

# LETRAS

## LETRILLAS

# L&TRONES

68

LETRAS LIBRES  
JUNIO 2013

LITERATURA

## JUAN BENET EN EL XXI

✎ GONZALO TORNÉ

**H**ace algo más de veinte años, Juan Benet señalaba que los clásicos españoles sobrevivían encerrados en los mausoleos de las universidades y que apenas desempeñaban papel alguno en la vida intelectual de su tiempo, a diferencia del acicate que Shakespeare,

+Veinte años después.

Racine o Goethe suponían para los escritores vivos de su idioma.

Lejos de lamentarse o de promover jornadas a beneficio del Siglo de Oro, Benet aseguraba que algunos clásicos españoles (entre los que situaba a Quevedo y a Galdós) se tenían bien ganado este presente polvoriento por haber abandonado demasiado pronto toda ambición imaginativa y de estilo para descender (una metáfora que jamás olvidará aquel que la lea) a la taberna del costumbrismo. Benet se preguntaba si la aparición del *Quijote* (resultado, a su juicio, de una relajación estilística imprescindible para absorber en el discurso el habla llana) justificaba tanta mediocridad circundante.

Cumplidos este enero pasado los veinte años de la muerte de Juan Benet, quizás sea pertinente preguntarse, ante la rutina de tantos homenajes y la consolidación de *Volverás a Región* como objeto de estudio académico, qué parte de responsabilidad tiene Benet en la perspectiva más bien desértica que ofrece su obra como moneda de cambio, meta o estímulo entre los narradores más jóvenes.

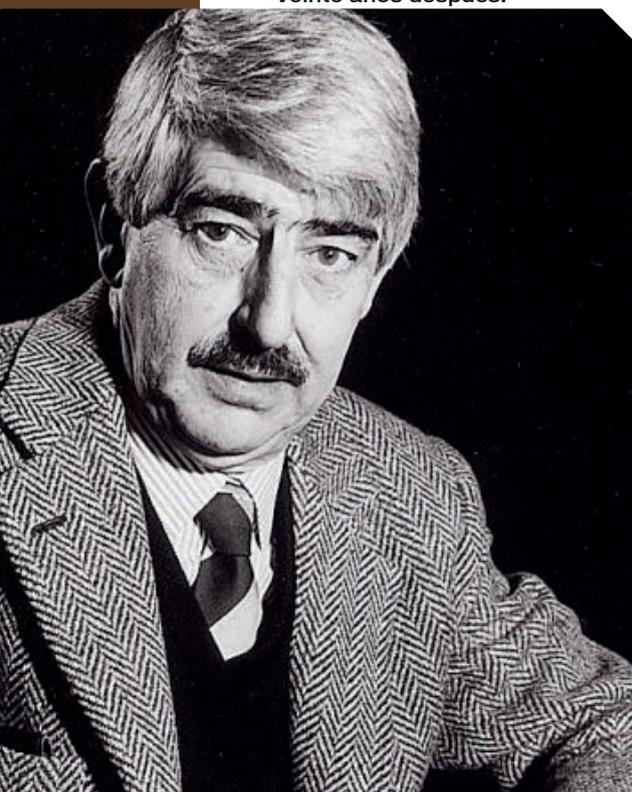
Existe una clase de lectores que no se enfrenta a los libros solo por placer y distracción sino también con el ánimo de acercarse a modelos que pueden iluminar y mejorar su vida y su mente. Cada libro y

autor que elegimos es una apuesta que no tomamos a la ligera, a los que no acudimos con inocencia, sino presintiendo la formación de un perfil donde nos gustaría reconocernos. Casi todos los escritores cuyos libros y actitud nos parecían atractivos en los años noventa (Félix de Azúa, Javier Marías, Álvaro Pombo, Eduardo Mendoza, Alejandro Gándara o Vicente Molina Foix) coincidían casi de manera unánime en dos cosas: la repulsa hacia Camilo José Cela y el elogio de Juan Benet.

Muchos de nosotros empezamos leyendo a Benet (como a Bernhard y a Coetzee más tarde) como un maestro de escritores que nos hubiese gustado que fuesen nuestros maestros. Pero Benet no era una lectura sencilla, costaba entender qué influencia concreta (más allá de algunas novelas primerizas que tampoco terminaban de funcionar) había ejercido en libros como *Corazón tan blanco* o *El metro de platino iridiado*; y sus discípulos tampoco ayudaban al ir desplazando en sus intervenciones el elogio razonado y la interpretación de la poética benetiana a la exhibición de la personalidad de un Benet transmutado en un mago del carisma. En cierta manera, al ir asumiendo como no del todo gratuitos algunos de los ataques que suele recibir Benet (oscuro, improvisador, sádico de la sintaxis) y centrarse en el pulido del anecdótico (en ocasiones desternillante) sus discípulos directos han contribuido involuntariamente a levantar entre la obra de su maestro y el público un cordón de seguridad.

Quizás el letargo que pesa sobre la obra de Benet se deba, como el de tantos otros autores, no tanto a sus defectos sino a la pereza tan española y católica de interpretar, debatir e invitar a la lectura. Una tarea que nos toca a los lectores entusiastas (no hay otros) de Benet que no le conocimos, que no estuvimos en su casa, y que no nos hubiésemos sentido demasiado cómodos jugando al tren entre sofás.

La tarea no es sencilla porque las novelas de Benet navegan entre la Escila y la Caribdis de la crítica



literaria. El primero de estos escollos sería el monstruoso juego de referencias con el que se saldan tantas reseñas, y cuya principal ventaja para el crítico es que se trata de un despliegue para el que no se requiere aplicar ninguna inteligencia. En el caso de Benet (como en esas películas donde el asesino es siempre el mayordomo) el intrínsculo se resuelve con una mención automática a Faulkner (a quien Benet no debe más que el propio Faulkner a Melville), pasando por alto la curiosidad lectora (disparada en varias direcciones, juguetera, sesgada y paródica) de Benet, cuya prosa adopta (o absorbe) los modelos que le convienen o con los que se anima a experimentar a cada momento. El crítico taxonómico al enfrentarse a Benet apenas puede escoger entre recurrir a un tópico o a desfondarse en una inmensidad de referencias.

Caribdis se antoja un monstruo más amenazador y remite al lento triunfo del estilo internacional cuyo ideal de escritura sería una prosa tan tenue que el ojo podría ver la acción moverse bajo una capa de neutralidad expresiva, lista para traducirse sin mayores complicaciones. Esta consideración se ha impuesto hasta el punto de que es una rareza apreciar en los reseñistas un esfuerzo discernidor sobre el estilo del libro que abordan. Para esos ojos ciegos al estilo, la prosa de Benet nunca será más que un estorbo, una masa tumescente, un delirio de adornos. Pero el estilo es algo más que un sinónimo elegante de “forma” (antagonista clásico del “fondo”), mucho más que un conjunto de cabezonerías estilísticas, el estilo es, en palabras de Benet, “una manera cualitativa de conocer”: el conjunto de armas con los que el escritor sale en busca del mundo para destilar su propio mundo verbal.

El rayo de esperanza que este artículo empieza a necesitar para no concluir que Benet lo tiene crudo podríamos encontrarlo en la evolución del gusto entre los lectores más jóvenes. Me explico: divierte imaginar (incluso entre

los discípulos de Benet) el efecto que debió de causar la lectura de *Volverás a Región* en el año 1967, la sorpresa ante el despliegue de aquel paisaje que se volvía visible gracias a palabras provenientes de varias disciplinas técnicas, las metáforas autónomas cargadas de expresividad moral, el contorno borroso de los personajes, el aforismo que tras un destello abrupto deja al lector sumido en nuevas preguntas... Más de uno debió preguntarse dónde se enchufaba aquello.

Pero han pasado los años y no solo escritores como Proust y Joyce se han incorporado al corpus inexcusable de los lectores cultos (y otros, como Beckett o Bernhard, que Benet leyó en caliente, han sido metabolizados), sino que el joven lector español está ahora familiarizado con la América sideral que describe Cormac McCarthy, con el vocabulario cooptado de otras disciplinas de Foster Wallace, con las penumbrosas melancolías en busca de argumento de Sebald, con la plasticidad temporal de Lobo Antunes, con los gozosos laberintos sintáctico-sádicos de Thomas Pynchon... Nada de lo que Benet imaginó nos es ahora ajeno, el ánimo del lector contemporáneo está ahora más cercano que nunca a *Volverás a Región*; con el acicate de que Benet ha escrito libros mejores que todos los autores que he citado de Bernhard en adelante, con apenas una excepción...

Lo que nunca podrá esperarse de la obra de Benet, un hombre decidido a pensarlo todo por sí mismo, es que constituya una lectura adecuada para conformistas y pusilánimes. Los placeres de su prosa, tanto en la novela como el ensayo, suponen un desafío intelectual; y su visión de la humanidad y de los mundos que ella habita y corrompe nos propone retos morales. Quien espera que le suministren para entretenerse emociones que ya conocía de antemano puede buscar en otro lado. Los de Benet son libros escritos para personas con sentido del desafío y la aventura y el juego. La clase de personas que los lectores solían ser. La clase de personas que a los lectores nos complace pensar que seguimos siendo. —



+Un cráneo privilegiado.

CIENCIA

## ¿ES EL NUESTRO UN CEREBRO RELIGIOSO?

MARÍA TERESA GIMÉNEZ BARBAT

Esos creen diversos investigadores. Existen estudios que parecen identificar estructuras cerebrales relacionadas con la experiencia religiosa. La conclusión es que la religión (en el sentido más elemental) es un atributo humano que está arraigado en el equipaje de predisposiciones que heredamos de nuestros antepasados, y que no depende únicamente del adoctrinamiento ni de la catequesis. Biólogos, paleoantropólogos, psicólogos y neurocientíficos proponen lo mismo desde sus disciplinas. Pascal Boyer, Scott Atran o David Sloan Wilson están en esta línea. Las formas de la religiosidad son transculturales y transhistóricas, y se remiten a homínidos anteriores al *Homo sapiens* con una concepción trascendente de la vida.<sup>1</sup>

Para Adolf Tobeña,<sup>2</sup> la religiosidad forma parte del mismo cerebro y consiste en “una serie de vectores psicológicos que permiten mediciones plausibles, así como intentos de conexión con las estructuras neurales que, presumiblemente, hay debajo”. El cerebro religioso es un campo en

<sup>1</sup> Robert Boyd, *Cómo evolucionaron los humanos* (Barcelona, Ariel, 2001).

<sup>2</sup> Adolf Tobeña, *Devots i descreguts* (Valencia, Universitat de Valencia, 2013).

auge que incluso ha acuñado un término nuevo: neuroteología, o neurociencia de la espiritualidad.

Hay todo un historial sobre los efectos de algunas drogas en la aparición de sensaciones de trascendencia o visiones de carácter espiritual. También sobre las repercusiones de algunos accidentes cerebrales en el establecimiento de cuadros muy similares. Se ha investigado, por ejemplo, la relación de la epilepsia con la hiperreligiosidad. Estas conjeturas vienen apoyadas por estudios con gemelos que sugieren modestas pero no triviales cargas genéticas.<sup>3</sup>

Eso no quiere decir que existan genes que nos empujen a convertirnos en mahometanos o budistas, pero los datos sobre la heredabilidad de la predisposición religiosa sugieren que debe de haber cargas e interacciones genéticas que favorecen unos patrones de plasmación organizativa y unas interconexiones en algunos circuitos cerebrales que resultan, a su vez, en comportamientos o actitudes detectables por las escalas de religiosidad. Es decir, que habría un poso para la religiosidad en la estructuración y el modelaje del cerebro, que vendría dado hasta cierto punto por vía genética.<sup>4</sup>

No todos los investigadores comparten esta visión de la religión como una tendencia innata. Los cuatro jinetes de la militancia atea, Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris y el finado Christopher Hitchens, promueven la idea que la religión es algo descriptible como una “infección memética”. Para ellos las creencias son el resultado del adoctrinamiento, un artefacto cultural, unas posibles unidades funcionales de la replicación cultural con más poder para generar el sentir religioso que la propia naturaleza. Sin embargo, la teoría memética descarta o trata muy marginalmente los elementos vivenciales y temperamentales de la religiosidad, y no considera suficientemente las incursiones neurológicas o genéticas que ya se han llevado a

cabo sobre los atributos afectivo/emotivos de la religiosidad y sobre la variabilidad en función de esas tipologías temperamentales. O sea, los vectores psicológicos primordiales que, presumiblemente, discurren por debajo.

La transitoriedad, la caducidad segadora del periplo vital es la ansiedad nuclear, la cuestión fundamental del corazón de la religión. Así, las creencias religiosas serían “sortilegios cognitivos” al servicio de la regularidad confortadora y de la creación de baluartes de confianza con la garantía de la autoridad suprema.

Por otro lado, durante la mayor parte de la historia evolutiva del *Homo sapiens* y de las especies antecesoras, la evolución cultural fue suficientemente lenta como para permanecer estrechamente aparejada a la evolución genética. En resumen, no había disparidad entre el entorno social y cultural y la biología, y lo que llamamos “sociopatías” serían algo desconocido fuera de los accidentes y enfermedades cerebrales. Pero llegó un momento en que la naturaleza, la herencia genética, ya no fueron suficientes para lidiar con un entorno social cada vez más complejo. La religión, desde la más rudimentaria a la más sofisticada, se convirtió en la principal institución para resaltar los valores que mejor funcionaban en la comunidad. La religión facilitó la tarea de ampliar los instrumentos punitivos y de control y el sentimiento de grupo a gentes más allá de la familia o de la tribu.

Estudiosos de primera fila insisten en que no existe relación entre agudeza cognitiva y religiosidad. Es más, insinúan que, tal vez, el ateísmo o el escepticismo podría ser una alteración en un cerebro naturalmente equipado para la trascendencia. Incluso nos recuerdan la preponderancia de la irreligiosidad entre los autistas. En palabras de Adolf Tobeña: “De la misma manera que hay gente apática, asocial, perezosa o boba, la hay que no ve trascendencia en parte alguna.”

Discrepando de este enfoque, Satoshi Kanazawa asegura en *The Intelligence Paradox* (John Wiley & Sons, 2012), su libro más reciente, que el ateísmo suele ir asociado a una mayor inteligencia. La tesis de Kanazawa es que lo que llamamos

inteligencia es una habilidad que se desarrolló recientemente en un *Homo sapiens* al que no le bastaron ya las habilidades cognitivas adaptadas a un mundo estable en el que genes y entorno ecológico iban a la par. Según su atrevida (pero documentada) teoría, las personas inteligentes suelen ser las que adoptan los modos de pensar más alejados de su naturaleza ancestral. Así aparecen criaturas extravagantes como los “progres” (*liberals*), los ateos o... los monógamos. Sin embargo, advierte que, quizá, este distanciamiento no sea el que consiguiera más gratificaciones en la vida.

¿Están los ateos menos pertrechados para afrontar la existencia que los creyentes? Hay disparidad de opiniones. Los movimientos humanistas seculares tratan de tender puentes razonables. Y desde la divulgación “pop” invitan a los ateos a “robar” a la religión sus “buenas ideas”. Sea como sea, conocer mejor nuestro cerebro puede señalarnos el camino hacia una nueva homeostasis. —

## CULTURA

# DE LAS ÉLITES ILUSTRADAS A LAS MINORÍAS SUBSIDIADAS

DAVID MEDINA PORTILLO

La literatura es de todos y cada uno puede tomar el relevo, hacerla suya. Más o menos eso ha dicho en algún lado Jacques Rancière refiriéndose a la hiperdemocratización de la cultura en el contexto de internet. Se entiende, su diagnóstico no solo es descriptivo sino también combativo: para el autor de *Malaise dans l'esthétique* el arte contemporáneo no es político por error sino por esencia y, en ese orden, su misión es transformar las manifestaciones del arte en formas de vida colectiva, nada menos.

Las ideas de Rancière se inscriben en el terreno de la crítica del pasado más reciente; detracción que, con visible frecuencia, se practica más bien como un ajuste de cuentas donde cualquier consideración

5 Alain de Botton, *Religion for Atheists* (Londres, Pantheon Books, 2012).

3 Bouchard Jr, Thomas J.; McGue, Matt; Lykken, David; Tellegen, Auke: <http://www.ingentaconnect.com/content/aap/tvtr/1999/00000002/00000002/art00004>.

4 Dan Hamer, *El gen de Dios* (Madrid, La esfera de los libros, 2006).

hacia ese pasado ya es vergonzante, cuando no perversa. Ejemplo: Robert Hughes rechazando la invitación para escribir la presentación del *X Portfolio* (1978) de Mapplethorpe sin pensar que, con ese gesto, calificaba como un patito más de la cultura dominante. En su polémica carrera, Hughes redactó cuartillas y cuartillas en contra del canon surgido inmediatamente después de la radicalización formal, ideológica y conceptual de los años sesenta y setenta: un nuevo sistema del arte al que no dudó en calificar de “vómito de los ochenta”. Supongo que al autor de *La cultura de la queja* (1993) nunca le convenció el potencial explosivo del arte —su capacidad de negación, diría Adorno— en insólito maridaje con su nuevo modelo: el mercado, o bajo el consenso crítico de la academia y sus nichos protegidos. La utopía estética, esto es, la virtuosa capacidad del arte para “obrar una transformación absoluta de las condiciones de la existencia colectiva” (Rancière) suena bien en boca de algunos estatólogos, pero ¿de verdad incide más allá del *campus* universitario o del sistema de galerías, museos y demás *connaisseurships*? La realidad social sobre la que el sistema del arte quiere repercutir transcurre al margen, experimentando una suerte de *malestar en la teoría* visible para cualquiera, menos para el sistema mismo.

En literatura el fenómeno ha estado creando su propios nichos, particularmente en los ámbitos de la poesía. En *Can Poetry Matter?* (1992), Dana Gioia registra cómo el auge de los programas de escritura norteamericanos junto con el amplio apoyo de instituciones y fundaciones privadas y oficiales propiciaron, desde los años ochenta, un público perfectamente circunscrito: una masa de lectores que produce, difunde y consume su propia subcultura. Las reflexiones de Gioia responden a la cíclica polémica sobre la muerte del género. La poesía no muere aunque, me parece, lo que debería estar a discusión no es tanto su sobrevivencia o difusión como su capacidad para generar otros discursos que alimenten y repercutan en una realidad más amplia.

En algún momento la poesía ocupó el centro de la vida cultural;

hoy este simple dato resulta equívoco ya que supone un contexto ofensivo para la interpretación progresista. La poesía ya no es privilegio de las élites ilustradas, aquella “minoría inmensa” para la que un Juan Ramón Jiménez presumía escribir. La exclusividad jerárquica tiene pésima prensa. En su lugar, aparecen hoy las minorías subsidiadas con las que la sociedad de consumo paga una parte de su mala conciencia. Después de todo, quizá tuviera razón Robert Hughes cuando decía que, tras las rebeliones de los años sesenta, la ética del lucro (la era Reagan/Thatcher) abandonó el terreno de la cultura y se dedicó a lo sustantivo: la economía y la política. —

## ESPAÑA ALGUNOS HOMBRES BUENOS

✎ MIGUEL AGUILAR

**H**ace poco el filósofo Jacobo Muñoz afirmaba en una entrevista que “en España no hemos contado con una burguesía culta y letrada que ofreciera modelos de ejemplaridad asumibles por todos”. En esta época de crisis, como buen perro flaco que somos, sometidos además a un intensivo proceso de adelgazamiento, no encontramos más que pulgas en nuestro pasado, el reciente y el menos reciente. Sin embargo, esa sonora frase encierra algo de injusto al descartar a una burguesía, una España, que pudo haber sido y no fue. Por eso, y porque cabe la sospecha de que esa España también fue, o incluso que todavía existe, quizá valga la pena recordar dos episodios de infancia transterrada de sendos tipos que supieron sobrevivir al peso de un apellido ilustre.

Manolo Fernández-Montesinos, que murió el pasado 18 de enero, era una sonrisa acogedora y un leve acento indefinible, que quizá arrastrara desde su infancia granadina. Una infancia que no fue fácil: su padre, alcalde republicano de la ciudad, fue fusilado en los primeros días de la Guerra Civil, al igual que su tío, Federico García Lorca. En 1940, con apenas ocho años, emprendió el camino del exilio con su madre y sus abuelos



✎ Manuel Fernández-Montesinos.

maternos. Incluso a vuelapluma, es difícil resumir su vida: ese primer exilio estadounidense; la vuelta a España y el activismo político antifranquista; la cárcel; doce años en Alemania, muy ligado al poderoso sindicato metalúrgico alemán; diputado socialista por Granada en las primeras Cortes de la democracia; promotor de la Fundación García Lorca que protege el legado del poeta...

En Nueva York, donde se acabó instalando la familia, Fernández-Montesinos pronto comenzó a llevar una doble vida, la de su casa de exiliados españoles “con costumbres y comida española, donde nunca entraba un norteamericano que no fuese por lo menos catedrático de literatura en Harvard” y la de la escuela, donde era Manny, un adolescente neoyorquino más. Como solía contar aún con asombro sesenta años más tarde, y como recogió en sus extraordinarias memorias *Lo que en nosotros vive* (Tusquets, 2008), esas dos vidas chocarían de frente una tarde de abril de 1947. Acérrimo seguidor de los Brooklyn Dodgers, uno de los equipos de béisbol punteros de la ciudad, solía escuchar las retransmisiones de los partidos con su grupo de amigos en un *drugstore* cuyo propietario

era también un encendido aficionado de los Dodgers. Ese día, sin embargo, debutaba, tras una encendida polémica de alcance nacional, Jackie Robinson, el primer negro que jugaba en las Grandes Ligas. En la última jugada, un batazo de Robinson permitió al equipo de Brooklyn ganar el partido, que además les enfrentaba al odiado vecino de los Manhattan Giants. En ese momento, el dueño del *drugstore* entró en cólera y al grito de “*fucking nigger lovers!*” sacó a patadas a los chavales que ingenuos celebraban la victoria. Ese odio tan intenso e injustificado basado en el color de la piel a alguien a quien en principio solo cabía admirar supuso una tremenda conmoción para ese niño español de quince años.

Tres años antes, en Baltimore, otro joven exiliado español asistió a una iniciativa sorprendente. Jaime Salinas, hijo del poeta, era alumno de una escuela cuáquera cuando el departamento de educación de la ciudad decidió organizar una asamblea que reuniera a representantes estudiantiles de todas las escuelas, públicas y privadas, y en un gesto sin precedentes, también de las escuelas negras. En la asamblea, tras un pomposo discurso del concejal, nadie tomaba la palabra, hasta que el joven Jaime propuso crear una comisión con un presidente, un secretario y un tesorero, siguiendo la mecánica habitual de todas las comisiones, para elaborar una propuesta que una reunión posterior de la asamblea pudiera estudiar.

El entusiasmo (mezclado con alivio) con que fue recibida la propuesta condujo a que el concejal propusiera rápidamente a Jaime como presidente y dejara en sus manos la selección del secretario y el tesorero. En 1944, en Estados Unidos, un chaval español escogió a un negro, Lincoln Anthony Taylor, como secretario de la comisión y a una judía, Edith Bernstein, como tesorera. Este protoexperimento en diversidad se frustró enseguida: Jaime intentó tomar una Coca-Cola con su comisión, pero la chica se excusó y se fue (inimaginable tomar algo con dos chicos de fuera de su comunidad) y Lincoln le tuvo que explicar, para inmenso bochorno de Salinas, que no había ningún

sitio en la ciudad donde un blanco y un negro se pudieran sentar juntos. Como explica en sus memorias (*Travesías*, Tusquets, 2003), ni la comisión ni la asamblea estudiantil se volvieron a reunir nunca.

Como resulta evidente, esos dos chavales, Jaime y Manolo, no adquirieron sus valores en Estados Unidos; cabe pensar que los traían puestos del otro lado del Atlántico. A lo mejor esa burguesía que añora Jacobo Muñoz sí existió. ¿Que la Guerra Civil acabó con ella? Sí y no. Los dos que nos ocupan volvieron a España y aquí se quedaron. Hay más “modelos de ejemplaridad”, solo es necesario un mínimo esfuerzo. Impugnar el pasado no garantiza un futuro mejor y condena a un olvido injusto a muchos hombres buenos. Quizá solo sean algunos, pero intentemos no olvidarles, y que cunda su ejemplo. —

HUMOR

## LA FILOSOFÍA DE LOUIS C.K.

✎ EDUARDO HUCHÍN SOSA

En la rutina “Por supuesto, pero tal vez” con que cierra su especial *Ob My God* (estrenado el pasado 13 de abril por HBO), el comediante Louis C.K. recrea una lucha que con frecuencia acontece en el interior del ser humano: los pensamientos nobles versus los pensamientos innobles. Uno quiere creer que los buenos pensamientos van a ganar, pero si es lo suficientemente honesto tendrá que reconocer que en realidad las fantasías perversas nunca van a abandonarnos. Estarán ahí, aunque no creamos en ellas. Louis C.K. confiesa que buenos y malos pensamientos conforman categorías específicas en su cabeza: los primeros suelen aparecer acompañados de un “por supuesto” y los segundos, de un “pero tal vez”. “Por supuesto, hay que cuidar a los niños que son alérgicos a los frutos secos —ejemplifica el comediante—, por supuesto... *pero tal vez*, si tocar un fruto seco te mata... deberías morir.” “Por supuesto si estás luchando por tu país y te hieren o te disparan es una tragedia terrible... *pero tal vez*, si tomas un arma y vas a otro país y te disparan... no sea tan raro, tal vez si recibes un

disparo del tipo al que tú estabas disparando, ¡es un poco culpa tuya!”

Hay quien ve en el ejercicio “Por supuesto, pero tal vez” algo más que un recurso humorístico. De la gestión empresarial a las disciplinas de meditación, la lección de Louis C.K. ha encontrado las más insospechadas aplicaciones en internet. De cierto es que el especial *Ob My God* concluye con una reflexión sobre la humanidad, en donde se funden política, historia y moral. El comediante comienza aceptando la versión generalizada de que la esclavitud ha sido una de las peores cosas que hemos tenido (*por supuesto*), pero un segundo después se pregunta, ¿no será que el progreso humano depende de que nos



✦ La (propia) vida como un chiste.

importe más bien poco lo que sufre un determinado tipo de gente (*pero tal vez*)? Uno puede admirar las grandes obras arquitectónicas del pasado y preguntarse, por ejemplo, cómo los egipcios pudieron edificar pirámides tan imponentes. “Claro, coaccionaron con dolor y sufrimiento hasta que las acabaron”, responde C.K. En último término, admite el comediante, podemos ser mejores personas y seguir iluminándonos con velas o transportarnos en caballos, en provecho de los menos favorecidos, o podemos dejar que alguien sufra muy lejos de nuestra vista para beneficiarnos del desarrollo a buen precio y de toda esa tecnología que nos permite dejar mensajes malvados en YouTube.

La idea es amarga, pero condensa lo que entiendo que es el centro de la comedia de Louis C.K.: hacer de la categoría “pero tal vez” una suerte de conciencia crítica para el siglo XXI. No solo a nivel de especie (como cuando admite los beneficios de estar fuera de la cadena alimenticia), sino de los problemas particulares que nos atañen a los millones que no tenemos nada asombroso que contar.

Aunque su popularidad ha ido en aumento gracias a su serie *Louie*, hay algo en los monólogos de C.K. que —entre la fascinación de unos y la irritación de otros— le ha ganado la etiqueta de ser el “mejor comediante en activo”. En sus espectáculos en vivo (algunos de los cuales pueden verse en YouTube: *Chewed Up*, *Hilarious*, *Live in Beacon Theater* o el ya mencionado *Oh My God*), Louis C.K. ha logrado algo más que una secuencia de bromas sobre la vida moderna, que es lo que cualquier aspirante a cómico empieza haciendo. Hay una especie de sentido común, salpicado de malas palabras, que transita en segundos de lo escatológico a lo filosófico, de lo familiar a lo global. Una forma de liberación que supone algo más que disparar observaciones ingeniosas. En el especial *Talking Funny* —una conversación que reunió a cuatro pesos pesados de la comedia en lengua inglesa: Jerry Seinfeld, Ricky Gervais, Chris Rock y Louis C.K.—, Seinfeld intenta contar una broma de C.K. Lo que resulta es una historia bien relatada, a la que sin embargo se le ha extraído todo el espíritu. Gervais se lo explica de este modo: “Tú lo has contado como un chiste, pero se trata de su vida. Cuando lo cuenta Louis no pienso: ‘Esto es una broma’, pienso: ‘Este hombre se me ha revelado.’”

En una época en donde los discursos autobiográficos se han convertido en la materia prima de las redes sociales, y todo mundo parece solazarse hablando de sí mismo, sorprende lo radicalmente liberadora que resulta una comedia, como la de C.K., que recurre a la propia vida para hacer chistes. Sorprende, de entrada, porque se supone que es el primer mandamiento para el Twitter y la comedia stand up: crear un personaje de uno

mismo. Lo cual nos obliga a preguntarnos qué hace diferente a C.K.

Aventuro que la diferencia estriba en la forma de echar mano de la experiencia personal. Sarah Bakewell ha identificado en Rousseau y Montaigne dos modos diferentes de asumir la prosa autobiográfica: el primero quiso demostrar su excepcionalidad en sus *Confesiones* y el segundo reconocerse no muy distinto de las otras personas en sus *Ensayos*. Trasladada la oposición al territorio de la comedia, no resulta difícil pensar en Louis C.K. como en un hombre que —como Montaigne— ha utilizado las referencias a sí mismo para hablar a los lectores o espectadores de su propia humanidad. En ese caso, no se trata únicamente de un tipo que comparte sus problemas con la paternidad para dar sentido a un par de bromas sobre la crianza de los hijos. Se trata, en el fondo, de alguien que está tratando de congeniar la maravilla y el horror de ser padre. De mostrarte el “por supuesto” al mismo tiempo que el “pero tal vez” sea cual sea la idea preconcebida que tengas al respecto.

“Somos miserables con grandiosas vidas”, ha dicho Louis C.K. Todo un diagnóstico de nuestro tiempo. —

+Lo que ocurre aquí, ahora.



POESÍA

## SOBRE UN LUGAR COMÚN SOBRE EL HAIKU

para Diana Coronado

✦AURELIO ASIAIN

En un ensayo de hace años,\* Haruo Shirane observaba que la visión occidental del haiku como un poema que surge de una observación directa de la realidad, prescinde de las metáforas y tiene la naturaleza por tema exclusivo es una concepción decimonónica, surgida en Japón como reflejo del realismo occidental y que se difundió después en Occidente como esencialmente japonesa. “Bashô, que escribió en el siglo diecisiete, no habría hecho tal distinción entre la experiencia personal directa y la imaginaria, ni habría valorado los hechos por encima de la ficción.”

El haiku nació como *bokku* y *baikai*: eslabón en una cadena poética colectiva que de estrofa en estrofa iba cambiando de época, de lugar, de motivo, para “crear un nuevo mundo inesperado a partir del mundo del verso anterior”. Es, desde el

\* “Beyond the Haiku Moment: Basho, Buson and Modern Haiku Myths”, en *Modern Haiku*, XXXI:1 (invierno-primavera, 2000).

principio, literatura de imaginación. En muchos poemas, Bashō, Buson y otros maestros del género evocan hechos históricos y pasajes literarios, imaginan paisajes nunca vistos y aun conciben experiencias por venir. Haruo Shirane da un ejemplo inmejorable: el haiku en que Buson habla del frío que le cala los huesos ante el cadáver de su esposa, que en realidad lo sobrevivió 31 años.

A más de un lector le revoloteará la famosa definición de Bashō: “haiku es lo que ocurre aquí y ahora”. Sí, pero lo que nos ocurre aquí y ahora son también los recuerdos y la imaginación. El pasado y el futuro de que está cruzado el presente son también materia del haiku. El presente instantáneo de la escritura es real pero solo como eco de la lectura. (Durante el año largo en que participé en la escritura de un *renku* —la variante moderna del *renga*— en un grupo bajo el magisterio de Tadashi Kondo, sucesor de Bashō al frente del Rakushisha, vi cómo los poetas, lejos de abandonarse al dictado de la tartamuda inspiración, meditaban, consultaban los diccionarios y esperaban la sanción de los colegas antes de fijar su eslabón a la cadena.) Añado a los ejemplos que da Shirane uno del que me ocupo en *Luna en la hierba*, y que cito en la versión del poeta cubano Orlando González Esteva:

うたがふな潮の花も浦の春  
La primavera  
también da a la bahía  
flor de mareas.

Un lugar común quiere que el haiku prescinda de metáforas (como si el pensamiento pudiera hacer tal cosa). Aquí, la flor de mareas son las olas, blancas como cerezos, vistas desde los montes por cuyas laderas se acerca el viajero a la bahía. Pero el poeta no las vio desde ahí, sino desde los ojos del artista que trazó cierta estampa, según cuenta él mismo en la nota previa al poema. Bashō habla de las flores de primavera vistas en un dibujo y al hacerlo, además, alude a un poema cuatro siglos anterior al suyo, el de Fujiwara no Ietaka (1158–1237):

にほの海や月の光のうつろへば波  
の花にも秋は見えけり

El Lago Biwa:  
a la luz de la luna  
parecería  
que a la flor de las olas  
también llega el otoño.

El poema de Ietaka es a su vez una respuesta al que escribió tres siglos antes Fun'ya no Yasuhide:

草も木も色かはれどもわたつみの波  
の花にぞ秋なかりける  
Cambia el color  
de la hierba y los árboles,  
pero la flor  
de las olas del mar  
no conoce el otoño.

Las flores de las olas otoñales son en esa imagen, para los lectores que he interrogado, blancas: la palabra que designa al mar en el poema, *watsumi*, nombra también al dios o los dioses del mar y evoca además la recolección de algodón (*wata* es algodón). Al llegar a la playa de Bashō, se convierten en flores de las mareas primaverales. El poeta mira una estampa y evoca un poema que alude a otro poema. Lo que vemos nosotros es, al cabo, el mar, *toujours recommence*.

Bashō, poeta peregrino, viajaba con los pies y con la imaginación. Quien haya leído las *Sendas de Oku* no dejará de advertir cómo en sus excursiones el poeta no va solo al encuentro de la naturaleza: sale para ver un templo o un santuario, la llanura que fue asiento de un castillo y escenario de una batalla, el mar cuyas olas suscitaron flores en otro poeta. No puede ir al encuentro de la naturaleza sino a través de la cultura.

Nadie podría. Miramos con la memoria tanto como con los ojos. Sabemos que lo azul inmenso allá arriba es el cielo porque alguna vez que nunca recordaremos lo aprendimos, del mismo modo en que sabemos que aquello blanco por el cielo es una nube, lentamente un caballo pero de pronto ya un dragón y ahora nada. Así sabemos estos días, viendo azular el río al mediodía, que ya avanza el verano.

Para los poetas japoneses tradicionales, la referencia no solo a la estación sino al momento preciso de la

estación (en un año se suceden veinticuatro puntos estacionales) en que ocurre el poema es indispensable. Muchos no sabrían decir por qué, sino que *así tiene que ser*, pero no es difícil ver que la exigencia corresponde al carácter profundamente ritual de la sociedad japonesa, en la que aún en esta época el calendario cívico sigue en muchas formas obediente a los ciclos naturales. Para mis vecinos de Kioto este año el verano entró, y con qué ardor, el cinco de mayo, como desde hace siglos. No es mucho más arduo remontar el vasto léxico estacional hasta ritos agrícolas ancestrales.

La función de los ritos es siempre vinculatoria. Vamos al parque en abril para ver los cerezos, pero también para encontrarnos con los demás (como vamos al estadio de fútbol). Decimos, para hablar del otoño, el nombre de cierto grillo y así nos sumamos a una cadena de poetas. Cada poema nuevo, cada percepción instantánea del ahora, se enlaza así con la tradición —y por la vía de la tradición, con los contemporáneos que la tienen por lugar común, por espacio compartido—. Cada haiku es por eso un poema hecho entre muchos poetas. El contemporáneo que se exalta ante la luna de siempre acude naturalmente a esta o aquella palabra para describir su emoción, como el calígrafo obedece infaliblemente el orden de los diecisiete trazos para dibujar un signo nuevo. Uno y otro hacen lo que durante siglos han hecho sus antecesores, para así encontrarse con sus contemporáneos.

## CARTA DESDE BERLÍN NORMALIDAD SIN LIBERTAD

✎ CARLOS FRANZ

En el centro de Berlín, a orillas del río Spree y detrás de su masiva catedral, funciona un museo sobre la desaparecida República Democrática Alemana. Desde su inauguración, hace seis años, se ha convertido en una de las exposiciones más visitadas de Alemania. Montado con los medios interactivos más modernos, el

museo ofrece un recorrido por la “vida diaria” en el Estado comunista alemán, desaparecido hace ya veintitrés años.

Visitarlo es interesante porque la RDA fue el “socialismo real” más exitoso que se ha conocido. Llegó a ser la novena potencia económica mundial, por ejemplo. Y podría ser el modelo de quienes siguen proponiendo ese sistema.

Los exhibidores imitan a los bloques de edificios, prefabricados, que fueron la respuesta de la RDA al problema de la reconstrucción luego de la Segunda Guerra Mundial. El visitante puede acercarse a esos bloques y abrir puertecillas tras las cuales encontrará información, desde la vida social y política hasta los más pequeños detalles de la existencia diaria.

Podemos sentarnos en el auto producido masivamente por la RDA. El Trabant, conocido como Trabi, era el sueño largamente acariciado por los ciudadanos del país comunista. Para obtenerlo eran necesarias buenas credenciales, primordialmente políticas y aun así había largas esperas que podían llegar hasta dieciséis años. Los funcionarios del régimen, sin embargo, se movían en autos más sofisticados que culminaban en la limosina Volvo que transportaba a los jerarcas. Se comprueba así la idea de George Orwell en su libro *Rebelión en la granja* (autor y libro prohibidos en la RDA): en el supuesto Estado igualitario todos son iguales, pero hay unos que son más iguales que otros.

En la exposición podemos visitar un apartamento de esos enormes complejos habitacionales. No solo el edificio era estándar sino que la decoración ofrecía muy pocas variantes. Pero era una excelente vivienda social. Además, muchos consiguieron tener una pequeña dacha o casita en el campo, construyéndola ellos mismos. Individualismo que el régimen reprobaba pero que llegó a tolerar porque desincentivaba en los propietarios el deseo de huir. (Antes de la construcción del muro de Berlín, más de dos millones y medio de alemanes del Este se fueron al Occidente capitalista.)

La moda en la RDA también estaba sometida a la planificación central. Por lo cual tampoco había mucha variedad. Sin embargo, jóvenes y mujeres podían comparar sus ropas con la moda occidental, sintonizando la televisión de la otra Alemania (lo que estaba prohibido, y por eso mismo era tentador.) Esto causaba cierta inquietud social. Algunos jóvenes lograban hacerse enviar de Occidente, por ejemplo, un par de jeans estadounidenses. Lucirlos causaba irritación y era un mal antecedente. La respuesta del Estado socialista fue combatir esa tentación creando su propia versión de los populares vaqueros. Allí están y podemos tocarlos. Eran feos, pero mucha moda pasada nos parece fea. Lo significativo es que muchos jóvenes, con familia en la RFA, siguieron haciéndose mandar ropa desde allí. Ese irritante deseo de diferenciarse, mediante unos simples pantalones, se transformó en un problema ideológico.

En fin, son detalles pequeños de la vida cotidiana, unos positivos, otros negativos. Pero, observándolos en conjunto, la primera impresión que deja el museo es que la vida en la República Democrática Alemana se asemejaba a la de un país desarrollado, en los años setenta. Era posible educarse, ganarse la vida, formar una familia, ascender en la profesión. Hasta era posible lograr un bienestar económico mayor que el resto (subiendo en el Partido). Y encima existían ventajas escasas en otros sitios: un generoso sistema de servicios sociales que proveía educación y salud gratuitas. Simplificando: en la RDA se podía ser feliz o lo contrario. Lo “contrario” pasaba cuando al ciudadano se le ocurría objetar que fuera normal vivir en una dictadura.

Porque otro logro de la Alemania comunista fue precisamente esa “normalidad” tan rara. Llegó a ser normal que hubiera miles de prisioneros políticos, más de 250.000 en un país de dieciséis millones de habitantes. Fue normal que la policía política, la STASI, tuviera 91.000 funcionarios y —más importante— 170.000 colaboradores soplones encargados de vigilar a sus vecinos.

Fue normal porque la mayoría ciudadana llegó a considerar corriente ser espíados.

Los 180 kilómetros de archivos del Ministerio de Seguridad de la RDA prueban la normalidad de esa vida bajo vigilancia continua. El grueso de ellos son completamente banales. Los espías informaban sobre la vida privada, sin incidentes, de aquellos a los que vigilaban. Aunque esa misma vida normal podía torcerse por un informe anónimo que denunciara una actitud “poco socialista”, lo cierto es que la mayoría de los ciudadanos de Alemania Oriental no fueron denunciados.

La mayoría de los ciudadanos no fueron denunciados, pero fueron vigilados. La mayoría de ellos no fueron asesinados intentando cruzar el muro, pero lo habrían sido si hubieran tratado de escapar. La mayoría de ellos no fueron interrogados en las cárceles secretas, pero podrían haberlo sido si hubieran criticado la escasez de bienes elementales o los privilegios de los jerarcas.

Seguramente esa “normalidad”, sin libertad, es la máxima aspiración de todos los totalitarismos. Algo similar buscaban las dictaduras derechistas que se enseñorearon de Latinoamérica y España, en décadas pasadas.

En la Alemania de hoy, el firme apego al sistema democrático liberal, con todas sus imperfecciones, está ligado al recuerdo y desengaño que dejaron sus dos grandes dictaduras de derecha e izquierda. Creo que en Latinoamérica el prestigio de la democracia liberal todavía cojea porque solo tenemos el recuerdo de las dictaduras de derecha que nos oprimieron. Mientras no sabemos, en carne propia —con la excepción del régimen cubano—, qué habría resultado si alguna de nuestras revoluciones de izquierda hubiese logrado imponer completamente los ideales del comunismo en estos países.

De allí que algo podamos aprender del éxito de este peculiar museo alemán. Su logro radica en demostrarnos que la libertad es el más sutil de los derechos. Conquistarla es muy difícil, perderla puede llegar a ser “normal”. —