

Sociología del atardecer

Pablo Estévez Hernández

En memoria de Nicolás González Lemus, cuya obra y labor docente, de la cual me siento, en parte, heredero, suponen un legado imprescindible y una constante fuente de inspiración.

Así, cuando el sol desciende a la superficie pulida de un agua en calma, [...] el hombre encuentra especialmente, en una breve fantasmagoría, la revelación de las fuerzas opacas, de los vapores y fulguraciones cuyos oscuros conflictos percibiera en el fondo de sí mismo.

Claude Lévi-Strauss. *Tristes trópicos*

I

En la ladera de Tigaiga, subiendo a lo alto de una de las venas montañosas de Tenerife, puedes, en un día despejado, contemplar el sol caer por la tarde sobre La Palma. Una vez arriba se tiene una percepción diferente del cosmos, y creo no exagerar con lo que digo. Una plaza encajonada en la ladera, ya en Icod el Alto, en una zona llamada El Dornajo, hace de balcón improvisado, que según los días parece un precipicio hacia el universo. Una vez, en una noche de tormentas encadenadas que llegaban por el norte a la isla, pude notar los rayos encendiendo grandes acumulaciones de nubes. Los relámpagos parecían estar casi a mi altura, los veías como si auscultaras la atmósfera. Aunque la calle que da al Dornajo tenga luces públicas, por las noches las estrellas se dejan ver como pecas en la piel que nunca has visto. Por eso digo que el cosmos puede sentirse de una manera diferente aquí.

En el atardecer la conexión se agudiza. El espectáculo de colores en la llamada «hora mágica» te hace perder la vista distinguiendo tonalidades. Recuerdo ahora unas historias recogidas por Fernando Sabaté Bel, en las que unos campesinos del sur de la isla cuentan cómo se acomodaban en un sitio para apreciar el atardecer. Uno de ellos le dice al geógrafo:

Es que nos quedábamos cuando estábamos segando el centeno. Yo me quedaba ahí. Y venía a puestas de sol a ver paquí parriba a Las Cañadas, ahí a la montaña de Chasogo de Arriba, que nosotros le decíamos a la montaña esa. Ahí venía yo a puestas de sol pa ver ese silencio que había aquí dentro. Esa tranquilidad¹.

Sabaté comenta que este placer estético, contra lo que se presupone académicamente de productores atados a los ciclos del campo, también se da en la cultura campesina. Pero ahora no me extraña una apreciación así sobre contemplaciones del devenir diario del gran astro. No solo por placer estético, sino porque un fondo ancestral parece guardarse intacto en la relación con el sol, sobre todo al atardecer y al amanecer.

⁽¹⁾ Vicente Delgado Rodríguez, citado en: Sabaté Bel, Fernando (2011). *El país del pargo salado. Naturaleza, Cultura y Territorio en el Sur de Tenerife. (1875-1950)*. Vol. 2. Instituto de Estudios Canarios. La Laguna, p. 37.

II

¿Puedo presuponer que ahora, en nuestras sociedades destradicionalizadas, ese fondo sigue situando nuestra tendencia de ver el sol caer por las tardes? Walter Benjamin decía que el «trato antiguo» con el cosmos se daba a través del éxtasis o la embriaguez, algo que tenía que darse de manera colectiva. Sin embargo, «el peligroso error de los hombres modernos es considerar que esta experiencia es insignificante y evitable, y consignarla al individuo como exaltación en bellas noches estrelladas»². Es en vano que se reniegue de ese trato con el cosmos; la primera gran guerra le da a Benjamin un ejemplo abrumador de la potencia de la naturaleza y la vieja manera que tiene de caer sobre la cabeza de las y los pobres mortales. Como en el film *Doce monos* (Terry Gilliam, 1996), la Primera Guerra Mundial se presenta como un encuentro de biología y maliciosa artificialidad que marca el principio del destronamiento humano hacia su futuro confinado en las entrañas de Gaia, pero también la continuidad comunicativa con el cosmos que había sido denegada:

Esa experiencia se impone una y otra vez, y entonces ni los pueblos ni las generaciones pueden escapar de ella, como resultó terriblemente claro en la última guerra, que fue un intento sin precedentes de nuevo matrimonio con las potencias cósmicas. Multitudes humanas, gases, fuerzas eléctricas fueron lanzadas a un campo abierto, corrientes de alta frecuencia atravesaron el paisaje, nuevas constelaciones se elevaron en el cielo, el espacio aéreo y las profundidades marinas bramaron con hélices y por todas partes se cavaron fosas sacrificiales en la Madre Tierra. Este inmenso cortejo del cosmos se realizó por primera vez a escala planetaria, es decir, en el espíritu de la técnica. Sin embargo, debido a que el lujurioso afán de lucro de la clase dominante pensaba satisfacer su deseo a través de ella, la técnica traicionó al hombre y convirtió el lecho nupcial en un baño de sangre³.

Parece como si la fuerza de este poderoso fragmento de *Calle de dirección única* anteciedera a las preguntas clave de Bruno Latour sobre la crisis ecológica actual⁴, que supera cualquier conflicto bélico. Las dimensiones ecológicas ya estaban en ese reenganche forzoso con el cosmos, o con Gaia. Pero el nuevo matrimonio, o la promesa anillada en la creación de los híbridos modernos (como la guerra bacteriológica), daría pie a un charco de sangre en el «lecho nupcial». Es desde la sensación húmeda, traumática y contaminante de esa sangre desde donde deberíamos pensar el posible reencantamiento.

Pienso en el calor y el sol picón de estos días de verano de 2023, en los que estoy escribiendo estas líneas al refugio de la sombrita, al poco de pasar el solsticio. Pienso que, sin duda alguna, el cambio climático puede ser un nuevo cortejo con el cosmos. Pienso que, tristemente, también tiene por consecuencia un charco de sangre, porque el mismo afán de lucro que aprecia la crítica marxista de Benjamin coincide con la rentabilidad y la negación de un problema con muchas cabezas. En este nuevo escenario, ¿dónde queda la embriaguez colectiva? Cuando veo un grupo de turistas, en algún rincón bonito de mi isla colectivamente mirando el sol, ¿debo recordar ese trato antiguo?

⁽²⁾ Benjamin, Walter (2017). *Mediaciones*. Biblioteca Nueva, Madrid, p. 83.

⁽³⁾ *Ibid*, p. 83-84.

⁽⁴⁾ Su ensayo, «Esperando a Gaia», arranca con estas preguntas: «¿Qué se supone que debemos hacer ante una crisis ecológica que no se parece a ninguna crisis bélica o económica que hayamos conocido y a cuya escala, si bien sin duda es formidable, estamos de algún modo acostumbrados porque su origen es humano, demasiado humano? ¿Qué hacer cuando se nos dice, día tras día y de maneras cada vez más estridentes, que nuestra civilización actual está condenada y que hemos alterado tanto la Tierra misma que no hay forma de que vuelva a ninguno de los diversos estados estacionarios del pasado?». Latour, Bruno (2012) «Esperando a Gaia». *Otra Parte. Revista de Letras y Artes*, nº 26, pp. 67-76.

III

Hace algunos años, mientras daba clases de sociología a un grupo de primero de grado en Turismo, quise hacer una pequeña actividad dedicada a comprender lo que el sociólogo norteamericano Charles Wright Mills llamó la «imaginación sociológica», esa capacidad de poder abstraerse de las rutinas y de nuestra cotidianidad más inmediata para ver lo normal como un fenómeno extraño y así poder comprender la multitud de dimensiones que tiene un evento en nuestra vida social. Anthony Giddens había hecho una famosa reformulación didáctica con su ejemplo del café: piensa en el café de la mañana, en el café en el trabajo, con amistades... y ahora júlate para atrás y míralo como un extraño ritual que se repite. De repente aprecias a ese grupo que imaginas en tu cabeza, palicando y sorbiendo café, como una cultura foránea. ¿Qué diablos hacen? También aprecias cosas que no comprenderías si no forzaras un poco esa imaginación: líneas de fuga salen del café y nos hablan de la economía global, de las mercancías, de campesinos explotados, de la historia de un cultivo, de su uso como droga para un empujón extra en los centros del trabajo moderno... La gente de mi clase tenía que aportar otro ejemplo diferente al de Giddens, y al hacerlo desbordaron de originalidad mis expectativas. Me hablaron de sociologías de sentarse en un banco, de caminar, del amor; sociología de los colegios, de los deportes, del consumo, de escuchar tu canción favorita, de salir a comer; sociología de mirar las estrellas... Recuerdo ahora una en particular: *sociología del amanecer*. La escribió una chica con frases concisas: «El amanecer para muchas personas alrededor de todo el mundo tiene carácter sentimental, relacionan ese primer momento del día con algo especial que los podrá acompañar a lo largo de todo su día». Y concluyó así: «Es un nuevo comienzo».

El ejemplo que eligió la alumna es curioso para mí, pues siempre he pensado que el amanecer guarda una relación especial con la sociología: si de verdad quieres saber cómo funciona una sociedad, entonces debes saber que el mejor momento del día es el amanecer, cuando todo empieza a ponerse en marcha, cuando pillas a la sociedad *in fraganti*, como si ese comenzar a vestirse de cotidianidad te dejara ver las entrañas de la sociedad por un momento. Mi amiga Guacimara Afonso me hizo saber que Hume reflexionaba sobre la vida cotidiana con el ejemplo del sol, al preguntarse: «¿Saldrá el sol mañana?» Guaci me lo explica así: «Es la costumbre del ser humano de no plantearse lo cotidiano. Aceptamos ciertas cosas por costumbre y que no somos capaces de explicar cuál es la causa, de dónde parte nuestra fe de que mañana volverá a salir». Ella lo ve desde una «forma vitalista». Desde mi calle veo encenderse la luz de la panadería bastante temprano, los coches arrancan acallando los pájaros y al rato aparecen los barrenderos despejando las aceras. Al día siguiente ocurre igual: «es un nuevo comienzo». Mi amigo el poeta José Miguel Martín escribió con peso sobre la asunción de todo esto, que arremonta o puede juntar a la sociedad canaria con la luz de la mañana: «Nos dieron por muertas, tantas, tantas veces, que resucitar era la forma de despertar, cada mañana». Pensé luego en el atardecer: ¿es lo mismo el amanecer que el atardecer cuando la luz se parece tanto? Si cuando amanece hay un nuevo comienzo, ¿acaso no es el atardecer un fin que se repite una y otra vez?

IV

¿De qué trata ese fondo antiguo que presumo intacto de alguna manera? ¿Nos puede ayudar con estas preguntas? Sabemos que los grupos indígenas canarios

contaban los años por el sol, que tenían un calendario basado en la estrella de nuestro sistema... y que también le rendían cierto culto. Ibn Jaldún, uno de los pioneros de la sociología –aunque cuesta darle ese reconocimiento cuando el eurocentrismo taponaba tanto el conocimiento– dijo de la gente canaria precolonial que «su culto consistía en el culto al sol naciente»⁵. Con el tiempo, la constatación del sabio tunecino se reafirmó con las noticias de algunos nombres de esos/as indígenas que habitaban las islas: maxos, magos, majios (las almas de las y los muertos que eran como neblinas sobre el mar), al igual que el significativo nombre de «los hijos de Magec», siendo Magec su palabra para sol, que es una deidad: «Los objetos de adoración de aquellos antiguos isleños eran el sol, la luna y las estrellas»⁶. Ver bailar el sol es una costumbre que encuentra una concentración por San Juan y que ya Torriani había observado en los antiguos isleños: «Los bárbaros creían que también bailaba su Dios»⁷. Hay también otra costumbre popular canaria de llamar el atardecer de cierta manera, bastante significativa para lo que tratamos aquí. Sobre este dicho comenta Pablo Quintana que está «vivo todavía en nuestra criolla oralidad común, que llama al sol del atardecer *el sol de los muertos*»⁸.

Pero, ¿acaso no es obvio que hay un corte, un punto de inflexión con respecto a estas veneraciones y conocimientos ancestrales? No es que solo se haya perpetrado una gran guerra de conquista –que fue todo un cortejo entre armas, traiciones, barrancos, coronas, piedras, microbios, señores feudales y caballos–, sino que siglos de modernización ininterrumpida alejan a la población de estas islas del trato antiguo, y, por lo tanto, del éxtasis –de lo *sublime*, en palabras de Latour.

Benjamin mismo escribía poco después sobre la relación del éxtasis con el cosmos de otra manera. Siguiendo su apreciación del desenganche del sujeto moderno de la naturaleza, observará que «nada aburre más al hombre ordinario que el cosmos»⁹. Se da una relación entre «el clima y el tedio», dice. Ese aburrimiento lo traspasa Michael Taussig al seguimiento del clima y el hablar sobre el tiempo en la actualidad. En su libro *Mi museo de la cocaína* se pregunta: «Mientras se calienta el planeta y los trópicos se expanden, ¿no es posible que [...] un nuevo tipo de consciencia corporal sea creada en regiones tropicales y de temperatura elevada, una consciencia que reengancha el cuerpo al cosmos?»¹⁰. La pregunta se convierte en una suerte de prolegómeno para articular una antropología que no reniega de sus estudios clásicos; justamente de sus intentos frustrados de ostentar el poder estándar académico, momentos límite de las etnografías que hablan de experiencias con el calor, el color, la ansiedad, los dibujos, el dolor, las fantasías, las drogas y la escritura en diarios que sonsacan emociones soterradas del trabajo de campo. Y esa antropología –que inevitablemente fracasa– sirve para analizar nuestras sociedades modernas donde, como he podido comprobar alguna vez que otra, se ha dado una regla no escrita consistente en la contención de hablar del clima o «del tiempo», por miedo a caer en un diálogo muerto y aburrido por predeterminación. Ahora debería ser al revés: es crucial decir las palabras más repetidas y obvias: «¡Hace calor!» o «¿Qué tiempo hará estos días?» y agradecer la nueva lluvia. El hombre ordinario, ese tipo ideal benjaminiano (como el «hombre atlántico inteligente» del escritor canario Alonso Quesada y que debe claramente incluir a la mujer ordinaria junto a la atlántica e inteligente), no debe –ni puede– aburrirse hoy día con el cosmos.

¿No está dándose, a su vez, un nuevo neototemismo con la ordenación de las diferencias étnicas, sociales y de género en torno a una naturaleza imbricada

⁽⁵⁾ Citado en: Quintana, Pablo (Africo Amasik) (1985). *El árbol de la nación canaria*. Bencho, Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas de Gran Canaria, p. 33.

⁽⁶⁾ Citado en: *Ibid*, p. 35.

⁽⁷⁾ Citado en Hupalupa (1987). *Magos, maúros, mahoreros o amasikes*. Editado por Hermógenes Afonso de la Cruz, p. 67.

⁽⁸⁾ Quintana Pablo (Africo Amasik) (1985). *El árbol de la nación canaria*. Bencho, Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas de Gran Canaria, p. 33.

⁽⁹⁾ Tomo la cita del *Libro de los Pasajes* (Walter Benjamin) de Bartra, Roger (2004). *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Pre-Textos, Valencia, p. 129.

⁽¹⁰⁾ Taussig, Michael (2004) *My Cocaine Museum*. University of Chicago Press, p. 31.

con las consecuencias de la modernización? Esto es constatable en la técnica como control de la relación entre humanidad y naturaleza, que nos da una nueva cosmogonía: hoy nacemos de un barro machacado sobre la extinción, lo artificial y la transmutación de elementos duramente enriquecidos, que soportan ontologías que crujen entre la alteridad y nuevas analogías y animismos. Taussig, el lector embriagado de Benjamin, nota que con este reencantamiento hay una nueva valorización del sol, como astro que está, sin ser reconocido, en el inicio de las relaciones capitalistas de acumulación¹¹. Así, es una parte sustancial del cosmos que complica también lo que entendemos por consumo. Al final del día nos queda el atardecer, esa reconexión que provoca que turistas y no turistas se coloquen como sujeto colectivo de contemplación. ¿O no es así?

V

Es difícil atribuir al turismo una mirada contemplativa. Yo diría, siguiendo con Benjamin, que se trata de un inconsciente óptico propiciado por la distracción, fomentado por las copias que supuestamente deterioran el aura (pero que generan deseo turístico), por la cadena de montaje y por las multitudes urbanas. Pero también es cierto que una parte de la motivación del turismo tiene que ver con un reenganche con lo auténtico. En ese punto, parece como si el turismo, que es un fenómeno claramente moderno, estuviera orientado a la recuperación de un pasado perdido, de una esencia originaria que está detrás de la postal. Pero también sabemos que su fascinación por lo exótico, por la naturaleza virgen e incontaminada, o por los callejones más sórdidos y pobres, suele dar pie a una escenificación. Y desde luego cumple una función: se permite con ello una conexión y una ética, que posibilita el pago de una contribución moral para seguir en la existencia moderna. En eso estriban las complicaciones para una contemplación colectiva al modo del trato antiguo o ancestral, cuyo intento de imitarlo puede resultar en una *suplantación* de esa posición –lo que llamamos *apropiación* tiene todo que ver con esto–. No obstante, el clima, lo mismo que las bacterias en las estrategias biológicas de la Primera Guerra Mundial, nos arrastra al hibridismo, por mucho que el guión del turismo ponga a cada quien en una casilla: naturaleza aquí, lo humano allá; las tradiciones por ese otro lado, lo moderno acá, lo auténtico a camino de...

El sol es el principio de la economía política del deseo turístico, porque a su vez es el generador de la energía extra que hay que derrochar, el «hecho» básico del cual parte Georges Bataille para repensar la economía como marcada por el exceso y la consumación.

Partiré de un hecho elemental. El organismo vivo, en la situación que determinan los juegos de la energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía de la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema (por ejemplo, de un organismo). Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser absorbido por entero por su crecimiento, hay que perderlo necesariamente, gastarlo¹².

Su estudio comienza con William Blake: «La exuberancia es belleza». La parte maldita es lo sacrificial en una economía dada (o incluso su basura), un aspecto fundamental de ella, una parte que también es sagrada¹³, y que Bataille comien-

⁽¹¹⁾ Taussig, Michael (2020). *Mastery of Non-Mastery in the Age of Meltdown*. University of Chicago, p. 54.

⁽¹²⁾ Bataille, Georges (1987). *La parte maldita*. Icaria, Barcelona, p. 57.

⁽¹³⁾ Sagrado y sacrificio comparten la misma raíz latina, viniendo del mismo sentido: *sacer*.

za a tratar con una cultura misteriosamente devota del sol y que convierte esa parte maldita en cuerpos preparados para el sacrificio. *El sol da, pero no recibe* es el *motto* de Bataille, pero es curioso que su ejemplo clave, el de la civilización azteca y sus sacrificios al sol, encuentre otra interpretación que discrepa de interpretar los sacrificios como modo de consumir un excedente y que entienda que la cosmogonía azteca está marcada por los temores al desgaste cósmico, por el conocimiento previo de las grandes catástrofes. Para el antropólogo Christian Duverger, el ejemplo azteca como prototipo de la sociedad de consumo no se sostiene porque no contempla los aspectos entrópicos más complejos del conocimiento azteca. Resumiendo bastante sus ideas: la cosmología mexicana se basa en buena medida en el sol como consumidor y depredador, que exige justamente una contrapartida, y esto puede verse enmarcado en un temor constante a un cosmos en pleno desgaste, es decir, ya fundado prematuramente en la entropía; una pérdida de energía que por lo tanto funda una sociedad basada en su control. Duverger dice: «su comportamiento económico [de los aztecas] no puede determinarse por la inexorable necesidad de despilfarrar los excedentes energéticos»¹⁴. Para este autor, la trama sacrificial implica no la apertura de una olla a presión para dejar salir el trillado excedente, como pensaba Bataille, sino el ajuste de las fuerzas energéticas con delicados equilibrios. El mejor paralelismo entre los procesos de sacrificio humano del mundo azteca, por incisión del pecho y extracción del corazón, no lo encuentra en la ostentación consumista, sino en la misma cultura náhuatl del maguey:

En México, al menos desde hace dos milenios, el maguey se utiliza principalmente por su savia, de la que se produce el pulque *octli* de los aztecas. La planta florece una sola vez en su vida; es entonces cuando hay que cortar el corazón del agave, en la base de la inflorescencia que eleva su asta hacia el cielo; durante cerca de seis meses, el maguey va a dar cotidianamente docenas de litros de un jugo azucarado o aguamiel (*mecutli*) que, por fermentación, se carga de alcohol y se convierte en pulque [...] el maguey muere después de su fabuloso ascenso de savia. ¡Y muere aun si no se le practica la incisión! Dicho de otra manera, un maguey no explotado muere [...] Por lo tanto, hay que sacrificar al maguey [...] Así procede el sacrificio humano que libera la sangre preciosa que bebe el Señor de la Tierra¹⁵.

⁽¹⁴⁾ Duverger, Christian (1983). *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. Fondo de Cultura Económica, México D.F, p. 209.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, pp. 193-194.

VI

¿No es curioso que los ejemplos de Bataille sean tan rebuscados para explicar el gasto improductivo como principio de la economía política? ¿Acaso no es como si se estuviera desafiando a sí mismo como pensador? La economía azteca o la industrialización de la URSS, que también analiza, parecen ejemplos al límite, tan precarios para asentar el principio de la *dépense* como las evaluaciones pre-materialistas del ejemplo de consumación ostentosa del *potlactht*. ¿No era más sencillo conectar el principio con la cultura económica que parece asumirlo sin cortapisas? Esto es, el modelo del gasto improductivo es sencillamente la sociedad de consumo capitalista, y la versión avanzada de ese modelo es el turismo.

¿Pero no es cierto también que la economía de consumo, representada por el turismo como ejemplo *par excellence* del gasto improductivo, se ve orientada al sol como fuerza cósmica en desgaste? ¿No hay un turismo cada vez más cons-

ciente de esto, de que no hay un verdadero excedente de energía que gastar, incluso más allá del llamado turismo ético? Lo que quiero decir es que ni siquiera el modelo basado en la cultura de consumo turista sobrepasa la percepción del desgaste cósmico. En el cálculo que ofrece Oliver Morton en su libro *Comerse el sol*, si el planeta entero llegara a tener los modos de vida consumistas norteamericanos, se alcanzarían los cien terawatts, el doble de la potencia de las placas tectónicas en la tierra¹⁶. Ciertamente, la energía del sol es insuperable frente a los trece terrawatts que actualmente requerimos como especie «hiperdesarrollada», pero el solo hecho de estar potencialmente cerca de la geología y la biosfera en estas cifras no permite una percepción o una cosmología que nos facilite derrochar más y desarrollar mecanismos para la consumación; tan sólo es factible si quitamos la ética, aceptamos la catástrofe y asumimos las desigualdades. El turismo actual no se contenta con una fantasía ilimitada de recursos infinitos; y si hubo un momento en que lo hizo no era más que eso, una fantasía de plenitud. Y así, «en la actualidad, el crecimiento del turismo se basa en la preocupación por el crecimiento del turismo. ¿Cómo funciona esta recursiva obra maestra de la ingeniería socioeconómica?»¹⁷. Creo que podemos decir dos cosas. Primero: la moralidad que Dean MacCannell va a analizar para abordar la paradoja nos sitúa, tanto a turistas como a no turistas, ante la evidencia de un planeta frágil y afectado por nuestras acciones. En segundo lugar, esta moralidad forma un paralelo extraño entre las economías de gasto azteca y turista, por el cual el desgaste cósmico sombrea como una posibilidad que, en la misma línea de la crítica de Duverger, plantea una dialéctica más compleja con respecto al sacrificio. En Canarias se ha recogido que ciertos «sacerdotes» de las culturas indígenas precoloniales buscaban el sol de manera diaria, en ceremonias que incluían tambores, flautas y flores, pero también hay algo más:

Hemos recogido tradiciones que nos hacen creer que en época remota también sacrificaron víctimas humanas. Afirman que en el momento de salir el sol en cierto día del año, arrojaban un niño vivo al mar por la punta de La Rasca, disputándose las madres el honor de tal ofrenda¹⁸.

Tan solo queda preguntar qué o quién es (o sospechan que es) la gente que ha de ser inmolada en la economía capitalista del turismo actual, con la función de mantener los delicados equilibrios de energía con su sacrificio.

VII

Me parece que esa lógica del sacrificio está en el inconsciente de todo turista. Pienso aquí en algunas ficciones donde turistas se encuentran ante poblaciones locales que amenazan con destruirles. Las más de las veces, estas comunidades receptoras son todavía vistas como primitivas, o son sujetos infantiles sin ningún control adulto, ninguno de los cuales puede ocupar la movilidad y la subjetividad turista, no entrando por tanto en la dimensión sacrificial de la economía del desgaste cósmico, sino siendo los verdugos... Estas ficciones parecen plantear que si alguien tiene que morir por el desequilibrio creado, por la destrucción de ecosistemas y la pérdida de tradiciones locales, son los sujetos modernos (a veces el rol de turista se intercambia significativamente con el del antropólogo/a). Algunos ejemplos serían películas como *¿Quién puede matar a un niño?* (1976), *Holocausto caníbal* (1980), *Los chicos del maíz* (1984) o *Midsommar* (2018).

⁽¹⁶⁾ Véase la referencia en: Latour, Bruno (2012). «Esperando a Gaia». *Otra Parte. Revista de Letras y Artes*, nº 26, p. 68.

⁽¹⁷⁾ MacCannell, Dean (2012). «La moralidad y la ética en el campo subjetivo del turismo». *FLUOR*, nº 03, p. 24.

⁽¹⁸⁾ Juan Bethencourt Alfonso, citado en Amasik (1985) «¿Cuándo llegaron a Canarias los deslenguados?» *ROA Revista del Oeste de África*. 3-7, Agosto-Diciembre, p. 128. Para mayor contextualización de la tradición oral sobre este ritual véase: Mederos Martín, Alfredo (2011). «Sacrificios de niños y sustitutorios de oviápridos al dios Sol šmš en el litoral atlántico norteafricano». *Brysa. Arte, cultura e archeología del Mediterráneo púnico*, pp. 79-127.

Podríamos incluir también *De repente, el último verano* (Mankiewicz, 1959), que ofrece la interpretación más complicada.

En el film, basado en la obra de teatro de Tennessee Williams, el joven Sebastian sustituye a su madre por su prima Catherine como acompañante y cebo sexual de sus viajes turísticos. En un pueblo llamado Cabeza de Lobo, el último verano, Sebastian muere en extrañas circunstancias. Tras pasar un tiempo, ya de vuelta en Nueva Orleans, su traumada y amnésica prima, a la que pretenden lobotomizar, se convierte en la pieza clave para desentrañar las causas de la muerte de Sebastian. El final del film desvela el terror común a todos los anteriormente nombrados: en un acto de violencia caníbal, Sebastian es devorado por una turba de jóvenes nativos que parecen sacrificarlo a un sol tórrido, siempre presente como «ojo de Dios». Conviene leer la descripción del film que hace mi colega José Díaz Cuyás, donde concluye: «la historia atenta de manera tan violenta contra el propio principio de verosimilitud que toda su estructura narrativa se supedita a un recurso básico: el trauma»¹⁹. Pero ¿y si el trauma obstaculiza llegar a más capas veladas sobre la verdad del suceso acontecido bajo el sol ardiente? Las confusas coordenadas geográficas del enclave en la película nos pueden dar más pistas. Díaz Cuyás dice que el lugar no puede ser otro sino España, aunque en el marco temporal en el que se desarrolla el film y la obra de teatro el país se encuentra en plena guerra civil. «La escena [final] fue, de hecho, rodada en Costa Brava y, por sorprendente que resulte, los jóvenes que participaban en aquella bacanal caníbal eran, en la ficción y en la realidad, naturales del país»²⁰. ¿Podemos entonces sostener que Williams consideraba plausibles unos comportamientos caníbales secretos en España a finales de la década del treinta, o hay algo más? La disonancia con la realidad geocultural, junto con la supeditación al trauma, quizá nos hace ver ficciones dentro de ficciones, como si fueran *matrioskas*.

⁽¹⁹⁾ Díaz Cuyás, José (2022). «Arte, consumo y transgresión caníbal». En: José Díaz Cuyás (Ed.) *Encuentros salvajes: arte, consumo y turismo caníbal*. Concreta, Valencia, p. 200.

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, p. 200.



Fotograma de la escena final de *De repente, el último verano*, llegando a las ruinas que parecen un templo devoto del sacrificio.

Me aventuro a especular con la idea de que el trágico final «caníbal» sigue ocultando algo más sobre la inconsciencia culpable de Sebastian y su prima. En este sentido, es por la interpelación ruidosa de un pueblo pobre y hambriento por lo que cobran consciencia de su dimensión sacrificial, de que son la parte maldita de una economía que debe compensar el balance de energías (¿no son las ruinas en lo alto de la colina donde ocurre la escena final más un santuario para el sacrificio que un escenario caníbal?), pero esa ejecución solo es una fantasía que encubre el resto de relaciones de la película: las relaciones maternas, las

relaciones geopolíticas, las relaciones monetarias, las relaciones turísticas... Dígámoslo claro: en España hace bastante tiempo que no hay caníbales (¡y Williams claramente lo sabía!), lo que sí existe es mala conciencia, posiblemente provocando problemas cardíacos, como a Sebastian. Esta parece ser la parte que no está dispuesta a asumir Catherine, el origen de su bloqueo al no soportar el rostro de Dios: que se traduce en su proyección fantasiosa de caníbales restaurando el orden cósmico, algo que no ha pasado con el turismo, que brinda desequilibrios y ecocidios en tierras secadas por la industria. Así, los «parajes de desolación» que Sebastian ve en Galápagos²¹ se pueden poner en paralelo, sin ser exactamente los mismos, con los parajes del turismo y sus ruinas, el encuentro de nuevo con el rostro del Dios-Sol.

⁽²¹⁾ *Ibid*, p. 208.

VIII

Taussig dice que Nietzsche usa la palabra germana *untergang* para explicar cómo Zaratustra, asimilándose con el sol, describe su descenso en el firmamento: «tal como tú, yo debo bajar». Pero Taussig nota que *untergang* también es sinónimo de perecer; y con esto se inquieta, al notar que el simple evento del atardecer cada día tiene una intimación con la muerte: todos los días tenemos que enfrentarnos con esto²². Sin embargo, el sol de los muertos ya expresa, en un mismo decir, la contradicción día/noche y muerte/vida a la que apunta Nietzsche. No hay rodeos aquí, ni ambigüedad del lenguaje en este fondo canario. Está claro que esta precisión está implícita en la psique de un pueblo denominado «los hijos de Magec»—este conocimiento profundo que difícilmente abandona al cuerpo isleño actual—. Pero una cosa que lo bloquea para acceder al trato antiguo es, sin duda para mí, la fantasía del sacrificio, la necesidad de fantasear con el sacrificio sin que llegue a consumarse, lo cual ha provocado un desorden económico singular. (¿No es esta una posible razón por la cual el mismísimo Bataille estaba obsesionado con el sacrificio humano, llegando al intento de realizar uno con su sociedad secreta *Acéphale*?). Lo que queda desordenado son las ofrendas y los sacrificios, que deben fluir de la parte maldita al territorio que debe proveer a cambio de la entrega. Pero ese cuadro no se da. La escritora canaria Andrea Abreu entendió justamente que esa confusión permite que el elemento sacrificial sea ahora el propio territorio, algo que nunca se ha dado en ninguna otra cultura, salvo la turística: «vamos a realizar del todo nuestro propio sacrificio absurdo: escachar por completo nuestro litoral, para descubrir, cuando ya no quede sino naturaleza muerta y domesticada, el misterio de nuestro dios todopoderoso, El Turismo»²³.

⁽²²⁾ Taussig, Michael (2020). *Mastery of Non-Mastery in the Age of Meltdown*. University of Chicago, p. 23.

Cabe entonces preguntar cómo replantear el cortejo minimizando la violencia, sin que acabe en un charco de sangre, que es desde donde pisamos, con urgencia, pensando en todo esto: turismo, clima, desigualdades, ecocidios... Creo que ese reenganche, ese inconsciente corporal del que habla Taussig, es posible, pero que a veces es más inconsciente de lo que pudiera parecer. Incluso está en acciones que aparentan no estar hechas por nosotras mismas. Permítanme uno de mis ejemplos preferidos.

⁽²³⁾ Abreu, Andrea (2021) «Nuestro dios todopoderoso, El Turismo». En: <https://blogs.publico.es/dominiopublico/39523/nuestro-dios-todopoderoso-el-turismo/>.

IX

Cuenta el gran escritor canario Alonso Quesada que hay un verso suyo, de su poema máspreciado, «Oración vespéral», que parece como escrito «por otro». Sin duda es muy inquietante preguntarse por ese *des-reconocimiento*. (¿Podemos imaginarlo con algún recuerdo propio de ver algo que hicimos sin consciencia?). El poema comienza hablando del color de la tarde, diciendo que es el color «de la infancia de mi ensueño». Mejor será leerlo completo:

La tarde muere, y tiene
 todo el dulce color de mi recuerdo...
 Porque cuente la historia de mi vida
 que muera así la tarde se ha dispuesto.
 El lejano sonido de una esquila
 pone en la brisa un pastoril comentario
 que al perderse al través del cielo malva
 hace brotar la rosa de un lucero.
 El niño corazón tiembla y solloza:
 tiene miedo de amar; pero es un miedo
 que le gusta tener cuando la vida
 es infantil, como esta tarde el cielo.
 El pobre corazón tiembla, y parece
 que busca otro rincón dentro del pecho,
 otro rincón más hondo en que ocultarse
 por temor de saber un cuento nuevo...
 La tarde entera tiene
 el color de la infancia de mi ensueño:
 hay una golondrina misteriosa
 que ha detenido en el azul su vuelo...
 ¡Yo pongo mi ilusión sobre sus alas,
 y la quietud del lírico momento
 se diluye en el oro más lejano
que no acabó de hilar el sol que ha muerto!...
 Mi vida toda tiene
 la suavidad divina de un secreto:
 ¡Parece que me dicen al oído,
 con todo el corazón, que estoy viviendo!

En una carta de 1914, escribe así sobre ese poema:

La «Oración vespéral» es mi mayor amor, y el mayor amor de Tomás Morales. Fueron los primeros versos serios que escribí. [...] Hay un verso... *que no acabó de hilar el sol que ha muerto*, que aunque es mío me parece de otro, y que no cambiaría por el resto del libro. Y todo fue poco a poco saliendo a medida que el sol se apagaba. ¿No es verdad que tiene la dorada lentitud de un crepúsculo canario?²⁴

⁽²⁴⁾ Citado en: Quesada, Alonso (1985). *República bananera*. Benchoño, Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas, p. 015.

En su presentación del libro *República bananera*, de Quesada, Pablo Quintana (Africo Amasik) no duda en vincular el poema («de sus primeros y mágicos poemas», dice) con la imagen del sol de los muertos popular en Canarias, diciendo

que «estas palabras son el recuerdo asumido de una herencia profunda»²⁵. Tampoco deja pasar que las aves aparecen también en el prelude sobre los orígenes del pueblo canario precolonial. Cabe apuntar que la golondrina, el pájaro que nombra Quesada, también llamada aquí andoriña, es uno de los pájaros más influyentes en el cosmos del campo canario, aberruntando todo tipo de tiempos y destinos dependiendo de su vuelo y altura.

Es curioso para mí ver cómo estas ideas que estoy leyendo como nuevas en Bataille y Taussig, sobre el atardecer o el exceso que da el sol sin recibir, estuvieran ya presentes en lo que en Canarias se llama ver *bailar del sol*. Esa intimidad con la muerte la considero ahora como una contradicción necesaria entre el materialismo y el misticismo ancestral del sol, quizá tal como Benjamin veía la lectura a contrapelo de la historia, partiendo del autómatas que es guiado por el jorobado experto en ajedrez.

¿Cómo podría hacer útil esta deliberación, entre la máquina marxista y el misticismo del sol de los muertos, para una nueva antropología canaria? Tanto Quintana como Taussig parecen estar diciéndonos que fenómenos como el atardecer y el amanecer son los que debe discutir y analizar la antropología y la sociología de ahora. No es tampoco de extrañar, entonces, que Claude Lévi-Strauss, el mayor referente de la antropología estructural de mediados del siglo pasado, comprendiera que si fuera capaz de describir la puesta de sol podría hacer etnografía efectivamente²⁶. Y me parece que ese antropólogo sin escuela que es Taussig, casi sin quererlo, crea un procedimiento para lograrlo en dos pasos. Primero hay que acercarse a la percepción del atardecer como una reconexión con la naturaleza consciente de que ha sido suprimida, dejando al cuerpo libre con su expansión al campo por la vía de los colores (básicamente, esto parece ser lo que aquí llamamos ver bailar el sol). Segundo, ya este inconsciente corporal, que se adelanta al medio antes que la consciencia misma, se convierte en una herramienta antropológica clave para soportar la catástrofe y todo lo que se desmorona con el cambio climático.

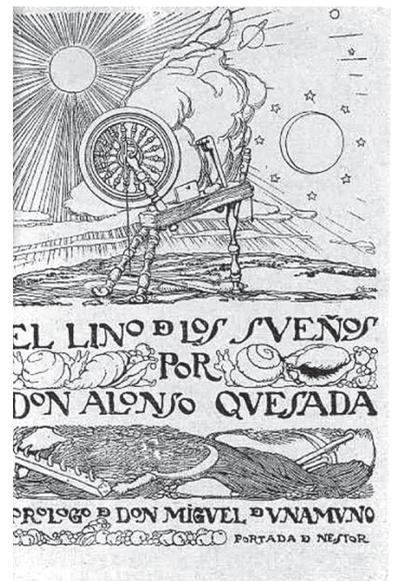
X

En este punto está la complicación de una sociología todavía posible y deseable cuando el mundo entra, como una nave, en la nebulosa de la anomia; cuando todo se detiene y muere; cuando la sociedad es al mismo tiempo su pasado y la catástrofe de su futuro; cuando se encuentra en un *impasse* que replantea el sacrificio; en un momento atemporal que se abre con el inconsciente, donde algo que te posee, que te hace parecer otro u otra, te enseña a contemplar el sol, sin *terminar de hilar la muerte* de aquella gente, que puede ser nuestra gente, y su cosmología. Yo creo que ese mundo tiene, todavía, mucho que enseñarnos. El investigador Hupalupa recogió hace años el testimonio de una gomera llamada Antonia Díaz Armas, cuyas palabras resuenan con el principio de Bataille sobre el no intercambio solar, pero que descubre una dimensión sacrificial en la teoría batalliana, no ya de enviar al sol lo que sobra, la basura (algo que es imposible), sino dirigir hacia al astro el secreto, el conocimiento negativo que no puede ser articulado: «Si tienes una pena o tienes cualquier secreto, no se lo cuente Vd. a ningún amigo, ni a ninguna iglesia: cuénteselo al Sol, que el Sol no habla. El Sol es precioso, el Sol es muy bonito. ¡Yo le confieso más al Sol que a Vd.!²⁷»

Ya se conocía, posiblemente desde tiempos inmemoriales, una forma de hacer *sociología del atardecer*.

⁽²⁵⁾ Quintana, Pablo (Africo Amasik). *Introducción a Quesada, Alonso* (1985), p. 015.

⁽²⁶⁾ Lévi-Strauss, Claude (1970). *Tristes trópicos*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, pp. 49-56. Véase también Taussig (2020), p. 87.



Portada de *El lino de los sueños*, de Alonso Quesada, por Néstor Martín-Fernández de la Torre, donde se aprecia el sol y una imagen evocativa del cosmos.

⁽²⁷⁾ Citado en Hupalupa (1987). *Magos, maúros, mahoreros o amasikes*. Editado por Hermógenes Afonso de la Cruz, p. 76.