerras no se hacen solas y que, en cambio, son una empresa que



deben realizar personas, concluimos que, en toda guerra, alguien tiene la responsabilidad de morir. Alguien tiene que dar su propia vida por las causas, independiente de que estas se consideren *justas o no*. La pregunta que me intriga no es tanto cuáles son las razones, justas o injustas, para ir a una guerra, sino pensar a quiénes se les adjudica la responsabilidad o quiénes tienen el deber de hacerle frente a las hostilidades y arriesgar sus vidas por una razón o una serie de razones que induce a una comunidad a hacerle la guerra a otra.

Veamos el problema desde otro punto. La guerra, sostienen estos pensadores, debe regirse según un orden promovido por las regulaciones y las leyes. Muchas de estas leyes están referidas al uso de ciertas armas, a la proporcionalidad de los ataques y, quizá el más importante, a la inmunidad de los no combatientes. Este último es tal vez el principio más importante de la tradición de la Guerra Justa: hay personas, no combatientes, que, en ninguna circunstancia, pueden verse involucradas en las hostilidades de una guerra. En otras palabras, la inmunidad de los no combatientes obliga a que quienes participan de la guerra, los soldados, no atenten nunca contra los que no participan directamente en esta, a saber, los civiles. La consecuencia perversa de este principio es que, tras los civiles, encontramos un cúmulo de hombres a los que sí se les puede matar o a quienes sí resulta legítimo darles muerte. La osadía de Walzer (2001) es comparable con la de Napoleón, pues, según aquel: si «los soldados han sido hechos para que los maten», como dijo el militar francés, es porque «nadie más ha sido hecho para que lo maten» (p. 192). Volvamos sobre las preguntas: ¿qué hace legítimo que, en el marco de ciertos eventos, como la guerra, un grupo de humanos se vea obligado a ceder parte de sus derechos, incluyendo los más



importantes, como el derecho a la vida? ¿Qué fundamenta el hecho de que otros los conserven?


Ya Foucault nos insinuó una respuesta: el soberano tiene un poder casi absoluto sobre la vida de sus súbditos. La tradición de la Guerra Justa esgrime, difusamente, otras tantas. Sintetizaré la respuesta que ofrecería Walzer (2001) afirmando, por lo pronto, que si unos seres humanos pierden los derechos de los que gozan al ir a una guerra es porque, en sentido estricto y en el marco de un conflicto, no son *inocentes*. Pensemos este despojo de derechos, que hace legítimo matar a alguien en el marco de una guerra, con el ejemplo de una fábrica de armamento. ¿Son acaso blancos legítimos los trabajadores de una fábrica de minas, de munición o de granadas? Según Walzer (2001), sí. Y serían blancos legítimos en tanto su labor implica algún tipo de daño potencial para el bando enemigo. A diferencia de los civiles, de los fabricantes de alimentos, de los maestros o de los carpinteros, los combatientes o los trabajadores de aquella empresa son *peligrosos* o, al menos, se les ha convertido en seres humanos que sí lo son. En sentido estricto no son inocentes y, si no lo son, es porque son una amenaza para sus enemigos. Al ser peligrosos son amenazantes; por el peligro que suponen, es legítimo atentar contra ellos. Se les puede dar muerte. Al ser peligrosos, el derecho a no ser atacado se suspende:

Se trata de un derecho que sólo pierden aquellos que, al llevar armas, las usan *eficazmente* y la razón es que representan un peligro para otras personas. Por el contrario, aquellos que no llevan ningún género de armas conservan el derecho. (Walzer, 2001, p. 203)



Esto, sin duda, no resuelve la integralidad del problema, pues adjudicar la pérdida de derechos a la peligrosidad de un individuo solo multiplica las preguntas: es claro que llevar armas hace de un individuo un sujeto peligroso, pero ¿por qué lleva armas? ¿Él o ella ha decidido llevar el arma que lo convierte en una persona peligrosa? Y si bien la respuesta es relativa a cada combatiente y a cada situación, hay una serie de circunstancias, económicas y *naturales*, que arroja a miles de hombres al frente de batalla, engordando los pelotones, alimentando las tropas y, en últimas, convirtiendo a un conjunto de hombres ordinarios en un pelotón de combatientes a los que se les puede, aun bajo un amparo legal, matar.

Desde una postura crítica de las ideas de Walzer (2001), Parsons (2020) sostiene que la posibilidad de dar muerte a ciertos sujetos, esto es, la no inmunidad de los soldados se ampara en un supuesto: ciertos miembros de nuestra comunidad política son, por naturaleza, instrumentos sacrificables en una guerra. Y lo son, según Parsons y Wilson (2020), por asuntos de género. Desde una perspectiva histórica, ha sido responsabilidad de los hombres hacerse cargo de las tareas militares y, dada esta responsabilidad, su trabajo es la muerte, ya sea porque den su vida en una guerra o ya sea porque despojan a otros de este derecho. Su responsabilidad está vinculada al cúmulo de ideas que, esta artificiosa distinción, le asigna a lo masculino: la fuerza, la valentía, la violencia. Quienes cumplan con estas propiedades, sugiere este supuesto, son sujetos que pueden ser sacrificados en la guerra. Aquí las razones vuelven a tener un fundamento natural: hay seres condenados a hacer la guerra y morir en ella por las particularidades con las que han nacido: son hombres.




Sin embargo, decir que los hombres hacen la guerra sería, por demás, inexacto. Creo que, si la intención es ser un poco más precisos, tendríamos que afirmar que *solo algunos hombres* están condenados a cumplir las obligaciones bélicas de una nación. Y, aquí, el asunto ya no es solo de género, sino de clase. Los hombres, en sentido estricto, no son quienes ofrecen sus vidas en las guerras, sino que son los *hombres de cierta clase* quienes tienen la responsabilidad de hacerlo o quienes, dicho de otra manera, no pueden evadir tal responsabilidad.

En su libro *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, Sandel (2011) dedica uno de los capítulos a las implicaciones de cumplir con el servicio militar en el marco de un sistema de libre mercado y, para ello, reconstruye las diferentes formas de reclutamiento por las que ha transitado el ejército norteamericano para alimentar sus filas y emprender sus guerras. Para ello, se remite hasta la Guerra Civil. Dada la complejidad de los enfrentamientos y, según parecía, lo mucho que se extenderían, Lincoln se vio obligado a firmar la primera ley que tendría Estados Unidos de reclutamiento. En teoría, todos los hombres dispuestos y capaces debían ir a la guerra. Aun así, hubo una pequeña concesión para quienes no quisieran ir: pagar. Si alguien no estaba dispuesto a hacerse cargo de sus responsabilidades militares y si sus privilegios económicos se lo permitían, podía buscar un sustituto, pagarle y, en su lugar, enviarlo a la guerra. Para ambas guerras mundiales y la Guerra de Vietnam, Estados Unidos utilizó un sistema de reclutamiento obligatorio en el que, por sorteo, unos hombres iban a la guerra y otros no. Finalizada esta última guerra, Nixon implementó un sistema voluntario de enrolamiento y, para ello, se diseñaron estrategias para seducir jóvenes, aumentando el sueldo y ofreciendo beneficios



para, de esta forma, suplir las necesidades bélicas y militares. Como bien lo explica Sandel (2011), el sistema voluntario de enrolamiento ubica el oficio de un soldado, por lo menos en apariencia, al mismo nivel de cualquier otro oficio. Se consigue cierto empleo y, conforme a ello y siempre que cumplas tus tareas, recibirás un sueldo. En cierta medida, así funcionan todos los oficios: la docencia, la panadería, la abogacía. Desde una perspectiva superficial, el enrolamiento voluntario es, quizá, la mejor forma de suplir las vacantes necesarias para conformar ejércitos. Lo más deseable es que hagan la guerra quienes, voluntariamente, desean hacerla. No obstante, el libre mercado hace que la voluntad de quienes se alistan en los ejércitos no sea sino una forma soterrada de condicionamiento, pues las determinaciones económicas hacen que en su mayoría sean los jóvenes de las clases bajas quienes se vean tentados u obligados a solicitar un cupo en las filas del ejército (Sandel, 2011). El sistema voluntario de enrolamiento tiene poco de voluntario. La voluntad para tomar decisiones como ir a la guerra, en sociedades desiguales, no es más que una tosca ilusión. Aquí, las palabras claras y contundentes de un congresista norteamericano, Charles Rangel, citado por el mismo Sandel (2011):

La gran mayoría de los que han luchado con las armas por este país en Irak pertenecen a zonas rurales pobres y a los barrios más modestos de nuestras ciudades, lugares donde las primas por alistarse de hasta 40000 dólares y los miles de dólares en ayudas a la educación son muy tentadoras. Para aquellos que tienen la opción de ir a la universidad, estos incentivos —a cambio de arriesgar la propia vida— no significan nada. (p. 99)



Sus premisas son precisas y sensatas: se mostró en desacuerdo con la guerra de Estados Unidos en Irak y llegó a afirmar que, si el dolor que provocó esta guerra lo hubiesen tenido que padecer los hijos de los políticos, entonces los soldados americanos hubiesen vuelto rápidamente a casa o, muy probablemente y previendo el sufrimiento, nunca hubiesen volado hasta Medio Oriente. Aun así, la conclusión a la que llega este hombre es perversa: Estados Unidos debe desempolvar el mecanismo obligatorio de reclutamiento.

Las afirmaciones del congresista Charles Rangel nos ubican de nuevo en la pregunta de quiénes son los responsables de hacer las guerras. Su insinuación es clara: no son los hijos de quienes deciden emprenderlas. Las afirmaciones de Sandel (2011) también lo son: los pobres. Esto, sin duda, resulta bastante cómodo para las élites que deciden quiénes son los enemigos de las naciones, qué problemas deben ser resueltos con las armas y cuándo es menester hacer una guerra. Pero no solo ello. Solo hay algo más cómodo que librar las guerras con los jóvenes menos favorecidos y más pobres de la nación: librarlas con los pobres de otros países. Y si son pocos los hombres que se alistán de forma auténticamente voluntaria en el ejército de su país, es claro que son pocos quienes desean realmente librar las guerras de un país ajeno.

En lo que se refiere al reclutamiento de extranjeros, Francia, por ejemplo, es un caso ejemplar. Gran parte de sus soldados son de origen latinoamericano y de Asia (Sandel, 2011). Que no sean del resto de Europa o Norteamérica ya debería insinuarnos algo. En el ejército estadounidense ocurre una situación similar. Conforme crecen *las razones justas*, o lo que ciertas personas creen que son razones justas para ir a una guerra y, a su vez, decrece la voluntad



ciudadana para arriesgar su vida por estas razones y estas responsabilidades, se hace preciso ingeniar estrategias para seducir a más hombres a alistarse. Como se pusieron escasos los soldados que voluntariamente querían irse a las filas y empuñar las armas en Irak, Estados Unidos creó programas especiales para inmigrantes que ofrecían jugosos sueldos y, demostrando que su osadía no tiene límites, canales más sencillos para obtener la nacionalidad. Y digo osadía porque las condiciones para alcanzar la nacionalidad estadounidense para ciertas personas se materializan en un contrato fatal: para hacerte ciudadano primero has de arriesgar tu vida al otro lado del mundo y, según las probabilidades, morir por ese país.

Según BBC (2010), el 43 % de los soldados que España llevó a Afganistán y al Líbano y que han fallecido allí eran de Latinoamérica. La coincidencia, sin duda, no es tan casual: no son soldados del resto de Europa quienes están muriendo por España en países de Asia. El mismo diario asegura que las condiciones económicas juegan un papel fundamental en esta decisión, pues, aun cuando es peligroso enrolarse, los salarios son atractivos. Resulta particularmente importante el papel de los migrantes ecuatorianos, colombianos y bolivianos en el ejército español. Las filas del ejército colombiano también se sirven de las necesidades de las clases excluidas, fundando así un ejército de hombres pobres. Además de haberlos condenado a vivir en la pobreza y ser testigos de la lujuria de sus vecinos, dado que en nuestro país la opulencia y la miseria cohabitan en las mismas ciudades, separadas apenas por un par de cuadras, los pobres constituyen el grueso del ejército regular de Colombia y, por ende, tienen la tarea de morir en nuestras guerras y dar la vida en nuestros conflictos: casi el 80 % de los soldados en Colombia,



hasta hace un par de años, provenía de los estratos 0, 1 y 2 (Leal, 2022).

Las reflexiones que he realizado tienen como foco, exclusivamente, las fuerzas regulares de una nación y se ha concentrado en las fuerzas oficiales de un país, tratando de vislumbrar quiénes son los responsables de las tareas militares. Pese a ello, las guerras no solo se realizan entre las fuerzas regulares de dos o más naciones. Muy al contrario, hay un cúmulo de conflictos armados librados por grupos no estatales, ya sea porque se han declarado la guerra entre ellos, ya sea porque lo han hecho contra algún Estado. Colombia es un ejemplo tan preciso, como triste. En los últimos informes de CICR para Colombia, se ha calculado el número de conflictos armados hasta en siete. Tras esta colección de conflictos y tras este conjunto de guerras internas, ¿quiénes están en los grupos insurgentes y quiénes en los contrainsurgentes? En últimas, ¿quiénes han sido los responsables de librar y sostener un conflicto que, tras la acumulación de años, ya superó el medio siglo de existencia?

Luego de los Acuerdos de Paz con las FARC-EP que pudieron concretarse finalmente en el año 2016, se realizó un censo detallado de los combatientes que entregaron las armas. El censo es, sin duda, interesante, porque permite darnos una idea de quiénes constituían las filas de la que fue durante años la guerrilla más grande del país. Me gustaría resaltar de este censo tres hallazgos. En primer lugar, que la gran mayoría de quienes hacían parte de este grupo tienen un origen rural y, esto es quizá lo más preocupante, la mayoría de los excombatientes no terminó el bachillerato. Así mismo, menos del 10% terminó su ciclo educativo. Un porcentaje idéntico son analfabetas. Estas cifras se corresponden con las presentadas por el



Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH, 2019) en su estudio *Análisis cuantitativo del paramilitarismo en Colombia*. También llama la atención que casi la tercera parte de los encuestados se reconociera en una comunidad históricamente excluida, como los indígenas, los afrodescendientes, palenqueros (Universidad Nacional de Colombia, 2017). No siendo suficiente con la muy compleja situación educativa de quienes hacen la guerra del lado de estos grupos, la situación económica es idénticamente difícil, pues las tres cuartas partes confiesa que los ingresos que percibía en su casa, antes de ingresar al grupo, no cubrían los gastos necesarios. De ahí que la conclusión a la que llega el CNMH (2019) sea fundamental:

Sólo el 12 por ciento de las personas entrevistadas reportó ingresar a la estructura paramilitar con fines antisubversivos o para defenderse de la guerrilla. En contexto, lo anterior refleja una guerra alimentada mucho más por las necesidades básicas insatisfechas y la pobreza que por razones ideológicas o ciclos de venganza. (p. 183)

La guerra de estos hombres estuvo o está motivada, en su mayoría, más por el hambre y los mandatos del estómago, que por la convicción real y auténtica de que el otro, como enemigo, debía ser eliminado. Esto supone que, parte de lo que ocurre en nuestro país, está sustentado por las convicciones de unos pocos que, sirviéndose del hambre de la mayoría, los entrenan, los alimentan, les ponen un fusil en las manos y los envían al frente ya que ellos, evidentemente, no están dispuestos a ir a la guerra y, considerando las cifras, no han ido y muy seguro, nunca irán a las guerras que declaran. Las razones últimas por la que muchos hombres toman el fusil y se sienten con la potestad de apuntarlo y dispararlo contra un desconocido encubre



una lógica absurda, denunciada por Pascal (2001) hace ya bastantes años: «¿Puede darse algo más divertido que el que un hombre tenga derecho de matarme porque vive más allá del río, y porque su príncipe tenga querrela contra el mío, aunque yo no tenga ninguna con él?» (p. 216). Las guerras son siempre guerras entre desconocidos. Y aun como desconocidos todos estos hombres, esos que libran nuestras batallas, comparten una característica que les es común, independiente del bando: son pobres. Pero también se constituye a su vez de las poblaciones rurales condenadas a la exclusión. Se compone, también, de quienes no culminaron su educación.

Un combatiente en Colombia, y no exagero al afirmarlo, podría ser cualquiera y, en este sentido, los medios y los límites para emprender un conflicto se desvanecen por el objetivo que supone toda guerra: ganarla. Y si el objetivo nunca se pone en cuestión, cualquier medio es válido para conseguirlo y, por ende, los filtros para convertir a un ser humano en combatiente se difuminan y se confunden. De ahí que, en Colombia, los niños también han sido y siguen siendo combatientes. Por las cifras, podría afirmar que, en nuestro país, la responsabilidad de hacer la guerra ha sido una obligación que ha recaído también sobre los hombros de ellos. Más de 16000 niños, niñas y adolescentes, según el *Informe final de la Comisión de la Verdad*, fueron reclutados por los grupos armados en nuestro país. También a los niños, seres que nada tienen que ver con el conflicto, que no lo iniciaron y, que poco entienden de él, se les ha adjudicado la responsabilidad de cumplir con ciertas tareas militares, de combatir al frente, de ofrecer su vida, de entregarse a la muerte.

Niños, negros, indígenas, analfabetas, pobres. La ausencia de privilegio es el gran criterio para librar las




guerras. Los parámetros para entrar a las filas se sustentan en el hambre de unos y la desprotección de otros. Inútiles son las ideas a la hora de dar forma a la voluntad de tomar las armas. La necesidad, la pobreza, la exclusión, sobreponiéndose sobre cualquier destello de ideología, forjan las situaciones que determinan que una persona termine empuñando las armas de un ejército o de cualquier otro grupo armado. El privilegio de decidir sobre una guerra, sobre cuándo comenzarla, sobre a quién declararla y sobre quiénes deben librarla, hace de la guerra un oficio desalmado muy parecido a un pasatiempo inhumano en el que las voluntades de unos pocos se materializan en la muerte de muchos otros menos favorecidos, menos privilegiados, a quienes nunca han conocido por la distancia que los separa y, por los que nunca, por cierto, tendrán que llorar.






## REFERENCIAS

- Barabas, A. (2000). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. *Alternidades*, 10, 9-20.
- Bauman, Z. (2003). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En Stuart Hall y Paul du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 40-68.
- Bauman, Z. (2015). *Amor líquido*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2020). *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica.
- BBC. (2010, 10 febrero). Latinos en primera línea del ejército español. *BBC News Mundo*. [https://www.bbc.com/mundo/internacional/2010/02/100210\\_latinos\\_ejercito\\_espana\\_afganistan\\_rg](https://www.bbc.com/mundo/internacional/2010/02/100210_latinos_ejercito_espana_afganistan_rg)
- Bellamy, A. (2009). *Guerras justas*. Fondo de Cultura Económica.
- Berga, M. (2017) Prólogo. Lenguaje Político y posverdad. En *El Poder y la Palabra*. Debate.
- Borges, J. (2001). *Otras inquisiciones*. Biblioteca El Tiempo.
- Borges, J. (2013). *Poesía completa*. Debolsillo.
- Butler, J. (2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra*. Paidós
- Camus, A. (1999). *Los Justos*. Alianza.
- Carballo, G. (2015). *Ecología de las religiones y budismo* [Tesis de pregrado]. Universidad de la Laguna.
- CNMH. (2019). *Análisis cuantitativo del paramilitarismo en Colombia*. CNMH.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Paidós
- Coetzee, J. M. (2020). *Esperando a los bárbaros*. Debolsillo
- Damiano, D. (2018, 8 abril). *El discurso de odio que llevó al genocidio en Ruanda*. Amnistía Internacional. <https://www.amnistia.org/ve/blog/2018/04/5550-el-discurso-de-odio-que-llevo-al-genocidio-en-ruanda>

- 
- Dewey, J. (1998). *Democracia y educación*. Morata.
- Dewey, P. (2022). *Biografía del silencio*. Galaxia Gutenberg
- Echavarría, S. (1958, octubre-diciembre). Lenguaje y convivencia. *La palabra y el hombre*, (8), 377-387
- Eco, U. (2011). *La construcción del enemigo*. Lumen.
- El Comercio. (2010, 6 noviembre). *El quechua muere de vergüenza en el Perú*. <https://archivo.elcomercio.pe/amp/sociedad/lima/quechua-muere-vergüenza-peru-noticia-665065>
- Ellison, R. (1984). *El hombre invisible*. Lumen.
- Emcke, C. (2018). *Contra el odio*. Taurus.
- Faye, G. (2018). *Pequeño País*. Salamandra.
- Freund, G. (1983). *La fotografía como documento social*. Editorial Gustavo Gili.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad*. Siglo XXI.
- Galeano, E. (1996, 26 diciembre). *El derecho de soñar*. El País. [https://elpais.com/diario/1996/12/26/opinion/851554801\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1996/12/26/opinion/851554801_850215.html)
- Gómez, G. (1998). *Breve diccionario etimológico*. Fondo de Cultura Económica.
- González, G. (2016). *Los niños de la guerra*. Aguilar.
- Hall, S. (2010). *Sin Garantías*. Envión Editores.
- Han, C. (2021) *La sociedad paliativa*. Herder.
- Han, C. (2022) *Infocracia*. Taurus.
- Hering T, M. S. (2007). Raza: variables históricas. *Revista de Estudios Sociales*, 26, 16-27. <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/res26.2007.01>
- Hernández-Rosete, D. y Maya, O. (2016). Discriminación lingüística y contracultura escolar indígena en la Ciudad de México. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(2), 1161-1176.
- La Fontaine, J. (2020, octubre 3). *El Lobo y el Cordero*. Ciudad Seva. <https://ciudadseva.com/texto/el-lobo-y-el-cordero/>

- 
- Larrosa, J. (2006). Sobre la experiencia. *Aloma: Revista de Psicología, Ciències de l'educació i de l'esport Blanquerna*, 19, 87–112. <http://www.raco.cat/index.php/Aloma/article/view/103367/154553>
- Leal, D. (2022, 4 agosto). Servicio militar: implicaciones de eliminar el servicio obligatorio. *www.radionacional.co*. <https://www.radionacional.co/actualidad/servicio-militar-implicaciones-de-eliminar-el-servicio-obligatorio>
- Le Breton. (2015). *Elogio del caminar*. Siruela.
- Mendoza, M. (2013) *La importancia de morir a tiempo*. Planeta.
- Mínguez, A. (s/f). *Una aproximación al budismo*. Uam.es. [https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/677818/EM\\_52\\_7.pdf?sequence](https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/677818/EM_52_7.pdf?sequence)
- Ngozi, Adichie, C. (2021) *El peligro de la historia única*. Random House.
- Nussbaum, M. (2006) *Sin fines de lucro*. Katz.
- Orwell, G. (2000). *1984*. Destino.
- Orwell, G. (2017) *El poder y la palabra*. Debate.
- Orwell, G. (2020). *Rebelión en la granja*. Debolsillo.
- Ospina, W. (2018). *El taller, el templo y el hogar*. Random House.
- Pamuk, O. (2010). *El museo de la inocencia*. Mondadori.
- Pascal, B (2001). *Pensamientos*. El Aleph
- Parsons, G. (2020). Walzer's Soldiers: Gender and the Rights of Combatants. In Parsons, G., & Wilson, M. A. (Eds.) *Walzer and War: Reading Just and Unjust Wars Today* (pp. 231–257). <https://doi.org/10.1007/978-3-030-41657-7>
- Paz, O. (2015). *El laberinto de la soledad*. Cátedra.
- Paz, O. (1995). *Vislumbres de la India*. Booket.
- Reina Valera. (1960). *1 Corintios 14:11*. Bible Gateway. <https://www.biblegateway.com/passage/?search=1%20Corintios%2014%3A11&version=RVR1960>
- Rousseau, J. (2022). *Emilio o De la educación*. Alianza.



- Russell, B. (1962). *Retratos de memoria y otros ensayos*. Aguilar.
- Sandel, M. (2011). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Debate.
- Sartre, J. P. (2017). *A puerta cerrada*. Grupo Editorial Tomo.
- Sierra, L. (2021, 7 octubre). La cara de la xenofobia infantil en Colombia. *Migravenezuela*. <https://migravenezuela.com/infancia/la-cara-de-la-xenofobia-infantil-en-colombia/>
- Sontag, S. (2006). *Sobre la fotografía*. Alfaguara.
- Thiong'o, N. (2021). *Descolonizar la mente*. Debolsillo.
- Todorov, T. (2008). *El miedo a los bárbaros*. Galaxia Gutenberg.
- Tolstoi, L. (2019). *El camino de la vida*. Acantilado.
- Tolstoi, L. (2019a). *Lo que yo pienso sobre la guerra*. Desván de Hanta.
- Universidad Nacional de Colombia. (2017). *Censo FARC: Centro de Pensamiento y Seguimiento a los Diálogos de Paz*.
- Urbain, J. (1993). *El idiota que viaja*. Ediciones Endymion.
- Walser, R. (2022). *El Paseo*. Siruela.
- Walzer, M. (2001). *Guerras justas e injustas*. Paidós.
- Žižek, S. (2020). *Pandemia*. Anagrama.

## CONTENIDO

Agradecimientos .....	9
Introducción .....	11
La invisibilidad impuesta o el desprecio y sus destrezas .....	13
La articulación perfecta de las palabras o el arte de ocultar u ocultarse .....	27
El oficio de los turistas o el artificioso hábito de irse de vacaciones .....	41
El mundo tras una vitrina o las máscaras de la barbarie, de las bestias y de los animales.....	51
Los límites de nuestras posibilidades o la imprevisión fatal de Dios.....	65
La colección de clasificaciones o las técnicas taxonómicas para separar y separarnos .....	75
La museológica colección de lo insignificante o el insensible acercamiento al otro y lo otro.....	89
La guerra de los datos o la tiranía de las cifras y la información .....	99
La enajenación de un derecho o el conveniente hábito de justificar la guerra y enviar hombres a librarlas .....	113
Referencias .....	129



## EL DESPRECIO Y SUS DESTREZAS

Este libro se terminó de imprimir en Panamericana.  
Formas e Impresos S.A. para el Fondo Editorial Remington  
en el mes de junio de 2024.

La carátula se imprimió en papel *Earth Pact Natural* 295 gr  
y las páginas interiores en *Coral Book Ivory* 100 gr, fuente *TSpectral* para  
títulos y *Adobe Garamond Pro* para cuerpo de texto.

Medellín, Colombia.



