

RODRIGO GARCÍA DE LA SIENRA  
*Universidad Veracruzana*  
rodrigo.delasienra@gmail.com

MÍMESIS HERMÉTICA. SOBRE LA LEGIBILIDAD DEL MATERIAL DE LOS SUEÑOS  
*HERMETIC MIMESIS. ON THE LEGIBILITY OF MATERIAL DE LOS SUEÑOS*

PALABRAS CLAVE:  
José Revueltas,  
*Material de los sueños*,  
Fenomenología  
literaria, Mímesis.

En este ensayo se aborda el problema de inteligibilidad que plantean los tres relatos redactados por José Revueltas durante su encierro en Lecumberri después de la represión del movimiento estudiantil de 1968 y que fueron recogidos en el volumen *Material de los sueños*: “Hegel y yo”, “El reojo del yo” y “Ezequiel o la matanza de los inocentes”. Después de revisar algunos importantes trabajos críticos en donde se tematiza el carácter hermético de dichos textos, el artículo sugiere una contextualización conceptual basada en la lectura de algunos pasajes teórico-políticos del propio Revueltas, así como de otros pensadores, y traza una línea de inteligibilidad mediante la descripción del funcionamiento de esa mimesis hermética.

KEYWORDS:  
José Revueltas,  
*Material de los sueños*, *Literary Phenomenology*,  
*Mimesis*.

*This essay addresses the problem of intelligibility suggested by the three stories written by José Revueltas during his confinement in Lecumberri after the repression of the 1968 student movement; stories which were collected in the book *Material de los sueños*: “Hegel and I”, “The side of the self” and “Ezequiel, or the slaughter of the innocent.” After reviewing some important critical works where the hermetic nature of these texts is thematized, the article suggests a conceptual contextualization based on the rereading of some theoretical-political passages by Revueltas himself, as well as by other thinkers, and draws a line of intelligibility by describing the operation of that hermetic mimesis.*

*Las obras manifestamente incomprensibles,  
que subrayan su carácter enigmático,  
son potencialmente las más comprensibles.*

Th. W. Adorno

Atrás han quedado los días en los que la figura —o quizás valga decir la leyenda— de José Revueltas era más popular que su obra misma. En las primeras décadas del nuevo siglo han proliferado estudios, homenajes y reediciones que en más de un sentido han hecho posible llevar a cabo lecturas e interpretaciones actualizadas, y por ende redimensionar con mayor justicia la obra de este escritor e intelectual mexicano.

Un ejemplo de esta visión renovadora es el ensayo de Ignacio Sánchez Prado “‘Bienaventurados los marginados porque ellos recibirán la redención’: José Revueltas y el vaciamiento literario del marxismo”, publicado en 2007 en el volumen colectivo *El terreno de los días. Homenaje a José Revueltas*, bajo la coordinación de Francisco Ramírez Santacruz y Martín Oyata. Ahí, Sánchez Prado aborda analíticamente uno de los ejes más problemáticos que plantea el análisis global de la obra de Revueltas, a saber, la relación que existe entre sus escritos teórico-políticos y su narrativa. Mediante un recorrido a través de algunos textos emblemáticos como *Los días terrenales*, “Dios en la tierra” o *Los errores*, Sánchez Prado destaca la importancia de los personajes marginales en la narrativa revueltiana, y la manera en la que éstos resultan un excedente discursivo que fisura no sólo el discurso del nacionalismo revolucionario y sus hipóstasis filosóficas al modo del grupo Hiperión, sino incluso el discurso político del propio escritor duranguense:

Por un lado, los lumpenproletarios, los espectros de Revueltas, son el excedente más radical de la literatura nacional, un grupo de figuras cuya conjuración discursiva vacía completamente no sólo los discursos oficiales de la nacionalidad, sino el discurso político mismo. En cierto sentido, el gran éxito de Revueltas, el escritor, es el gran fracaso de Revueltas, el político: en la medida en la que la inclusión de las figuras lumpen en la escritura novelística y cuentística significó la puesta en escena de subjetividades políticas nunca antes figuradas en el imaginario mexicano, esta visibilización significó la inutilidad del discurso político, tanto marxista como nacionalista, en el cumplimiento de la revolución posible (2007: 162).

Para Sánchez Prado, la irresoluble contraposición entre estos distintos ámbitos discursivos tuvo un alcance sumamente significativo, pues habría derivado, ni más ni menos, en una reconfiguración del campo literario mexicano:

Esta problemática hace que sea José Revueltas el escritor que introduce las transformaciones más significativas e influyentes en la literatura del medio siglo. Los personajes lumpen, la visión gris y crítica del discurso nacional, la narración del margen, la insuficiencia del discurso político, son todos temas que marcarán de manera decisiva la narrativa posrevueltiana. Lo más significativo aquí sigue siendo que esta renovación es el producto de un *outsider* del campo literario y, aún más importante, que ella es parte de una lucha, al final fallida, por la definición de un *ethos* intelectual (163).

Obviamente, no es posible pensar en la búsqueda de ese “*ethos* intelectual” en términos estrictamente dicotómicos. Como habrá constatado quienquiera que se haya detenido a estudiar la obra de Revueltas con alguna profundidad, es imposible distribuir conforme a una polaridad absoluta la tensión que sin duda existe entre sus distintos escenarios de acción y formas de escritura. El argumento de Sánchez Prado debe ser leído entonces desde la complejidad inherente a la politicidad del discurso literario que él mismo postula. Entonces, ¿en qué consistiría el vaciamiento del discurso teórico-político por el literario, si no fuera en que éste *trabaja internamente* las figuraciones explícitas del imaginario social mediante la negatividad de la no-figura que es el *lumpen*? A mi juicio, es precisamente la constatación de este vínculo de interioridad entre escritura literaria y teórico-política la que nos permite acercarnos mejor al *ethos* del escritor que José Revueltas fue y a todas luces quiso ser.

El hecho de que la eficacia de una de las facetas de la obra evoque paradójicamente el “fracaso” de la otra no debe ser una invitación a obliterar esta última —no leyéndola más—, sino a considerarlas dialécticamente, en conformidad con la consistencia epistemológica que el propio Revueltas intentó imprimir sistemáticamente a su trabajo. De ahí la importancia de que evitemos reducir la poética de las márgenes a la que apela Sánchez Prado exclusivamente a una clave de lectura de la narrativa, y de que la asumamos como un acicate para pensar la obra como una totalidad en movimiento.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Retomo aquí la idea del proceso o “movimiento de la obra” de Revueltas, expuesto en su momento por Florence Olivier (1999: 220).

Más que en el carácter procesual de la obra, Sánchez Prado pone énfasis en el punto de quiebre que para él representó el 68 en tanto acontecimiento (en el sentido que confiere Alain Badiou al término), ya que como se vio líneas arriba, para este crítico mexicano la obra de Revueltas resultó indispensable para la reorganización estructural del campo literario y el rediseño de las estrategias discursivas e intelectuales que regían la relación de éste con la esfera pública. Específicamente,

[L]os escritos de Revueltas en este momento preciso pueden comprenderse como una parte de la reinención de los intelectuales mexicanos como producto del movimiento estudiantil, y la forma en que el campo literario comienza a integrarse, de manera definitiva, a la esfera pública, después de una década y media de ausencia (Sánchez Prado, 2007: 168-169).

No obstante la importancia que aquí se les reconoce, en la medida en que para Sánchez Prado Revueltas se encontraba “atrapado en la retórica marxista-leninista”, los escritos tardíos de este escritor no pueden caracterizarse sino “por su particular incapacidad de figurar al movimiento o a sus terribles consecuencias” (169); razón por la cual habrá de considerar “Hegel y yo” como un “ajuste de cuentas con el marxismo” y “Ezequiel o la matanza de los inocentes” como

una parábola de fuertes tonos esotéricos que [...] atestigua no sólo la incapacidad de articular un proyecto político concreto sino, incluso, de formas de pensar el momento actual. En cierto sentido, lo que se ve claramente es que la masacre del 2 de octubre quita todo el sentido a la retórica que Revueltas sustentó en su narrativa anterior (169).

Es indudable que la radicalidad de esos relatos terminó de despojar definitivamente a la poética revueltiana de cualquier resabio de didactismo (como el que sin duda se puede detectar en *Los muros de agua*, por ejemplo); sin embargo, temo que epitomar “Hegel y yo” como un “ajuste de cuentas con el marxismo” o “Ezequiel o la matanza de los inocentes” como el testimonio de la incapacidad de Revueltas para *pensar el acontecimiento* no sólo puede ser inexacto, sino que conlleva el riesgo de que dichos textos se vean condenados a la ilegibilidad. Recordemos que el personaje con el que el narrador del primero de esos relatos “debate” —vale más decir *se debate*— lleva por nombre *Hegel* (y no Marx); a lo cual hay que agregar el hecho bien conocido de que durante su encierro en Lecum-

berri Revueltas estuvo revisando de cerca los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx (texto enfocado principalmente en la problemática de la *enajenación* y la crítica de la fenomenología hegeliana). Y, como intentaré probar en este ensayo, cuando no establecen un diálogo directo con él, como en el caso de las reflexiones estrictamente teóricas, los tres herméticos relatos que Revueltas escribió durante ese periodo e incluyó en *Material de los sueños* (“Hegel y yo”, “Ezequiel o la matanza de los inocentes” y “El reajo del yo”) acusan los ecos de dicha lectura. Incluso, sostengo que son las peculiares reverberaciones de ese diálogo las que hacen posible que a través de esos textos Revueltas haya logrado constituir una *fenomenología literaria* (García de la Sienna, 2017), es decir, una experimentación en la que, desde la estética literaria, se lleva a cabo una forma de crítica fenomenológica de alcances ontológicos.

Pensar la poética de los márgenes nos invita entonces, en primer lugar, a incorporar a nuestra lectura los márgenes de la propia obra,<sup>2</sup> tal y como lo hace Bruno Bosteels en “Una arqueología del porvenir: acto, memoria, dialéctica” (2005), un sucinto pero notable artículo que versa sobre “Hegel y yo”. Enfático en señalar la necesidad de que toda lectura de ese relato incorpore los materiales teórico-políticos contenidos en *Dialéctica de la conciencia*, Bosteels echa mano de este último texto, el cual tiene un carácter marginal en más de un sentido. Primero, por tratarse de una serie de apuntes destinada a cobrar forma como un ensayo de corte conceptual que Revueltas no alcanzó a concluir, y cuyo título y materia podrían inducir a que se lo considere como un “arrebato filosofante” (como diría despectivamente Christopher Domínguez) —y “para colmo”, marxista—; después, porque lo que Bosteels recupera puntualmente de esos apuntes es un par de “anécdotas cognoscitivas”, es decir, un tipo de escritura cuyo registro menor podría hacer que un lector poco advertido meritara *a priori* su valor cognoscitivo.

Por supuesto, es indiscutible el carácter teórico-político de *Dialéctica de la conciencia*. Así lo establece con claridad la “Advertencia” de los edito-

<sup>2</sup> A esta necesidad responde sin duda la serie *Tiempo de Revueltas*, en la que José Manuel Mateo recupera, mediante la reedición y el comentario, textos poco conocidos de Revueltas cuya lectura implica una revaloración de aspectos importantes de su pensamiento. En particular, remito al primer volumen, *La nación ausente*, en cuyo estudio introductorio Mateo pone de manifiesto cómo la reflexión histórico-política de Revueltas acerca de la nacionalidad contenida en el ensayo “Crisis y destino de México” ofrece claves para reformular el problema de la subjetividad política de los “espectros” a los que Sánchez Prado hace referencia.

res, Andrea Revueltas y Philippe Cheron, quienes explican que la escritura de lo que habría de ser ese ensayo estuvo motivada por la lectura, por parte de José Revueltas, de una “Carta a los estudiantes en lucha” de Víctor Rico Galán (otro preso político de Lecumberri) a la que el escritor deseaba dar respuesta. Dicha respuesta se declinó en una serie de borradores manuscritos que da cuenta de un tránsito que parte de una elaboración teórica acerca del “fundamento ontológico de la actividad grupuscular” (la “locura brujular” de la izquierda) y termina en una reflexión teórica enfocada esencialmente en el concepto de *praxis*. Sin embargo, como lo señala Bosteels,

estos apuntes preliminares en sí ya dan lugar a una densa y extraordinaria teorización sobre el acto de la conciencia como una suerte de arqueología del futuro: un rescate de la memoria genérica de la humanidad, sus rebeliones y derrotas, a través de una iluminación profana que no sólo condensa nuestro pasado inmemorial sino que también lo proyecta sobre la utopía de aquello que queda aún por venir (2005: 162).

Para abordar la lectura de Bosteels, cuya propuesta es pensar la idea de *acto profundo* (uno de los núcleos enigmáticos de “Hegel y yo”) con base en las anécdotas cognoscitivas de *Dialéctica de la conciencia* y esbozar así una “arqueología del porvenir”, quisiera retomar dos nociones que figuran en la cita y que de alguna manera remiten al entorno conceptual en el que cobra cuerpo la fenomenología literaria de Revueltas.

La primera de ellas es *memoria genérica*. Proveniente del concepto de “ser genérico”, que en primera instancia remite al ser del hombre en tanto *especie consciente de sí misma* y que Marx tomara de Feuerbach (como lo indica Erich Fromm en su edición de los *Manuscritos económico-filosóficos*), la expresión aparece en *Dialéctica de la conciencia* como “mente genérica”; sin embargo, como habremos de ver, el contexto en el que figura pone de manifiesto que la derivación hacia *memoria genérica* se justifica plenamente. Remitámonos a *Dialéctica de la conciencia*:

El pensamiento real, racional, no produce nada que se encuentre fuera de la historia, y él mismo no constituye sino su propia autoproducción histórica natural-humana. En virtud de esta determinación, en él se dan todos los momentos de la historia en tanto que historia *real* y momentos *reales* de la misma. (Pues en el decurso de la existencia no todos los actos del ser humano pueden considerarse *reales* e *históricos*, problema que examinare-

mos en su conexión con las relaciones sociales inmediatas.) De tal suerte, como autohistoria sin reposo (que no tiene quietud jamás), la historia es una constante repetición de sí misma en la mente continuada del hombre, en la mente *genérica* y su *memoria* subconsciente —la subconciencia primero ahistórica y luego histórica y social— (no en el sentido vulgar en que se dice “la historia se repite”, sino como presencia producida y que se produce dentro de los límites de la eternidad del hombre), historia natural del hombre que se *repasa* sin cesar (Revueltas, 1982: 24).

La premisa sobre la que se articula el razonamiento de Revueltas es el postulado marxiano de que el “hombre es el mundo de los hombres”, el cual a su vez implica que la historia no es sino historia de los hombres, o mejor dicho, actividad humana, *trabajo* que produce y se produce como historia. Sobre esta base debemos entender las referencias a la racionalidad, lo real y lo histórico; pero también —o sobre todo— a la “autohistoria sin reposo”, a esa *inquietud esencial* que es la historia:

Una cosa puede existir de un modo u otro, pero aunque exista, en la forma que sea resp[ec]to a tal existencia, es o no histórica. El existir no le da, por sí mismo, su naturaleza histórica. El contenido histórico no se da en la cosa sino por cuanto a su *esencia* y siendo lo histórico humano, sobre todo, actividad humana (del hombre y con el hombre, puesto que la historia es la historia de los hombres y hecha por ellos), su *esencia*, su contenido esencial, no es otro que el de la racionalidad, no una racionalidad perfecta ni acabada de una vez y para siempre (como si fuese el espíritu de un dios), sino con todas las impurezas, vicisitudes, trastornos, contradicciones, antagonismos (aun los de la irracionalidad e inhumanidad), propios de un desarrollo afectado por innumerables mediaciones, mediatizaciones, extrañamientos, enajenaciones y otras formas de alienación, a partir, en primer lugar, de la naturaleza de su propio ser “inmaterial”, no tangible, no perceptible mediante el ejercicio inmediato de los sentidos, como lo es ella misma, la racionalidad (34).

La racionalidad no es aquí otra cosa que el cauce que toma la inquietud, ese apetito esencial por el cual la mente genérica (la conciencia) aspira a superar, mediante la comprensión y la consecuente reorientación de su propia actividad, la contradictoria intrincación de su existencia histórica. O lo que es lo mismo, a trascender mediante la praxis las múltiples —y necesarias— formas de su enajenación, apropiándose asintóticamente su

historicidad. Es *real*, entonces, aquello cuya existencia no sólo es fáctica, o mejor aún, fenoménica, sino que ha adquirido el carácter esencial que sólo le puede conferir su genericidad, esto es, su paso por las diferentes facetas o momentos de la *dialéctica de la conciencia* (proceso cuya racionalidad nos es explicada, precisamente, por la fenomenología).

Y es que la fenomenología debe dar cuenta, no tanto de aquello que se ofrece a la conciencia individual de manera sensible y concreta, como de aquello que la “mente genérica” experimenta de manera intangible y abstracta, con miras a “la conquista de la *praxis* mediante la acumulación empírica de los actos del conocer que recorren un camino que va desde los sentidos ordinarios y comunes [...] hasta los sentidos *teorizantes* y *teóricos*” (24); actos del conocer cuyo contenido esencial es, hay que subrayarlo, lo impuro, lo contradictorio, lo irracional e incluso lo inhumano, y cuyo proceso empírico se despliega necesariamente a través de las innumerables formas de mediación, mediatización, extrañamiento y enajenación que se producen a lo largo de su devenir-historia. Es en el umbral de esta “subconsciencia” donde se habrá de situar el trabajo fenomenológico —cabe decir, fenomenológico-literario— sobre la *memoria genérica*. En efecto: “Tiene razón Hegel cuando dice: ‘la memoria no es lo que se recuerda, sino lo que olvidamos’” (Revueltas, 1974: 13); pues es este *olvido inmemorial* el que hace de lo real un infinito abierto, una totalidad eternamente inacabada:

Si aceptamos que no todo es histórico por lo que se refiere a dicha racionalidad, hemos de convenir luego que, por cuanto a eso mismo, lo histórico en cambio es un *todo*. Pero, más aún, por lo que hace a la contradicción interna de su ser en movimiento, un *todo* inacabado. Una totalidad que no dejará jamás de completarse, una totalidad sin límites, como lo es la propia razón del hombre dentro de la materia universal —sin embargo finita— respecto a la que representa el papel de conciencia y, con mayor precisión todavía, de conciencia histórica, hasta donde la historia misma pueda concluir como esa historia humana y terrenal (1982: 34).

Que la historia como totalidad sea infinitamente abierta, eternamente inacabada, se debe menos a una eventual tendencia a la perfectividad (al *progreso*) que a su carácter *anacrónico* y *recursivo*, o como escribe Revueltas, a que “se repasa sin cesar”. Se trata, como lo aprecia Bosteels atinadamente, de una estructura ontológica —y no psicológica— referida al *retorno efectivo* de aquello que yace en el ámbito de la subconsciencia in-

memorial, es decir, de la memoria genérica. A eso se refiere la idea de *acto profundo*, que Hegel explica como “esa parte de la memoria que no acepta el recuerdo, sin que importe el que haya habido testigos o no” (1974: 13).

“Desde este punto de vista”, escribe Bosteels, “la memoria ya no es una instancia del lenguaje, ni siquiera como el archivo oscuro y no escrito de la especie humana, sino directamente una estructura del ser: la memoria como ontología inmemorial” (166). Y es aquí donde aparece la segunda noción en la que me quería detener, pues al calificar esta búsqueda conceptual como una *iluminación profana*, Bosteels aproxima la fenomenología literaria de Revueltas a un registro relacionado con la “recuperación de esas huellas olvidadas” y su “fantasmal reinscripción, o incluso su resurrección” en la conciencia —y por ende en el cuerpo político—, mediante el *acto de despertarse*. En efecto, el hecho de relacionar el análisis de las anécdotas cognoscitivas de *Dialéctica de la conciencia* con los herméticos conceptos de Hegel permite a Bosteels reparar en el hecho de que para Revueltas, tal y como para Walter Benjamin, “[l]a tarea de la razón crítica se parece mucho más a una interpretación de sueños que a la pura autorreflexión de una mente humana o divina”, y de que “es en ‘Hegel y yo’ donde Revueltas retoma con más fuerza la idea de una iluminación profana como el acto que transcurre cada vez que una conciencia naciente está ‘a punto de’ interrumpir la amnesia monumental que oblitera el trabajo y la memoria” (168).

Es aquí donde Bosteels recupera la idea vertida por Revueltas en *Dialéctica de la conciencia*, conforme a la cual la arqueología aparece como una modalidad de la conciencia histórica para entonces proponer la noción de “arqueología del porvenir”.<sup>3</sup> A partir de ella podrá derivar las implicaciones políticas de “Hegel y yo”, ya que para Bosteels, es cuando salen

<sup>3</sup>“La arqueología dice: esta arquitectura desaparecerá [...] No sólo por la razón esencial de que la historia es una fluencia incesante (ese río de Heráclito donde nadie se baña dos veces en las mismas aguas) en la que se forman, culminan y desaparecen las culturas y civilizaciones, ni tan sólo por cuanto a la superación de formas, contenidos y estilos, cuyos despojos y señales serán extraídos siglos después de sus tumbas arqueológicas. Sino porque la arqueología como tal es el planteamiento y cuestionamiento (en la conciencia) del cómo y el porqué de las contradicciones en virtud de cuyos antagonismos desaparecen las culturas y las civilizaciones [...] La arqueología aparece entonces como el *repensamiento*, la repetición en la conciencia de todas las arquitecturas (formaciones culturales y demás) pasadas, y éstas, a su vez, como formas determinadas de la totalidad de una conciencia histórica en movimiento, el cual no consiste en otra cosa que en la autodestrucción” (Revueltas, 1982: 36).

de la “reserva silenciosa” a la que pertenecen en tanto “memoria de todo lo fallido y no ocurrido” e irrumpen en el transcurso de la historia que los actos profundos “cambian por completo los paradigmas aparentemente eternos de nuestro conocimiento a la luz de una verdad que, sin dejar nunca de ser histórica, pertenece sin embargo a un pasado inmemorial” (2005: 169). Y es por eso también que para él esa noción constituye la respuesta de Revueltas ante la dificultad que experimentó durante su encierro en Lecumberri para “transmitir la experiencia de la rebelión y su derrota después de los acontecimientos del 2 de octubre de 1968”:

Lejos de ser un ejemplo del carácter gris de toda teoría, esa noción del acto en las reflexiones de “Hegel y yo” quiere ser una respuesta al desafío que representa el proceso en el que la memoria de una lucha frustrada o reprimida, como aquella huelga de los ferrocarrileros en 1958, puede ser despertada de su sueño para volver a la conciencia del pliego petitorio de 1968. Como un prolongado acto teórico, los acontecimientos de aquel año decisivo, tanto en México como en Francia, sólo se pueden comprender si el marco cognoscitivo mismo se adapta al carácter de los acontecimientos como tales (170).

Ahora podemos apreciar cómo la capacidad que Bosteels atribuye a este “prolongado acto teórico” para originar un cambio profundo en nuestra percepción y concepción de la historia invierte el signo que el hermetismo de esos breves relatos tenía para Sánchez Prado; y afirmar, consecuentemente, que en realidad esos relatos del *Material de los sueños* no son otra cosa que una *modalidad poética de la razón crítica*, expresada como una fenomenología literaria.

Así, la analogía que estableció Henri Lefebvre en su “Prólogo” a *Dialéctica de la conciencia* entre la búsqueda de Revueltas y los trabajos de los pensadores asociados al Instituto de Fráncfort, en particular Th. W. Adorno —pero que, como hemos visto, debe incluir también a Walter Benjamin—, adquiere resonancias altamente sugestivas.<sup>4</sup> Como muestra de esta afinidad habría que recuperar una nota de lectura sobre Proust contenida en el “Diario de Lecumberri”, en la que Revueltas reflexiona acer-

<sup>4</sup> “Por instantes, la búsqueda de Revueltas se aproxima a la dialéctica negativa de Adorno. Las más de las veces se aleja de ella, pero en un camino que se dirige hacia el mismo horizonte. [...] De tal manera, la obra de José Revueltas merece la misma reputación que los trabajos que van en este sentido, particularmente los de la Escuela de Frankfurt y de las demás escuelas ‘marxistas’ europeas” (Lefebvre, 1982: 14).

ca de la experiencia del tiempo proustiana, y en particular en torno al hecho de que en ella memoria y olvido se encuentran “dentro de una suerte de *unicidad antónima*”, conforme a la especificidad de tiempo único pero bifronte:

¿Qué clase de especificidad? La de su *recreación*; el tiempo perdido es, *al mismo tiempo*, el tiempo recobrado; la poesía como aprehensión y conocimiento y como teoría de sus formas, dispuestas en el propio hacerse, estructuras, ritmo, frases, transiciones, donde Albertina es Gilberta y Gilberta es Albertina, en el *fluir* de un sueño (1987: 207).

Corresponde a la poesía conducirnos a través de ese sueño o flujo fenoménico en el que Albertina es Gilberta y Gilberta, Albertina, y permitirnos aprehender, conocer y teorizar las formas (“estructuras, ritmo, transiciones”) en virtud de las cuales se recrea la *unicidad antónima*. Pues aunque sea innegable, como desde sus albores lo estableciera el pensamiento racional, que “todo conocimiento es una reminiscencia” y que “conocer es recordar”, en realidad “hay algo más: también es olvidar, *conocer por el olvido*” (207). En consecuencia, lo que este conocimiento mediante el olvido postula es *la racionalidad de una epistemología poética* —una fenomenología literaria— fundada en la recreación mimética de las estructuras, ritmos y transiciones conforme a los cuales, en el seno de un tiempo inmemorial, fragmentado y recursivo (no lineal y no progresivo), acaecen las diferentes formas de mediación, extrañamiento y enajenación a las que está sujeta la conciencia histórica.

Recordemos cómo el propio Walter Benjamin reconoció en la experiencia temporal proustiana ese mismo carácter nocturno y esa misma dualidad por la que memoria y olvido se aparejan íntimamente, llegando incluso a conferir a este último una preeminencia cognoscitiva por sobre el recuerdo:

¿No se halla la *mémoire involontaire* de Proust más cerca del olvido que de lo que se suele denominar ‘recuerdo’? ¿Y esta obra compuesta de recuerdo espontáneo, en la que el recuerdo equivale a la trama y el olvido a la urdimbre, no es lo contrario del trabajo de Penélope mucho antes que su prosecución? Pues aquí el día deshace lo que tejó la noche. Así, al despertar cada mañana, tan sólo conservamos, como debilitados y disueltos, unos escasos flecos del tapiz de lo que hemos vivido, y que el olvido ha ido tejiendo en nosotros. Pero cada día deshace con sus actos instrumentales, más aún,

con su recuerdo instrumental, lo que es el tejido, los ornamentos mismos del olvido (Benjamin, 2007: 318).

Si bien el vínculo originario entre poesía y memoria es desde antiguo un lugar común, cabe mencionar que, como lo estableciera Marcel Detienne (2004), ya en el horizonte de la Grecia arcaica había también una copertenencia intrínseca entre Memoria y Olvido. Aunque ciertamente el poeta gozaba del favor de las Musas (hijas de Mnemósine), y en esa medida resultaba ser ni más ni menos que un Maestro de Verdad (*Alétheia*) —es decir, no solamente el que “recuerda”, sino también el que profiere la palabra eficaz, verdadera—, *Alétheia* sostenía con su contrario *Lethé* una relación complementaria, conforme a la lógica de la ambigüedad que regía el entramado simbólico asociado con la palabra poética en su conjunto:

Cuando las Musas dicen la “Verdad”, anuncian al mismo tiempo “el olvido de las desgracias, la tregua de las preocupaciones”. Bajo el efecto de su encanto, del placer que ellas provocan, el mortal escapa del tiempo cotidiano, tiempo de miserias y ajetreo. El olvido le invade [...] ¿Cuál es la naturaleza de este Olvido? Ya no es la potencia negativa, Criatura de la Noche, la que se opone a la *Alétheia* luminosa. *Lethé* no es aquí la espesa oscuridad; es la sombra, la sombra que siluetea la luz, la sombra de *Alétheia*. Es preciso distinguir dos tipos de Olvido que son, entre sí, como los gemelos *Thanatos* e *Hipnos*: si el primero es negro [...], el segundo, Sueño, es blanco “tranquilo y dulce para los hombres”. Al Olvido-Muerte se opone el Olvido-Sueño, al Olvido negativo responde el Olvido positivo (Detienne, 2004: 124-125).

Fue en el intersticio generado por el tránsito hacia una forma de pensamiento en la que la ambigüedad dejó de responder a la lógica de los “contrarios complementarios” para transformarlos en “contrarios contradictorios” en donde se gestó la teoría general de la mimesis (Cfr. Detienne: 132). Por lo que, ya dentro del horizonte de la racionalidad planteada por la mimesis, podemos aseverar que el ámbito en el que subsiste esta coexistencia complementaria de los contrarios o unicidad antónima es, ni más ni menos, la dialéctica; siempre y cuando a ésta se la entienda como *imagen dialéctica* (como iluminación profana) o como *dialéctica negativa*, es decir, como una racionalidad distinta a la del positivismo científico que caracterizó al marxismo oficial.

Aunque más bien con base en su trabajo reflexivo sobre la especificidad de la música experimental, Adorno consideraba la experiencia estéti-

ca un modelo estructural para el conocimiento, en la medida en que hacía posible un vínculo auténticamente dialéctico tanto entre sujeto y objeto como entre razón y experiencia sensorial. Además, al igual que para Revueltas, para Adorno la labor artística se acercaba más al trabajo del artesano que al del genio. De modo que no es casual que tanto para Adorno como para Revueltas trabajar con los *Manuscritos económico-filosóficos* haya significado una suerte de punto de inflexión. Susan Buck-Morss escribe acerca de la impresión que pudo causar en Adorno la aparición de esos documentos, en razón de la cercanía que existía entre la concepción de la dialéctica del trabajo como experiencia cognoscitiva en el joven Marx y la concepción de la experiencia estética de la composición en Schönberg, tan importante para Adorno. Una confluencia que ofrecía un nuevo punto de anclaje para la búsqueda del filósofo por reconfigurar la dialéctica entre sujeto y objeto que según él se encontraba en la base del conocimiento, la praxis política y el arte:

Mientras que en el paradigma científico la dialéctica era vista como una ley objetiva de la historia y la naturaleza, que podía ser conocida y descrita por el sujeto separado de un modo totalmente *no dialéctico*, el paradigma estético se basaba en una relación sujeto-objeto en sí misma dialéctica [...] En esta nueva forma de “dialéctica negativa”, el sujeto mantenía contacto con el objeto sin apropiárselo. El pensador reflexionaba acerca de una realidad sensorial y no idéntica, no para dominarla, no para destruirla y llenar el lecho de Procusto de las categorías mentales, ni para liquidar su particularidad haciéndola desaparecer bajo conceptos abstractos. El pensador, en cambio, al igual que el artista, procedía miméticamente, y en el proceso de imitar la materia la transformaba, de tal modo que pudiera ser leída como expresión monadológica de la verdad social (Buck-Morss, 2011: 317-318).

Este proceder mimético implicó en la obra ensayística de Adorno un arreglo conforme al cual los polos opuestos eran objeto de una permutabilidad constante, destinada a mostrar la identidad de las contradicciones e impedir el predominio de alguno de los aspectos de la paradoja. Además, puesto que para él la semejanza mimética no se situaba en el orden de la imitación sino en el de la producción (no la *natura naturata* sino la *natura naturans*), esta estructura cognoscitiva podía (o debía) ser trasladada a diferentes ámbitos del discurso artístico e intelectual, como lo mostraba por ejemplo la semejanza entre el procedimiento analítico freudiano, la forma

compositiva de Schönberg, y por supuesto, la estructura de los escritos del propio Walter Benjamin, cuyo influjo en el pensamiento de Adorno, aunque polémico, resulta innegable.<sup>5</sup> Así, además de constituir el espacio dialéctico en el que es posible la persistencia de la unicidad antónima, la mimesis representa un espacio monádico en el que se vuelve posible la referencia, no al modelo preexistente de lo ya formado, sino al espacio utópico de aquello que apenas debe ser figurado, nombrado. Así lo explican Gebauer y Wulf respecto a la idea de la mimesis en Adorno:

The work's similarity is not referred to something outside itself, which is why mimesis in this context cannot denote the imitation of something that preexisted the work; rather, mimesis is similar to the self-referential creative force of the *Natura naturans*, the nonobjective aspect of nature [...] Great artworks are similar to nature; they are without identification, without intention, and thus self-sufficient. Their self-referential similarity does away with the significance of outer and inner as reference points. What remains to art in this view is clearly not some "beautiful illusion" that can be referred back to something else but the possibility of making visible something that does not yet exist, that refers rather to something that might sometime be (1992: 290).

No tengo duda de que ese carácter monádico, mediante el cual la obra remite a la relación del sujeto con un objeto inapropiable, como parte de una realidad no idéntica en donde la distinción entre interior y exterior ha sido borrada y la referencia a algo preexistente evacuada en aras de la utópica figurabilidad de lo que todavía no accede al pensamiento y la palabra, constituye una valiosa clave de lectura para la fenomenología literaria de Revueltas; y de que en eso consiste la recreación mimética de las estructuras, formas y transiciones que plantea la unicidad antónima en tanto ámbito cognoscitivo. Leamos, desde esa perspectiva, el inicio de "El reojo del yo":

Bien, estamos en esta pequeña isla que tiene su centro en todos los puntos y su circunferencia en ninguno, de acuerdo con la antigua y sabia definición de viejos pensadores ya no discernibles en la Historia. Ciertamente, Él y Yo padecemos. Sufrimos Él y Yo con intensa amargura y una cada vez más

<sup>5</sup> Al respecto, ver los capítulos 9, 10 y 11 del libro de Buck-Morss anteriormente citado. Asimismo, ver el capítulo que Giorgio Agamben dedica al problema del método en Adorno y Benjamin en su libro *Infancia e historia*.

creciente estupefacción, atados a nuestro círculo que es más cruel y espantoso que el peso entero de todas las cadenas imaginadas a lo largo del Tiempo, cuya longitud, altura y profundidad son constantes, invertebradas e inaprensibles, pero que suceden por culpa nuestra, esclavos definitivos y sin fin de una pluralidad inagotable, cada vez más deshabitada, Él de la Suya y Yo de la Mía, mirándonos cada Uno con los ojos del Otro, perpetuos hasta quedarnos ciegos (Revueltas, 1974: 109).

Lo que este texto hace entonces no es más que dar una forma cabalmente monádica a la dialéctica de la conciencia.<sup>6</sup> En ese sentido, conviene leer en paralelo con “El reajo del yo” algunos pasajes de las “Consideraciones sobre la autogestión académica”, incluidas en el volumen *México 68: Juventud y revolución*, ya que dicha lectura redonda en un esclarecimiento recíproco de ambos textos. A propósito de la Universidad en tanto “conciencia colectiva” sujeta al principio de la *autocrítica* o *crítica de la crítica* (en tanto sujeto de la *autogestión académica*), Revueltas evoca el movimiento de la conciencia, su despliegue tanto interno como externo, en términos de una contradicción entre conocimiento y conciencia, materialidad inmediata y esencia, pragmatismo y gratuidad, subjetividad y objetividad, es decir, como la suma de las “integraciones y desintegraciones críticas del conocimiento en el ‘libro abierto’ que decía Galileo, de la naturaleza”. La dialéctica de la conciencia se manifiesta entonces como una

lectura (o escritura) capaz de llenar los blancos del texto, los vacíos cognoscitivos que el autor (los autores) no supieron ver, pero que están —estaban— ahí presentes como una pregunta sin respuesta, o a la inversa, para que se les llene con la noción o el concepto faltantes, siempre y cuando, claro está, esto se haga dentro del curso del contexto y no como una operación ecléctica. Esto es la crítica de la crítica, el *por dentro* del desarrollo de la cosa, su autocrítica, en suma (1978: 119).

Resulta inevitable observar el interesante paralelismo que existe entre la cristalización mimética de la lectura/escritura en este pasaje y en “El reajo del yo”;<sup>7</sup> sin embargo, considero que es en el plano del sentido glo-

<sup>6</sup> La “isla” a la que aquí se hace referencia remite directamente a la tradición del monismo, tal y como Giordano Bruno lo expresara en *De la causa principio y uno*. Al respecto, ver García de la Sienna (2017: 200).

<sup>7</sup> “En estos momentos Él está escribiendo y pensando exactamente con las mismas letras y las mismas palabras, las mismas cosas que Yo digo. Habría acaso una solución de

bal en el que la lectura cruzada de estos textos resulta más esclarecedora. De hecho, me atrevo a decir que en cierto sentido las siguientes líneas del ensayo sobre la autogestión académica bien podrían fungir como marco argumental o sinóptico para dicho relato:

La conciencia sensible no *se sabe* genérica o, mejor dicho, cree ser ella misma la conciencia genérica universal, que todo lo ha resuelto y legislado ya, sin la menor fisura, como un cuerpo acabado y autosuficiente. Esto le impide darse cuenta de lo que significa la *autocrítica* y entonces no asume la naturaleza de su adversario, al que toma como un agente del exterior y, por ende, susceptible de ser vencido y aniquilado hasta convertirlo en polvo. Pero precisamente donde radica la invencibilidad del adversario (la crítica) es en el hecho de que no se trata de un agente externo al objeto, sino sólo de su desdoblamiento (autocrítica) interior, o sea, en el seno de una interioridad más vasta, que a los dos contiene: el seno de una conciencia general de la que ambos forman parte, pero en la que una, la crítica, está en movimiento y otro, el objeto, se ha detenido en la autosatisfacción de su inquietud, ensimismado y ciego de necesidad (117-118).

Aunque quizás sería más apropiado decir que “El reojo del yo” es la imagen dialéctica, la mónada que en una instantánea de eternidad permite atisbar el umbral en el que la conciencia sensible se despliega en conciencia genérica y *al mismo tiempo* se congela agónicamente en la imposibilidad de trascenderse.

No quisiera dejar de lado los alcances ontológicos que tiene esta fenomenología literaria. Y es por eso que ahora llamaré la atención sobre otra nota de lectura del “Diario de Lecumberri”, en la que Revueltas anota “al pie de imagen, al pie de verso”, un libro de poesía de Jaime Goded que leyera con entusiasmo durante su encierro. El interés de dicha nota para la presente discusión proviene de la imagen que se proyecta en el espejo del

---

continuidad para el acontecer de estas cosas, por medio de un tercer lector en discordia, pero Él es mi Lector Único y Yo soy su Único Lector. Hubo una Época, cuyas datas se han escapado para siempre, antes de Adán —que también lo fuimos Él y Yo juntos—, en que igualmente estuvo en uso este concepto de Lectura. Entre otras cosas había Lectura de las precipitaciones pluviales, Lectura de los estratos geológicos y Lectura del Porvenir y del Pasado. Pero ahora, desde entonces Él y Yo somos nuestro primer y segundo lector en discordia, indistintamente, Él el primero y Yo el segundo; Yo el primero y Él el segundo; Yo el primero y Él el segundo, de un modo simultáneo y unánime, sin esperanza alguna del Tercer Adán” (Revueltas, 1974: 110).

comentario, pues en ella despuntan algunas de las nociones aquí abordadas y se perfilan los rasgos de una poética.

Respecto a los versos “Aprendizaje maravilloso / del comienzo: / negro y blanco / me dijeron la verdad oculta / bajo el vestido de estrellas” (Goded, 1968: 9), Revueltas comenta:

La comunicación poética como el conocimiento de los demás y de lo demás. El poeta, al comunicar, al comunicarse, se conoce más allá de sí mismo: resume una experiencia vivida y anticipa otra, puesto que para él todo lo que vive son signos: signos de hoy, biográficos, vividos; y signos de mañana, descifrados: encuentra lo demás de los demás (1987: 205).

La poesía nos es presentada aquí como un ámbito trascendental: como la esfera en la que le es dado a la conciencia sensible salir de su solip-sismo constitutivo, mediante un desciframiento del mundo como otredad. La poesía es el enigma mediante el cual, como en un ofrecimiento, se abre ante la conciencia la alteridad radical, lo inasible de la cosa en-sí. “Imagen del ser-en-sí”, diría Adorno (2004: 172), en tanto que, por un lado, el arte parece resolver lo que en la existencia es enigma, mientras que, por otro, restituye al mundo el carácter extraño y asombroso del que lo priva el endurecimiento de la costumbre. Pero esta apertura no es posible sin la transmutación tanto de la vivencia propia como de la experiencia ajena en una sola; o mejor aún, sin la reciprocidad dialéctica mediante la cual la conciencia sensible se ve trastocada en conciencia genérica. Conocimiento de sí “más allá de sí mismo”, encuentro con “lo demás de los demás” hecho posible por la experiencia mimética de las mediaciones y extrañamientos que constituyen el ámbito esencial de la conciencia, la fenomenología literaria no aspira a nada menos que a un encuentro con “el mundo inédito en cada una de sus dobles acepciones” (Revueltas, 1987: 205) (a la experiencia de desentrañamiento de la unicidad antónima). Esto es, a una verdad esencial pero no metafísica: evidente pero no inmediata, trascendental pero no trascendente:

La condición de posibilidad de la convergencia de filosofía y arte hay que buscarla en el momento de generalidad que el arte posee en su especificación (como lenguaje sui géneris). Esta generalidad es colectiva, igual que la generalidad filosófica (cuyo signo fue en tiempos el sujeto trascendental) remite a una generalidad colectiva. Lo colectivo de las imágenes estéticas es precisamente lo que se sustrae al yo: de este modo, la sociedad es inherente al contenido de verdad. Aquello que aparece y a través de lo cual

la obra de arte sobresale por encima del mero sujeto es la irrupción de su esencia colectiva. La huella de recuerdo de la mimesis que cada obra de arte busca es también la anticipación de un estado más allá de la escisión entre el individuo y los demás (Adorno: 178).

En su comentario a la poesía de Goded, Revueltas lo dice de manera contundente: “la poesía es un perro conductor de ciegos en el mundo cosificado, hecho para destruir y herir y devorar cada día las entrañas encadenadas —también— de un hombre encadenado”; por lo cual “no es un tema, no es una discusión, sino un *estar ahí*” cuya circunstancialidad de modo, tiempo y lugar (“¿cómo, cuándo, dónde?”) constituye “el misterio sin misterios” (206).

La continuación de la glosa desemboca en una clara prefiguración de la experiencia que “Ezequiel o la matanza de los inocentes” habrá de desplegar miméticamente. Revueltas asocia explícitamente los primeros tres versos (“Nadie se parece a su significado, / es un rostro ciego / que empañó los cristales”) con los *Manuscritos económico-filosóficos*, en particular con la idea de la “alienación de los sentidos”. Si estos versos, en los que Revueltas pone particular énfasis, anteceden a la expresión “misterio sin misterios”, es ni más ni menos porque remiten al *estar ahí* de “Ezequiel”, en medio de la “realidad errónea”:

Las cosas, en su derredor, se le daban a Ezequiel desnudas de toda significación, en su naturaleza concreta y pura, bajo una única, desolada e incompatible denominación monolítica a la cual habían llegado mediante un proceso de autodespilación en que se despojaban, una a una, de todas las mediaciones que las encubrieran a lo largo del tiempo y de la historia [...] La presencia de las cosas que lo rodeaban no podía ser tomada entonces sino como un concreto estar allí de la mesa, del sillón en que estaba sentado, la ventana, el armario, la cama, pero únicamente en la medida de meros actos del recuerdo, objetos sorprendidos *in fraganti* en el mismísimo acto de recordar que eran ventana, sillón, mesa, armario, y nada absolutamente más que esa evasión unívoca y terrible del mundo [...] El recuerdo, se dijo Ezequiel mientras las lágrimas corrían por sus mejillas. El recuerdo sin cosa, sin objeto. Soy mi propio recuerdo, una gran equivocación de la realidad, la realidad equivocada que se autocompadece y se retoca en mí: soy la silla muerta, soy la mesa muerta, soy la ventana muerta (1974: 119, 120).

Es claro que este “estar ahí”, que esta realidad errónea corresponde a una “imagen de la cosa en sí”: el estar ahí de las cosas en su naturaleza

“concreta y pura”, “desnudas de toda significación”, despojadas de toda mediación histórica y temporal. Aunque, en la medida en que subsiste en “el recuerdo”, esta realidad no ha perdido del todo su carácter fenoménico (de “aparición frente a la conciencia”), por lo que más bien aparecerá como una realidad *desprovista de trascendentales posibles*, puesto que ahí la denominación de lo real es “monolítica”, al estar sujeta a una pura modalidad sin tiempo ni espacio (un *así* sin *cuándo* ni *dónde*). Fenomenología de lo irreal por la cual somos testigos del estar ahí de un mundo fenoménico en el que la conciencia enajenada se coagula en su “ensimismamiento hermético y definitivo”, en su “encarcelamiento celular” (120), en tanto que le está vedado, así sea como horizonte, el acceso a la genericidad, a su esencialidad humana, o lo que es lo mismo, *al tiempo y a la historia*.

Más allá de las resonancias crísticas presentes tanto en el poema de Goded como en el relato de Revueltas;<sup>8</sup> o de la semejanza entre la visión de ese “rostro ciego que empaña los cristales” y la opacidad de la mirada del mismo Ezequiel [“El aire era de vidrio, de humor vítreo” (123)], llama la atención cómo los versos de Goded “Tanto mundo / equivocado y yo, / que no escribo la verdad” contenían ya el germen de la idea de una realidad errónea. Así lo muestran las siguientes líneas del comentario, en donde Revueltas habla de “un borrador del mundo subvertido, mentido, dicho de otro modo. El mundo subvertido por un no saber —ni poder— decirse, que es aquello contra lo que el poeta combate, lo que trata de descifrar de algún modo”. Y donde, sin importar que la anotación corresponda ya a otro poema, expresa lo que a mi juicio pudiera ser la divisa de su fenomenología literaria: “El conocimiento de lo que se desconoce y debe decirse de otro modo” (206). Como en el caso de Ezequiel, el destino de la poesía (que también es pensamiento) es ser un lazarillo del hombre al nombrar “de otro modo” el mundo cosificado. Tal es el sino de la mimesis hermética de los relatos postreros de José Revueltas:

Había que pensar con otras palabras los mismos pensamientos para que sus intenciones de salvación no fueran comprendidas por los habitantes de la ciudad ni por sus propios hombres. Palabras de madera, como las de Cristo y su padre, manos de madera, pensamientos de madera. Decir amor, muerte, hambre, sexo, ratas, de otro modo, para ser comprendido de otro modo (Revueltas, 1974: 126).

<sup>8</sup> O quizás, en el caso de Goded, valdría más decir orozquianas, ya que al leer “cava fosas / y arranca maderas en cruz / donde se guardan antiguas locuras / solidarias” es imposible no pensar en el cuadro “Cristo destruye su cruz”, de José Clemente Orozco (1968: 14).

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, TH. W. *Teoría estética*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2004.
- AGAMBEN, GIORGIO. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- BENJAMIN, WALTER. “Hacia la imagen de Proust”, en *Obras II/1*. Trad. Jorge Pérez Navarro. Madrid: Abada, 2007. 317-331.
- BOSTEELS, BRUNO. “Una arqueología del porvenir: acto, memoria, dialéctica”, en *La Palabra y el Hombre*, 134 (2005): 161-171.
- BUCK-MORSS, SUSAN. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Trad. Nora Rabotnikof Maskikver. Buenos Aires: Eterna cadencia, 2011.
- DETIENNE, MARCEL. *Los maestros de verdad en Grecia arcaica*. Trad. Juan José Herrera. México: Sexto piso, 2004.
- DOMÍNGUEZ MICHAEL, CHRISTOPHER. “Lepra y utopía”, en *Nocturno en que todo se oye. José Revueltas ante la crítica*. Ed. Edith Negrín. México: UNAM-Era, 1999. 61-80.
- FROMM, ERICH. *Marx y su concepto de hombre. Incluye Manuscritos económico-filosóficos de Karl Marx*. Trad. Julieta Campos. México: FCE, 1962.
- GARCÍA DE LA SIENRA, RODRIGO. “José Revueltas: fenomenología literaria/ontología carcelaria. Tres textos del periodo de Lecumberri”, en *Año catorce. Nuevos asedios a Octacio Paz, Efraín Huerta y José Revueltas, a cien años de su nacimiento*. Eds. Yliana Rodríguez González y Marco Antonio Chavarín González. México: El Colegio de San Luis, 2017. 197-220.
- GEBAUER, GUNTER Y CHRISTOPH WULF. *Mimesis. Culture, Art, Society*. Trad. al inglés Don Reneau. Berkley: University of California Press, 1995.
- GODED, JAIME. *Poesía*. México: UNAM, 1968.
- LEFEBVRE, HENRI. “Prólogo”, en *Dialéctica de la conciencia*. José Revueltas. México: Era, 1982.
- MATEO, JOSÉ MANUEL. *Tiempo de Revueltas. Uno: la nación ausente (José Revueltas y Daniel Cosío Villegas)*. Tequisquiapan: Obranegra, 2013.

OLIVIER, FRANÇOISE. “El aura de lo grotesco y lo monstruoso en la obra de José Revueltas”, en *Locos, excéntricos y marginales en las literaturas latinoamericanas*, t. 2. Ed. Joaquín Manzi. Poitiers: Université de Poitiers, 1999. 218-226.

REVUELTAS, JOSÉ. *Material de los sueños*. México: Era, 1974.

REVUELTAS, JOSÉ. México 68: Juventud y Revolución. México: Era, 1978.

REVUELTAS, JOSÉ. *Dialéctica de la conciencia*. México: Era, 1982.

REVUELTAS, JOSÉ. *Las evocaciones requeridas*, vol. II. México: Era, 1987.

SÁNCHEZ PRADO, IGNACIO. “‘Bienaventurados los marginados porque ellos recibirán la redención’: José Revueltas y el vaciamiento literario del marxismo”, en *El terreno de los días. Homenaje a José Revueltas*. Eds. Francisco Ramírez Santacruz y Martín Oyata. México: BUAP-Miguel Ángel Porrúa, 2007. 147-173.

## RODRIGO GARCÍA DE LA SIENRA

Doctor en Estudios románicos por la Sorbona, e investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias de la Universidad Veracruzana. Sus principales líneas de investigación son la teoría literaria, la teoría crítica y el pensamiento teórico-literario en Hispanoamérica. Es autor de *L'univers carcéral dans l'oeuvre de José Revueltas. Écriture dystopique et discours social au Mexique, 1969-1975* (Éditions Universitaires Européennes, 2011), y ha editado colectivamente *La tradición teórico crítica en América Latina: mapas y perspectivas* (Bonilla Artigas editores-UNAM-UV, 2013) y *La migración y sus narraciones* (Literal Publishing, 2014). También es autor de capítulos de libros y artículos en revistas especializadas en México y el extranjero.