



Acta Poética

ISSN: 0185-3082

actapoet@unam.mx

Instituto de Investigaciones Filológicas

México

Santoveña Rodríguez, Marianela
La ética imposible de J. M. Coetzee
Acta Poética, vol. 30, núm. 2, 2009, pp. 215-231
Instituto de Investigaciones Filológicas
Distrito federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=358045935011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La ética imposible de J. M. Coetzee

Marianela Santoveña Rodríguez

Toda ética parte del hecho social y busca un orden social cuyos medios o fines pueden ser abarcados bajo ideas como la justicia, la libertad, el amor, la creación, etcétera. Sin embargo, en *Vida y época de Michael K*, el novelista sudafricano J.M. Coetzee propone una reflexión ética valiente y paradójica, que parte del aislamiento y de la falta de cualquier categoría paralela o siquiera parecida a la del sujeto occidental. No se trata de una ética de la liviandad, sino de la ética de la pérdida, la automarginación y la autoexclusión. No se trata de ganar el bien, ni el reino de los cielos, ni la justicia, sino de enfrentarse a la singularidad sin sentir la tentación de superarla o destruirla.

PALABRAS CLAVE: Coetzee, ética, singularidad.

Ethics assumes the social sphere as a fact, and pursues a social order in which the means or the ends may be summarized under the ideas of justice, freedom, love, creation, etc. Nonetheless, in *Life and Times of Michael K*, South African writer J.M. Coetzee poses an ethic meditation both bold and paradoxical insofar as it is based on isolation and the lack of any category that resembles that of the Western subject. It is not an ethics of lightness, but rather an ethics of loss, of deliberate destitution. This ethics is not about the Good or the Kingdom of Heaven, nor about justice; but rather about encountering singularity and not being tempted to overpower it.

KEY WORDS: Coetzee, ethics, singularity.

Fecha de recepción: 7 de abril de 2010
Fecha de aceptación: 5 de junio de 2010

Marianela Santoveña Rodríguez
Universidad Nacional Autónoma de México

La ética imposible de J. M. Coetzee

Para Luis e Irene

*He will do all that for him when his time comes.
It will be little enough, less than little: nothing.¹*

J. M. COETZEE

En la página 148 del libro, él escribe: “Me pregunto: ¿Qué soy yo para este hombre? Me pregunto: ¿Por qué le importa a este hombre si vivo o muero?”² En la página 149 del libro, él escribe: “La respuesta es: porque quiero saber tu historia”.³

Quien pregunta es Michael K, o Michaels, como lo llama el médico del campo de prisioneros, que es quien responde. El libro es *Vida y época de Michael K*. John Maxwell Coetzee escribe. Yo

¹ “Hará todo esto por él cuando llegue su hora. Será poca cosa, menos aún: nada” (Coetzee, *Desgracia*, 220). Todas las ediciones citadas se indican en la bibliografía. Las traducciones son mías, aunque existen versiones en español, también indicadas en la bibliografía.

² “I ask myself: What am I to this man? I ask myself: What is it to this man if I live or die?” (Coetzee, *Life and Times of Michael K*, 148).

³ “The answer is: Because I want to know your story” (149).

leo, y no puedo decir que encuentre la historia que el médico busca. Y, sin embargo, ya desde el título, ha sido prometida. “Vida y época” prefigura una biografía inscrita en la Historia (con mayúscula). Hay vidas y épocas de Gengis Khan, de Pedro el Grande, de Napoleón. Michael K debiera ser por lo tanto un héroe o, cuando menos un combatiente en la Sudáfrica de los años setenta u ochenta, un baluarte de una nación turbada. Pero no hay página en la que él escriba una fecha, en la que él escriba, por ejemplo, la palabra *apartheid*. Quizás la mayúscula sea una exageración. Una historia simple, con minúscula, un relato de los andares y los tiempos de Michaels nos lo presentaría, entonces, como un testigo de la guerra, un hombre que ilumina con su experiencia el lado oscuro del Hombre (con mayúscula) para provecho e instrucción de su especie. Pero no hay página en la que él escriba algo parecido a una moraleja. ¿Podría tratarse, pues, de un paria? ¿Podría ser K un olvidado de la tierra, un vencido, un hombrecito (con minúscula), cuyo paso por este mundo haya de plasmarse en una alegoría, para hacerlo entrar al fin, reivindicado por la justicia, en el curso de esa misma Historia (aquí, otra vez, con mayúscula) ahora ya transfigurada? Y no. Porque no hay página en la que el mundo de K, que es pasmosamente ingenuo, inmediato, se preste a la figuración. Aunque lo cierto es que cualquiera de todas estas historias —mayúsculas o minúsculas— le vendría bien al médico del campo, porque, así, su misteriosa obsesión por Michaels devendría denuncia, o enseñanza para el progreso, o restitución de una falta. En cualquier caso, su relación quedaría saldada: él habría hecho de Michaels un hombre en la historia.⁴ Pero yo leo, y releo, y no puedo decir que encuentre esa historia que el médico busca.

⁴ Las éticas modernas albergan la noción de historia como contexto. Las muy distintas formas del progreso en Kant o Hegel, por ejemplo, dejan

Pese a todo, él escribe. J. M. Coetzee escribe *Vida y época de Michael K*. El campo de prisioneros donde tiene lugar el encuentro entre el médico y Michaels está situado en el hipódromo de Kenilworth, Ciudad del Cabo, Sudáfrica. Es el mismo hipódromo que se anuncia hoy en las páginas de turismo del gobierno sudafricano. Antes de llegar a él, K se ha topado con tanques, soldados, civiles armados, civiles en otros campos. Michaels sí está en Sudáfrica. Michaels sí está en la guerra. Michaels sí vive y se desliza por entre los accidentes de esa geografía y de sus gentes. Pero Michael K no es un héroe, ni un testigo ejemplar, ni un paria. En todo caso, un enigma. Porque lo vemos y, no obstante, permanece en la oscuridad. Porque no nos regala ni una pista para saber dónde colocarlo en el campo de la experiencia. Y porque la novela misma en la que cobra vida rehuye la historia.

Sudafricano y blanco, formado en Ciudad del Cabo, Londres y Texas, opositor indiscutible del *apartheid*, pero renuente al realismo del Movimiento por la Conciencia Negra y de la campaña por la cultura popular, e igualmente elusivo a la dispersión del postestructuralismo, Coetzee ha dicho alguna vez: “En tiempos de intensa presión ideológica como el presente, cuando el espacio en que la novela y la historia coexisten normalmente como dos vacas en el mismo pastizal, cada una dedicada a lo suyo, se ve reducido a casi nada, la novela, me parece, tiene sólo dos opciones: la suplementariedad o la rivalidad” (*apud* Atwell, “The problem of History”, 586). Coetzee ha elegido la segunda opción. Cuando escribe, él es rival de la historia. La suya no es una novela

ver que a la reflexión sobre acciones y decisiones subyace una suerte de “cambio de rumbo” de la historia. Incluso Nietzsche, con su audaz denuncia de Occidente, o el mismo Walter Benjamin, que hace una feroz crítica al historicismo de su época, no dejan de creer en un golpe de veleta cuyo contexto sigue siendo una historia, o cuya historia sigue siendo un contexto, aun cuando se deslice por nuevos rumbos.

que opere en términos de los procedimientos de la historia, y que resulte en conclusiones por ella calificables [...] [sino] una novela preparada para acontecer fuera de los términos del conflicto de clases, del conflicto de razas, del conflicto de género, o de cualquiera otra de las oposiciones sobre las que se erigen la historia y las disciplinas historiográficas (Atwell, “The Problema of History”, 586).⁵

Él escribe. Pero su escritura no puede fundirse (*merge*), por principio, con nada.⁶

Bajo la forma de una carta que el médico dirige a Michaels, John Maxwell Coetzee escribe:

Quiero saber cómo fue que tú, precisamente tú, te viste envuelto en una guerra, una guerra en la que no vienes a cuento. No eres un soldado, Michaels, eres una figura grotesca, un payaso,

⁵“‘In times of intense ideological pressure like the present, when the space in which the novel and history normally coexist like two cows on the same pasture, each minding its own business, is squeezed to almost nothing, the novel, it seems to me, has only two options: supplementarity or rivalry [...]’ A relation of rivalry, the position Coetzee is defining for himself, would lead to ‘a novel that operates in terms of its own procedures and issues in its own conclusions, not one that operates in terms of the procedures of history and eventuates in conclusions that are checkable by history [...] a novel that is prepared to work itself outside the terms of class conflict, race conflict, gender conflict or any of the other oppositions out of which history and the historical disciplines erect themselves’”. El artículo de Attwell brinda un excelente panorama del contexto histórico y académico de la obra de Coetzee.

⁶ Podría decirse que Michael K no es un sujeto precisamente porque no está sujeto a la historia. Se encuentra fuera de las condiciones de posibilidad de una ética entendida en el sentido tradicional —su existencia no parte del hecho social, ni siquiera de una concepción socializada del tiempo—, y tampoco obedece a las oposiciones que guían o alimentan el decurso histórico. Exterior por definición, su existencia no puede ser “ingerida” por la historia, no importa si ésta adopta figuras omniabarcantes como la de la Crítica, el Espíritu, la Interpretación o la Redención.

un monigote [...] Eres como un insecto palo, Michaels, cuya única defensa frente a un universo de depredadores es su extraña forma. Eres como un insecto palo que ha aterrizado, Dios sabe cómo, en medio de un gran páramo de concreto, amplio, llano, desnudo. Alzas tus patas como varas, lentas y frágiles, una a una, avanzas palmo a palmo buscando algo con qué fundirte, pero no hay nada.⁷

Solemos pasarlos por alto, pero hay grandes reinos de la existencia que escapan a la historia. Y, sin embargo, ¿podría un hombre pasar inadvertido en ellos? ¿Podría un hombre, en tanto hombre, respirar su aire, avenirse a sus texturas, mirar desde su paisaje? ¿O tendría acaso que renunciar a su filiación? Y si renunciara, ¿en qué se convertiría? ¿Sería mudo, como la naturaleza?

Porque es la historia la que nos salva de la naturaleza. ¿No es así? Es la historia la que nos salva del mutismo, de la muerte inadvertida, de la estupidez de lo inanimado. Si nuestro reino no es el del líquen, el de la ballena, el del león, si tampoco es el de la tierra roja ni el de la tierra oscura, ni el de la nieve, es porque nos hemos reconocido los unos a los otros como los únicos capaces de dar forma a los momentos singulares, inconexos de la naturaleza, de darles permanencia en tanto reflejo nuestro. Es eso lo que hace el esclavo hegeliano: niega la naturaleza, la trabaja, se hace su señor. Y el señor, que ha negado la cualidad natural del siervo, reconoce en éste su verdad. La historia comienza ahí, en el reino del hombre. Y la alteridad —que había permanecido constante

⁷ “I want to know how it happened that you of all people have joined in a war, a war in which you have no place. You are no soldier, Michaels, you are a figure of fun, a clown, a wooden man. [...] You are like a stick insect, Michaels, whose sole defence against a universe of predators is its bizarre shape. You are like a stick insect that has landed, God knows how, in the middle of a great wide flat bare concrete plain. You raise your slow fragile stick-legs one at a time, you inch about looking for something to merge with, and there is nothing” (Coetzee, *Life and Times*, 149).

bajo la figura de la naturaleza, o de lo que el discurso hegeliano llama la vida subsistente— deviene transformación histórica.⁸

El reino del hombre nace, y después, abarca. Lo difícil es quedar fuera. Michaels lo sabe. Sabe que

ahora tienen campos para los niños cuyos padres huyen, campos para los que patalean y echan espuma por la boca, campos para los de cabeza grande, para los de cabeza pequeña, campos para los que no parecen tener un medio de sustento, campos para los desplazados de las tierras, campos para los que se encuentran viviendo en las cloacas, campos para las chicas de la calle, campos para

⁸ Se trata, por supuesto, de la dialéctica del amo y el esclavo, del enfrentamiento a muerte entre dos autoconciencias. En él, la autoconciencia que no sólo tiende a la muerte del hacer del otro, sino que hace por sí misma, se eleva por encima de la vida y deja en claro su negación de la misma. Es ésta la autoconciencia que arriesga la vida y que pasa a ocupar, así, el lugar del señorío, por encima de esa otra autoconciencia que no osó abandonar la vida y, claro está, por encima de la vida misma. El hacer del señor se convierte en puro goce, es decir, en pura negación de la naturaleza. Mientras tanto, el siervo permanece inmerso o atrapado en esa naturaleza que el señor niega y goza. Este siervo, que depende de la vida, no deja de ser, sin embargo, una autoconciencia. Resulta entonces que, en tanto la naturaleza mantiene cautivo al siervo, éste la transforma y le niega su independencia. Sucede así que una negación abstracta (la del señor) adquiere realidad por medio del trabajo. El esclavo ha negado a la naturaleza, pero al hacerlo ha experimentado el temor o la angustia ante la muerte —“señor absoluto”, dice Hegel—. En el temor, la autoconciencia esclava ha experimentado la disolución universal y en el servir la lleva a cabo en forma real, o sea, supera singularidades. En otras palabras, el esclavo da forma a los momentos singulares y, en este sentido, les da permanencia, los hace reflejo de la autoconciencia. En este punto hallamos dos sucesos paralelos fundamentales: el señor ha reconocido al siervo como su verdad y, por ello, se ha reconocido a sí mismo como siervo; al mismo tiempo, el trabajo ha permitido al siervo reconocer su señoría como propio y no en la figura del señor: el reconocimiento como tal se ha producido. El reconocimiento de las autoconciencias abre el terreno de la Razón, que es el terreno social e histórico. *Cfr.* Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 115 ss., e Hyppolite, *Génesis y estructura*, 160 ss.

los que no pueden sumar dos más dos, campos para quienes olvidaron sus documentos en casa, campos para los que viven en las montañas y dinamitan puentes por la noche.⁹

En el campo de Kenilworth, el cuerpo de Michaels obsesiona al médico. Y la obsesión nace precisamente de la negativa de ese cuerpo a devenir transformación histórica. En la página 12 del libro, K se acurruca como un ratón; en la página 30, K se atraganta como un perro culpable; en la página 39, roe como un conejo; en la página 66, K amanece convertido —en su mente— en una termita;¹⁰ en la página 83, se descubre como una hormiga que no encuentra su hogar; en la página 84, permanece quieto como la tierra, mientras la vida pasa literalmente encima de él. En la página 133, Michaels obedece a los guardias del campo y salta. En la página 145, obedece y canta. Y, sin embargo, ese cuerpo no se funde. Obedece, pero no adquiere forma humana. Es casi salvaje, casi perro, casi cosa. Obedece, pero no cede. Permanece ahí, oculto a plena vista. Y su enigma es, a la vez, una horrible sospecha: tal vez no hemos nacido hombres. Tal vez hemos *cedido* a ser hombres. Y sólo en una suerte de nostalgia, hemos tratado de recuperar la alteridad, pero ya

⁹ “Now they have camps for children whose parents run away, camps for people who kick and foam at the mouth, camps for people with big heads and people with little heads, camps for people with no visible means of support, camps for people chased off the land, camps for people they find living in storm-water drains, camps for street girls, camps for people who can’t add two and two, camps for people who forget their papers at home, camps for people who live in the mountains and blow up bridges in the night” (Coetzee, *Life and Times*, 182).

¹⁰ David Attwell señala que los personajes de Coetzee tienen más en común con Kafka o Beckett que con una supuesta tradición africana porque, lejos de partir de la idea de la renuncia o la restitución, parte de la desconcertante relación entre el discurso y la inexistencia, es decir, del hecho de que el referente existe, pero no equivale a lo real. *Cfr.* Attwell, “The Problem of History”, 596-597.

siempre bajo la forma humana.¹¹ Descubrimos que hemos de ayudarnos los unos a los otros, pero no sabemos qué hacer con aquello o aquéllos que no se pliegan a nuestra forma.¹² Y Michaels no lo hace, porque no cede, no se alimenta, no se funde, no se entrega como alimento a la historia. Así pues, el médico hará suyo el propósito de alimentarlo si la fuerza no funciona, si ese cuerpo no cede. El médico, curador de cuerpos, corrector de rumbos, responderá por él, atenderá a sus necesidades para mantenerlo con vida, para mantenerlo en este reino.

¿Acaso pensaste que eras la transparencia de un espíritu, un visitante en nuestro planeta, una criatura fuera del alcance de las leyes de las naciones? —se lee en la misma carta del médico—. Pues las leyes de las naciones te han atrapado: te han clavado a una cama bajo la tribuna del antiguo hipódromo de Kenilworth, y te triturarán contra el piso si es necesario. Las leyes son de hierro, Michaels, espero que aprendas la lección. No importa qué tanto adelgaces, no te soltarán. Ya no queda hogar para almas universales, excepto quizás en la Antártica o en altamar [...] La verdad es que perecerás en la oscuridad y te enterrarán en un agujero sin

¹¹ Michael Marais analiza la relación de la escritura de Coetzee con la otredad a través, sobre todo, de la noción levinasiana del *autrui*, el Otro específicamente humano. Al hacerlo, desestima el tratamiento de otros Otros (el paisaje, los animales, los vagabundos, todos ellos capitales en la prosa de Coetzee). Al priorizar la figura del *autrui*, Marais acorrala el resto de la creación al campo de lo simbólico, aun cuando él mismo muestra otra posibilidad de acercarse a la otredad en su artículo “La noción de lo indeterminado en Maurice Blanchot”. Lo que Marais se niega a aceptar en la lógica de la otredad es que las cosas (salvaje, animal o planta) nos asalten como Otros, en lugar de servirnos como símbolos.

¹² “Do I believe in helping people? he wondered. He might help people, he might not help them, he did not know beforehand, anything was possible. He did not sem. to have a belief, or did not sem. to have a belief regarding help. *Perhaps I am the stony ground, he thought*” (Coetzee, *Life and Times*, 48. El subrayado es mío).

nombre [...] y nadie más que yo te recordará, a menos que cedas y al fin abras tu boca. Te lo suplico, Michaels, ¡cede!¹³

En el “gran páramo de concreto, amplio, llano, desnudo” que es la historia, un insecto lento pasa a nuestro lado, inadvertido, camina para alejarse de nosotros, caminará hasta la Antártica o altamar si es necesario, a plena luz, sin fundirse con nada. El insecto no cede. La pregunta obligada es: ¿qué hacemos nosotros?

En su ensayo sobre la crítica secular, Edward Said habla sobre el proceso de transición de la filiación a la afiliación, conocido al menos desde el modernismo. Este proceso consiste en un rechazo inicial de las relaciones filiales y la búsqueda de un “orden compensatorio” al cual afiliarse (Said, *apud* Attwell, “The Problem of History”, 600). David Attwell encuentra en la prosa de Coetzee un proceso de transición similar que, sin embargo, está caracterizado por una dialéctica fallida (596). En una tragedia de proporciones catastróficas, podríamos imaginar que, páginas más adelante, Michaels cede. En una fábula de valiosísimas enseñanzas, podríamos imaginar, en cambio, que, páginas más adelante, el médico decide entretener la necesidad de Michaels y llevarlo sobre sus hombros. En un caso, Michaels sería arrojado al centro de la historia, en el otro, Michaels sería colocado amorosamente en ese mismo centro. Pero en la prosa

¹³ “Did you think you were a spirit invisible, a visitor on our planet, a creature beyond the reach of the laws of nations? Well, the laws of nations have you in their grip now: they have pinned you down in a bed beneath the grandstand of the old Kenilworth racecourse, they will grind you in the dirt if necessary. The laws are made of iron, Michaels, I hope you are learning that. No matter how thin you make yourself, they will not relax. There is no home left for universal souls, except perhaps in Antarctica or on the high seas. [...] The truth is you are going to perish in obscurity and be buried in a nameless hole [...] and no one is going to remember you but me, unless you yield and at last open your mouth. I appeal to you, Michaels: *yield!*” (151-152).

de Coetzee, los personajes no encuentran reciprocidad con su contexto. De ahí la dialéctica fallida. La filiación ha sido rechazada. Pero la afiliación es imposible, porque no hay un “orden compensatorio”, porque la alteridad permanece irremediablemente *singular*. No hay partido, institución, cultura, creencia a la cual afiliarse. Porque partido, institución, cultura y creencia pertenecen todos al reino del hombre. Y Michaels no cede. Y el médico no se rinde. Sin embargo, algo está por suceder. Algo pequeño, casi imperceptible.

En la página 151, él escribe: “Eres valioso a tu manera, Michaels; eres el último de tu especie, una criatura de una edad antigua, como el celacanto o el último hombre que habló Yaqui”.¹⁴

En un artículo escrito para el *New York Times* en 1984, Coetzee hacía una declaración inquietante:

si algún día un Arca de los últimos días tuviera el cometido de transportar los mejores productos de la humanidad para un nuevo comienzo en planetas distantes, si algún día llegáramos a eso, ¿podríamos dejar atrás las obras de Shakespeare y los cuartetos de Beethoven para darle espacio al último hablante de Dyirbal, incluso si ese hablante fuese una vieja gorda que se rascara y oliera mal?¹⁵

¹⁴ “You are precious, Michaels, in your way; you are the last of your kind, a creature left over from an earlier age, like the coelacanth or the last man to speak Yaqui” (151).

¹⁵ “If a latter-day ark were ever commissioned to take the best that mankind had to offer and make a fresh start on the farther planets, if it ever came to that, might we not leave Shakespeare’s plays and Beethoven’s quartets behind to make room for the last aboriginal speaker of Dyirbal, even though that might be a fat old woman who scratched herself and smelled bad?” (“How I learned about America —And Africa— in Texas”, *New York Times Book Review*, 15 de abril de 1984).

Hay quien define la muerte de una lengua por la muerte del último hablante. Pero hay quien define la muerte de una lengua por la muerte del *penúltimo* hablante. Porque entonces, el último hablante posee todo el sistema de la lengua, pero no tiene a nadie con quién hablar. La dialéctica fallida de Coetzee, su rivalidad ante la historia, hace de su novela un último hablante, un sistema que no encuentra contexto, que se convulsiona calladamente, un discurso en la cima de una montaña o en alguna isla de una región pantanosa.¹⁶ Coetzee escribe. Ha rechazado su filiación. Pero no ha quedado mudo. Su prosa es implacable, atterradoramente elegante porque no concede nada. Y la pregunta obligada es: ¿qué hacemos nosotros?

Michaels escapa del campo. El médico hubiera querido escapar con él. Hubiera debido estar listo.¹⁷ Pero se queda atrás. Secretamente desea su regreso. Secretamente lo envidia. Y, en su imaginación, el médico persigue a Michaels. Corre tras él hablando al mismo tiempo, pidiendo perdón, tropezando, preguntando, alzando la voz, explicando: “Tu estadía en el campo no ha sido sino una alegoría, si es que conoces la palabra. Ha sido una alegoría —en su más alto sentido— de cuán desmesurado, cuán escandaloso resulta que un significado habite en un sistema sin convertirse en su elemento”.¹⁸ Para ese momento, el mé-

¹⁶ “I am convinced there are areas that lie between the camps and belong to no camp, not even to the catchment areas of the camps —certain mountaintops, for example, certain islands in the middle of swamps, certain arid strips where human beings may not find it worth their while to live” (Coetzee, *Life and Times*, 162).

¹⁷ Podría aventurarse aquí una hermosa inversión del mesianismo de Walter Benjamin: no hay en la historia una posibilidad permanente de llegada del Mesías; en cambio, hay en nosotros una posibilidad permanente de huida de la historia.

¹⁸ “Your stay in the camp was merely an allegory, if you know that word. It was an allegory —speaking at the highest level— of how scandalously, how

dico no tiene ya aire. “Si es que conoces la palabra”, ha dicho. Pero ¿cómo una alegoría, el ejercicio o la palabra de la alegoría podría explicar a Michaels? ¿Cómo podría la lengua muerta de Michaels reciprocarse con la lengua del médico? ¿Cómo podría éste responder por la singularidad de ese hombre, que es un perro, un conejo, un insecto, que es la tierra, que está fuera del reino del hombre?

Exhausto, vencido, el médico todavía alcanza a gritar en su imaginación: “—¿Tengo razón? [...] ¿Te he comprendido? ¿Si tengo razón alza tu mano derecha; si me equivoco, alza la izquierda!”.¹⁹

Michaels escapa. Y, sin embargo, algo sucede. Algo pequeño, casi imperceptible: el médico lo deja ir. Lo acompaña hasta el borde del páramo de concreto y lo ve alejarse. Él permanece dentro.

Es esa la ética imposible de Coetzee: dejar que la singularidad escape al sistema. No cabe someterla, no cabe rescatarla, no cabe siquiera indignarse, porque la indignación misma la reduciría a los términos que rehuye. Cabe sólo advertir y acompañar.

Como el narrador de *Foe*, que escucha el grito sin palabras de Viernes, el salvaje: “Su boca se abre. Desde su interior asoma una corriente lenta, sin aliento, sin interrupción. Fluye a través de su cuerpo [...] a través del naufragio; baña los acantilados y las playas de la isla, avanza hacia el norte y hacia el sur, hacia los confines de la tierra”.²⁰

outrageously a meaning can take up residence in a system without becoming a term in it” (166).

¹⁹ “‘Am I right?’ [...] ‘Have I understood you? If I am right, hold up your right hand; if I am wrong, hold up your left!’” (167).

²⁰ “His mouth opens. From inside him comes a slow stream, without a breath, without interruption. It flows up through his body [...] through the wreck; washing the cliffs and shores of the island, it runs northward and southward to the ends of the earth” (Coetzee, *Foe*, 157).

O como el Profesor Lurie, de *Desgracia*, que acompaña a la muerte al perro que podría salvar:

Pero llegará el momento, es inevitable, en que tendrá que llevarlo al consultorio (quizás lo lleve en brazos, quizás haga eso por él) y acariciarlo, y apartar el pelo para que la aguja encuentre la vena, y susurrarle y sostenerlo en el momento en que, desconcertantemente, las patas cedan bajo su peso; y luego, cuando su alma esté fuera, lo doblará y lo envolverá en su bolsa, y al siguiente día conducirá la bolsa hacia las llamas y se cerciorará de que arda, de que se consuma.²¹

Advertir, acompañar. Acaso, más bien, rendirse.

En la página 152, él escribe: “Todos nos hemos despeñado en la caldera de la historia: sólo tú, guiado por tu estrella idiota [...] oculto a cielo abierto donde nadie soñó buscarte, has logrado vivir como antes, a la deriva del tiempo, guardando las estaciones, sin querer cambiar la historia más que un grano de arena”.²² Pero, ¿cómo pensamos un grano de arena? ¿Cuál, cuáles son las lenguas del reino de las cosas —salvaje, tierra, insecto o perro—? Fuera de la historia, rechazadas sus filiaciones, ¿cuál

²¹ “But a time must come, it cannot be evaded, when he will have to bring him to [the] operating room (perhaps he will carry him in his arms, perhaps he will do that for him) and caress him and brush back the fur so that the needle can find the vein, and whisper to him and support him in the moment when, bewilderingly, his legs buckle; and then, when the soul is out, fold him up and pack him away in his bag, and the next day wheel the bag into the flames and see that it is burnt, burnt up” (Coetzee, *Disgrace*, 219-220).

²² “We have all tumbled over the lip into the cauldron of history: only you, following your idiot light, [...] skulking in the open where no one dreamed of looking, have managed to live in the old way, drifting through time, observing the seasons, no more trying to change the course of history than a grain of sand does” (Coetzee, *Life and Times*, 152).

es el “orden compensatorio”? Coetzee gasta, se gasta, sigue escribiendo. Y no hay liviandad en su escritura, porque ésta exige el arduo ejercicio de ocupar el mínimo espacio, el tiempo mínimo. La ética de Coetzee no busca ganar un futuro ni un pasado, no busca denunciar, ni enseñar, ni restituir, sino olvidarse, excluirse, marginarse. No hay reino de los cielos ni justicia para los olvidados. Queda sólo la lengua y el tiempo. Coetzee escribe. Hará todo esto por Michaels o Viernes o el perro.

Y, en la página 220 de otro libro, él escribe: “Será poca cosa, menos aún: nada”.

REFERENCIAS

- ATTWELL, David, “The Problem of History in the Fiction of J. M. Coetzee”, *Poetics Today*, vol. 11, 3, otoño, 1990, 579-615.
- , y B. HARLOW, “Introduction: South African Fiction After Apartheid”, *Modern Fiction Studies*, vol. 46, 1, primavera, 2000, 1-9.
- COETZEE, J. M. *Life and Times of Michael K*, Londres, Vintage, 1998.
- , *Foe*, Londres, Penguin, 1987.
- , *Desgracia*, [*Disgrace*, 2000], trad. Manuel Martínez Lage, Barcelona, Mondadori, 2000.
- , “How I Learned About America —And Africa— in Texas”, en *New York Times Book Review*, 15 de abril de 1984, 9.
- , *Vida y época de Michael K*, trad. Concha Manella, Barcelona, Mondadori, 2007.
- , *Foe*, trad. Alejandro García Reyes, Barcelona, Mondadori, 2004.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- HYPPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la ‘Fenomenología del espíritu’ de Hegel*, 2ª ed., Barcelona, Península, 1991.

MARAIS, Michael, “‘Little enough, less than little: nothing’: Ethics, Engagement and Change in the Fiction of J. M. Coetzee”, en *Modern Fiction Studies*, Vol. 46, 1, primavera, 2000, 159-182.