

**Los palestinos de América: comentario al *Discurso del “Indio”*. *El penúltimo ante el “Hombre Blanco”*
de Mahmud Darwish**

*The American Palestinians: Comments on Mahmud Darwish’s
Discurso del “Indio”. El penúltimo ante el “Hombre Blanco”*

RODRIGO KARMY BOLTON

Centro de Estudios Árabes, Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

RESUMEN: *Los palestinos de América* no es tanto un “ensayo” como un “comentario” al poema de Mahmud Darwish *Discurso del “Indio”*. *El penúltimo ante el “Hombre Blanco”*, escrito en 1992. “Comentario” designa aquí un trabajo de *traducción* destinado a pensar filosóficamente el escrito poético y a poetizar al mismo discurso filosófico. Plantea cuatro problemas que nos ofrece Darwish: a) los “indios” no son sólo los habitantes americanos, sino también, los árabes, judíos y palestinos que han sido arrasados por el proceso de la Conquista “blanca”; b) existe una continuidad entre la Conquista americana y el dominio imperial de Medio Oriente; c) la matriz de dicha continuidad asume un carácter teológico-político de un Dios sacrificial y d) el poema no pretende “representar” la *experiencia*, sino constituir un campo de *experiencia* que resta a la violencia “blanca”.

ABSTRACT: *The American Palestinians* is not an essay, but a commentary on Mahmud Darwish poem *Discurso del “Indio”*. *El penúltimo ante el “Hombre Blanco”* wrote in 1992. “Commentary” means here a *translation* work to think in a philosophical perspective the poetic text and to think poetically the philosophical discourse. The “commentary” shows four problems that Darwish offers: a) the “indians” are not only the american population, but also the Arabs, Jews and Palestinians that have been destroyed because of the “white” conquest process; b) there is a continuity between the Hispanic-American conquest and the North American actual “conquest” on the Middle East; c) the matrix of such continuity is the political theology and its Sacrificial concept of God; d) the poem does not “represent” some *experience*, but constitutes a field of experience that subtracts “white” violence.

PALABRAS CLAVE: etnia blanca, poema, Conquista, indio, experiencia.

KEYWORDS: White people, poem, Conquest, Indian, experience.

RECIBIDO: 16 de marzo de 2017 • ACEPTADO: 4 de abril de 2017

RODRIGO KARMY BOLTON

*Centro de Estudios Árabes, Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile*

Los palestinos de América: comentario al *Discurso del “Indio”*. El penúltimo ante el “Hombre Blanco” de Mahmud Darwish

Nakba

En mayo de 1982 *Libération* publicó una entrevista del filósofo Gilles Deleuze al intelectual palestino Elias Sanbar bajo el título *Los indios de Palestina*. En ella, Sanbar planteaba que la colonización sionista en Palestina funcionaría de la misma forma que operó en el nacimiento de los Estados Unidos de América:

Somos algo así como los pieles rojas de los colonos judíos de Palestina — escribe Sanbar—. A sus ojos, nuestra única función consistiría en desaparecer. En este sentido, es cierto que la historia del establecimiento de Israel es una repetición del proceso que dio lugar al nacimiento de los Estados Unidos de América. Aquí reside — termina Sanbar— probablemente, uno de los elementos esenciales para comprender nuestra solidaridad recíproca (Sanbar 2007: 181).

Que los “pieles rojas” bajo la colonización norteamericana puedan ser concebidos como análogos a los “palestinos” resulta del todo peculiar. Se trata de que el tipo de colonización está lejos de replicar el modelo “clásico” en el que pervive una “cohabitación de colonos y colonizados”. Según Sanbar, las colonizaciones francesa y británica aspira-

ban “a instalar espacios cuya condición de existencia era la presencia de los autóctonos” (Sanbar 2007: 187). En cambio, la colonización norteamericana en América y sionista en Palestina ejercen el efecto contrario; no se trata de promover una co-habitación con la población autóctona, ni de integrarla en una asimilación universal (modelo francés), ni de segregarla en diferencias étnicas (modelo británico), sino de favorecer su expulsión: “El movimiento sionista no ha movilizadado a la comunidad judía de Palestina en torno a la idea de que los palestinos iban a marcharse en algún momento, sino en torno a la idea de que el país estaba vacío” (Sanbar 2007:188). La colonización sionista en Palestina parte de la premisa de que la tierra a colonizar está vacía de antemano y, por tanto, se funda sobre la negación sistemática del otro. Su premisa se funda en hacer desaparecer a las poblaciones nativas.

Con ello, la israelí, se presenta como una forma de colonización orientada exclusivamente a la expulsión radical de las poblaciones nativas y, en este sentido, inspirada exclusivamente por la lógica de la *desaparición*. No se trata de civilizar al nativo, sino de expulsarlo; hacer como si jamás hubiera existido, hacer del palestino un “enemigo absoluto”, sobre el cual se podrá ejercer el poder de muerte impunemente en un estado de excepción vuelto regla. Es lo que años más tarde enseñará Achille Mbembe, acuñando el término *necropolítica*: “La guerra colonial no está sometida a reglas legales e institucionales, no es una actividad legalmente codificada” (Mbembe 2011: 40-41). En tanto el poder de la guerra colonial no está sometido a una actividad “legalmente codificada”, funciona en el más absoluto estado de excepción. Así, el colonizado se transforma en un “enemigo absoluto” que puede sufrir todas las violencias posibles dado su estatuto extra-legal, objeto de un poder sistemático de muerte que Mbembe, a contrapelo de Michel Foucault, llamó “necropoder”. Es aquí donde Mbembe escribe: “La forma más redonda del necropoder es la ocupación colonial de Palestina” (Mbembe 2009: 46). Palestina funciona para Mbembe, como el modelo necropolítico por excelencia, el lugar en que la lógica colonial funciona en su más prístino terror.

El retrato de la colonización sionista en Palestina, caracterizado por Sanbar —y desarrollado posteriormente por Mbembe—, toca un punto fundamental: la analogía entre los procesos de colonización americano y

los de Palestina, la puesta en común de un mismo modelo de exterminio orientado a desaparecer a las poblaciones nativas antes que integrarlas en un proyecto civilizatorio mayor. El racismo sionista y el racismo anglosajón parecen remitir a un modelo común en el que se juega el proyecto estatal-nacional europeo y las diferentes formas que ha adoptado el “racismo de Estado”. Utilizo el término “racismo de Estado”, tal como Michel Foucault lo utilizó en unos breves pero fundamentales pasajes desarrollados en sus reflexiones en torno a la biopolítica y el biopoder durante sus clases de 1976:

La raza, el racismo son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización. Donde hay una sociedad de normalización, donde existe un poder que es, al menos en toda su superficie y en primera instancia, en primera línea, un biopoder, pues bien, el racismo es indispensable como condición para poder dar muerte a alguien, para poder dar muerte a los otros. En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo (Foucault 2000: 231).

Para Foucault, el racismo es la modalidad necropolítica del ejercicio del biopoder en el sentido que constituye su reverso especular, el “envés” que hace posible la sobrevivencia de la “función mortífera” en un contexto postcolonial o, si se quiere, biopolítico. Sólo el racismo —dice Foucault— vuelve aceptable el poder de muerte en medio de la extensión del poder de la vida, sólo el racismo hace legítimo que se pueda matar a una población en función de conservar y purificar la vida de otra.

El “racismo de Estado” será una lógica constitutiva a la dinámica del Estado moderno, toda vez que éste llevará consigo la decisión sobre el poder de matar. Por eso, el “racismo de Estado” no opera como una anomalía a la configuración del Estado moderno, sino como una lógica inmanente a su propio “envés”.

Pero el análisis foucaulteano en torno al racismo es limitado, lo restringe a la escena del nacionalsocialismo, y Foucault lo caracteriza como el “paroxismo” en el que el “envés” entre la lógica de vida y la de muerte tendrá lugar. En 2006, la editorial Almuzara publicó *Los moriscos y el racismo de Estado. Creación, persecución y deportación (1499-1612)*,

del intelectual Rodrigo de Zayas. El texto es una profusa investigación acerca de la génesis moderna del racismo de Estado retrotraído hacia la hispanidad como el lugar de una “primera modernidad [...] dicho con más claridad: desde mucho antes del siglo XVIII y de su reflexión científica, hubo una teoría muy elaborada del principio de alteridad” (De Zayas 2006: 33). La tesis de De Zayas es que el primer racismo de Estado europeo surgió en la España imperial, durante el proceso de conquista y sistemática expulsión de los “moriscos” (término jurídico para designar al musulmán sometido al poder católico), que se desarrolló desde la caída del último bastión del poder musulmán en Granada durante 1492, hasta principios del siglo XVII, cuando el último rey musulmán de la Península Ibérica, sin apoyo externo —sólo con comunidades musulmanas que vivían bajo poder católico y a la que se le asediaba continuamente militar y eclesiásticamente—, levantó unas cuantas tropas e intentó dar una última batalla contra el ejército español, uno de los más poderosos del mundo en ese momento. A la derrota siguió la creación del racismo de Estado español, gracias al proceso de expulsión, conversión y muerte sistemática de los llamados moriscos.

[...] las poblaciones autóctonas del continente americano recibieron un trato bastante análogo al de la minoría morisca en España, pero con una importante diferencia: a los pocos años, apareció en América una generación de mestizos, debido a la dificultad de traer mujeres españolas; mientras en España, por lo menos en principio, los estatutos de limpieza impedían los matrimonios mixtos (De Zayas 2006: 76).

Más allá de Foucault, De Zayas amplía nuestra mirada planteando dos asuntos clave. En primer lugar, que el proceso de la Conquista americana operó de manera análoga al proceso de Conquista de la Península Ibérica; en segundo lugar, que en América se produjo una generación de mestizos, en cambio, en España los llamados “estatutos de limpieza” —figura previa a la biopolítica francesa desarrollada en el siglo XVIII— hicieron de aquella “mezcla” algo inicialmente imposible.

A partir de la tesis desarrollada por De Zayas, diremos que la modernidad biopolítica encuentra en la religión cristiana y, en particular, en la configuración teológico-política del Estado español, una de sus primeras

formulaciones “racistas”. El “racismo de Estado” nace con la modernidad (no constituye su anomalía) y, en ese sentido, acusa recibo del periplo en el que lo inscribe el poema de Darwish: al contraer la historia en la imagen de la catástrofe, el poema traza el *continuum* de una catástrofe que se mantendrá intacta desde Colón hasta Lord Balfour, desde Vitoria hasta Keynes, desde Isabel de Castilla hasta Barack Obama. Es por eso que el poema no se propone como una representación alternativa (la historia de los oprimidos), sino como una interrupción, un gesto de resistencia radical frente a la “guerra de exterminio” desplegada por el discurso blanco.

Como extensión de la escena abierta por el poema, América y Palestina, los indios de América y los palestinos de Medio Oriente parecen sufrir la misma suerte en cuanto son el índice de una misma lógica de la desaparición como modelo de colonización. *Los indios de Palestina*, pero también los *palestinos de América*, llevan consigo algo más que una simple coincidencia. Portan el signo de una colonización ensayada y elucubrada por siglos, que no comenzó con los Estados Unidos, ni con Israel —sino acaso con la hispanidad convertida en potencia económica y militar desde 1492— y cuya fuerza imperial extendió con ellos su *repetición* a gran escala.

En el *Discurso del “Indio”*. *El penúltimo ante el “Hombre Blanco”*, Mahmud Darwish trabaja exactamente desde esta escena. Un palestino que escribe sobre la colonización de América es también un indio que escribe sobre Palestina. Palestina será el final de un periplo colonial, el puntal de una historia que encuentra sus primeras formas en la figura de Colón —dirá Darwish— y en la fecha, tan fatal como decisiva, de 1492. Es evidente que no es una fecha historiográfica que pueda ser reducida a la violencia del archivo; es un acontecimiento que no deja de suceder, al cual, el léxico palestino ha dado un solo nombre: *nakba* (catástrofe).

La *nakba*, como la colonización de América (pero, entendiendo “América” como el vasto continente y no sólo a los Estados Unidos), constituirá uno y el mismo proceso. He aquí la “guerra de exterminio” que denuncia Darwish, a la que los esfuerzos de “evangelización” y “civilización” parecían dirigirse: “Y Colón, el libre, busca una lengua que no halló aquí / y busca oro en los cráneos de nuestros ancestros

bondadosos y tuvo / una porción de lo vivo y de lo muerto en nosotros. Entonces / ¿por qué sigue con la guerra de exterminio, desde su tumba hasta el final?” Colón es el nombre de la guerra de exterminio que se ha mantenido intacta desde 1492. Buscando una “lengua originaria” que jamás encontró o el oro en medio de los cráneos de los “ancestros”, es visto como el destello de un acontecimiento que no deja de suceder, que un palestino contempla, desde su presente, en lo concreto de la colonización sionista, como un *continuum*. La “guerra de exterminio” no fue sólo el hecho que conmovió a las poblaciones americanas con la llegada de Colón y la abertura española de la “primera modernidad” (Dussel 2007: 13), también es el *continuum* histórico en el que todavía habitamos. Incluso, después de muerto, la “colonización” persiste, se profundiza, articula nuevas formas de ejercerse, conquista otras fronteras y, sobre todo, “repite” formas, al punto de hacer del exterminio su más profunda verdad.

Desde la espada hispano-portuguesa, pasando por el fusil franco-británico, hasta el dron norteamericano-atlántico, el *continuum* exterminador se ha desarrollado “hasta el final” de sus propias posibilidades. La espada, el fusil, el dron (figuras respectivas a la evangelización, la civilización y la democratización), son la trama de una conquista que no ha terminado y que el poema de Darwish condensa en una sola imagen (Karmy 2016: 55). Justamente, el poema implica una contracción del espacio-tiempo, donde, lejos del discurso “blanco”, unos pocos versos convocan a la vez lugares múltiples y épocas diferentes. América de 1492 es también la Palestina de 1948. El poema trae el “espectro de los muertos” cuya fuerza Darwish denomina bajo el término “silla vacía”:

Hay muertos que duermen en cuartos que ustedes construirán / hay muertos que visitan su pasado en el lugar que ustedes están destruyendo / hay muertos que pasan por encima de los puentes que ustedes construirán / hay muertos que iluminan las noches de las mariposas, muertos que / vienen al amanecer para tomar el té con ustedes, calmos / tal como los dejaron sus fusiles, así que ¡dejen, huéspedes del lugar / sillas vacías para los anfitriones... para que les lean / a ustedes las condiciones de paz con los muertos! (Darwish 2016: 39).

Las “sillas vacías” son el lugar de los muertos. Un sitio inhóspito para los “huéspedes”, cuya era de metal y vocación exterminadora impiden establecer la “paz con los muertos”. Las “sillas vacías” no pueden ser ocupadas por los nuevos “huéspedes”, sino que configuran el límite de su masacre, la interrupción misma del *continuum* histórico. Sobre todo, la devastación blanca sobre los “indios” (“indios” que designan judíos, musulmanes, mayas, aztecas, incas, mapuches, palestinos, sirios, etc.) es la devastación contra una singular forma de pasado. Un pasado en el que se juega la memoria de los ancestros que Colón sólo podía admirar por el oro que portaban y no por la memoria que sangraban.

Silla vacía

“Para nosotros hay lo que nos queda de ayer”, escribe Mahmud Darwish en el *Discurso del “Indio”*. *El penúltimo ante el “Hombre Blanco”*. No hay memoria capaz de alcanzar las cifras con las que se viste la historiografía, el pulso del pasado — voz silenciosa que sin glorias ni héroes susurra —, toca el elíxir del presente, preña de mundo lo que aún no tiene lugar, abre los espectros que no pudieron nunca aferrarse al archivo. Un poema es lo que excede el archivo.

A la inversa, un archivo es lo que no alcanza al poema. Dislocación entre poema y archivo, como difracción entre vida y lenguaje, en la que hacemos la experiencia de un tiempo perdido como pérdida total de tiempo. El poema sobrevive, permanece como esa nostalgia que el desgarramiento de la historia no ha podido capturar, el perfume de una presencia que jamás estuvo y que, sin embargo, nos llama para habitarla. Donde las entrañas de la historia han sido desgarradas, donde los “blancos” han iniciado su devastación y el archivo se ha podido multiplicar, el poema asoma llevando el secreto nombre de los muertos.

¿Hay algo así como un “nosotros”, un “común” al que pertenecer? Y si lo hay ¿en qué consiste? Ante todo, “nosotros” no es aquí el nombre de una comunidad articulada con base en una identidad (sea espiritual, racial o cultural). “Nosotros” es el nombre de los que hablan sin archivo, de lo común exento de comunidad, de una pertenencia exenta de una

identidad a la que pertenecer. “Nosotros” es una voz impersonal que sólo puede desnudar su fuerza como poema, donde el poeta interpela al “blanco” acerca de una *justicia* que sólo la memoria puede salvar de su pérdida.

Como discurso blanco, el “nosotros” habla perdiendo el habla, rasga las vestiduras de cualquier organicidad o sistema, agujerea la representación y exhibe la “silla vacía” en la que todo órgano, sistema o representación sucumbe. La “silla vacía” como un poder sin cara, sin sujeto, expuesto a su propia fragilidad, donde el blanco se muestra manchado; la higiene, sucia y la “liberación” como una nueva forma de esclavitud. El *discurso blanco* se ve interrumpido, la “silla vacía” es el espectro de los muertos que fisuran la blancura imperial.

Sea la escritura poética el lugar que reúne a los muertos, el gran basural sobre el cual son “apilados” muertos sobre muertos, tal como enarbola el ángel de la historia, sugerido por Walter Benjamin respecto del cuadro *Angelus Novus* de Klee (Benjamin 2000: 53), el “nosotros” de Mahmud Darwish será el de una comunidad —mejor diremos un *común*— imposible. En efecto, para “nosotros” algo “hay”. “Hay” esto y lo otro, hay mundo, árboles, animales, cosas, ruidos varios. Pero lo que “hay” es lo que “nos queda del ayer”, aquello que, sin aferrarse a la presencia del discurso blanco, ha permanecido a contrapelo del archivo. “Hay” lo que no pertenece ni a la cruz ni al capital, que no es ni cruz ni capital, que atraviesa la monumentalidad de la gloria arrastrándose silenciosamente en los murmullos del mundo.

“Hay” como relación de una vida a lo otro de sí, donde no hay vida y luego relación, sino vida como nada más que relación a lo otro de sí, superficie móvil, potencia absoluta que puede devenir múltiples formas. “Hay” será la “silla vacía” que, como tal, puede ser usada por todos y ninguno, un *común*. A diferencia del discurso blanco que introduce la idea de que tras un determinado y presunto “blanco” habría un “judío” o un “musulmán” —y que, por tanto, construye la idea de “sujeto” como aquella agencia que podrá ocultarse tras una máscara pero que dirige y comanda todos los pensamientos y actos a voluntad— el discurso blanco es el de la “paranoia”, aquél que insiste en que “algo” o “alguien” hay detrás. En cambio, para Darwish, tras bambalinas, no hay nada ni nadie;

tras la vida, no hay nada ni nadie; tras el sujeto que habla, no hay nadie ni nada, tan sólo la “silla vacía”.

El “nosotros” al que apela Darwish excede enteramente la violencia del archivo. El “nosotros” es el *común*, la “silla vacía” abandonada en el cajón de la historia, aplastada por los blancos caballos, con su blanca palabra. “Racismo de Estado” que produce y conserva a una vida “pura” inmunizada de lo *común* que le acecha. Imposición de un orden de las cosas cuya “guerra de exterminio” se desencadena necesariamente bajo la violencia sacrificial de un Dios blanco y cristiano:

...¿Quién lavará la luz después de nosotros / y quien vivirá en nuestro templo? ¿Y quién preservará las tradiciones / del rugido metálico? “Les anunciamos la civilización” dijo el extranjero, y dijo: “Yo soy el amo / del tiempo, he venido a heredar de ustedes la tierra, / pasen ante mí, para contarlos, cadáver por cadáver, sobre la superficie del lago” / “Les anuncio la civilización” dijo, “para que viva el evangelio” dijo, “entonces pasen / para que el Creador permanezca sólo para mí”, pues Indios muertos es mejor / para nuestro Señor en las alturas que Indios vivos, y el Creador es blanco / y blanco es este día: para ustedes un mundo y para nosotros un mundo... (Darwish 2016: 36).

Darwish traza los contornos de una historia no contada, de un “ayer” vuelto hacia el presente, preguntando en medio de su despoblamiento: “quién vivirá en nuestro templo, sino aquél que ha abandonado a los antiguos dioses y le rinde pleitesía al nuevo dios del capital?” La burla del poeta al caracterizar al “blanco” como aquél que trae el *kerigma* (el anuncio de la llegada del Cristo) en la forma del “evangelio”, o de “civilización”, cuyo paso se deja sentir “cadáver por cadáver” que flota en el abismal silencio de la “superficie de un lago”. Porque “blanco” será el Creador, un Dios cuya encarnación ve en la conquista el tenor de un Dios sacrificial, de un Dios sediento de sangre y metal, de un Dios blanco orientado a blanquear la historia y a los pueblos.

La descripción poética desarrollada por Darwish en esta estrofa resulta absolutamente prístina en relación con el problema del “racismo de Estado” y las políticas de población implicadas en todo proceso de Conquista: “pasen ante mí para contarlos”. Los indios serán contados,

constituirán un conjunto de seres vivos cuya humanidad estará en cuestión. La discusión entre la “crítica” imperial de Bartolomé de Las Casas, la formulación de un Derecho de Gentes en Francisco de Vitoria o la reivindicación de la “guerra justa” por parte de Ginés de Sepúlveda, pone en funcionamiento el ensamble de lo que Giorgio Agamben ha denominado la “máquina antropológica”: “Tenemos así la máquina antropológica de los modernos. Ella funciona [...] animalizando lo humano, aislando lo no humano en el hombre...” (Agamben 2005: 75). ¿Dónde identificaría Agamben a la “máquina de los modernos”? Ante todo, en la ciencia biológica y médica del siglo XVIII. Pero, como hemos visto, dicha máquina habría que pensarla en el contexto de la hispanidad, ahí donde la discusión en torno a la naturaleza “humana” de los indios tuvo lugar. Como sabemos, lo que ahí se jugó fue la puesta en obra del “dispositivo persona” (Esposito 2011: 23) en que el indio americano sólo podía adquirir derechos, según el derecho del conquistador, según el derecho “blanco”; entre el belicismo de Sepúlveda, el derecho de Vitoria y la crítica de Las Casas, ya sea que se le considerase humano o no, persona o no persona, siempre tal estatuto remitió a un criterio exclusivamente blanco. En dicha operación se ensambla parte de la “máquina antropológica de los modernos” que “aisla lo no humano de lo humano” proyectándolo históricamente: si la “evangelización” hizo su estrago desde el eje hispano-portugués y su conquista, la “civilización” hará el suyo desde el eje franco-británico para terminar en lo que podríamos llamar la “democratización” alcanzada por el eje norteamericano-atlántico, vigente hasta la actualidad.

A esta luz, Darwish hace del poema una insurrección radical contra el dispositivo sacrificial articulado por la teología política cristiana desplegada como el *continuum* de una misma catástrofe. Esta teología abraza a un Dios blanco para un continente que debe vestirse de blanco y que debe renunciar enteramente a co-habitar con *sus dioses*.

Dioses

La devastación ha tenido lugar, el sonido de la “era de metal” irrumpe en la escena arbórea en la que los nombres aún podían ser “...árboles

hechos del habla divina”. Los árboles no eran obstáculos que el conquistador debía aplastar, sino modos a partir de cuyas ramas los hombres co-habitaban con los dioses: “Esta tierra es una choza para dioses que habitaron con nosotros, estrella por estrella, iluminaron para nosotros las noches de oración...” (37). Clave resulta detenerse en el estatuto de dicha “tierra”, situada nada más que como una “choza” en la que los “dioses habitaron con nosotros”. ¿Qué significa, en el poema de Darwish, la “choza”? Ante todo, la inmanencia de la fuerza, la potencia de lo *común* que escapa al torrente sangriento de la conquista, el “ayer” que sobrevive como un pasado *nunca sido* en el presente.

En efecto, la conquista tiene por efecto la división de la vida, el aplastamiento del pasado del presente, que terminará en que los dioses huyan del mundo y el mundo quede exento de dioses. Un mundo sin dioses será un mundo sin fuerza, debilitado por el “resentimiento” del cristianismo y su “blanca” necropolítica. Dioses sin mundo serán monumentos sin vida, imágenes sin fuerza, simples máscaras de un recuerdo vaciado convertidos en el botín museístico de alguna potencia blanca. Se trata de imponer al Dios blanco, al Dios encarnado históricamente como imperio. Como si el pasado sólo pudiera pervivir exento de vida, sin la fuerza divina que co-habitaba en la “choza”, la cual, el poema de Darwish restituye.

El poema funciona volcándonos al pasado, pero no al pasado historiográfico al que apela la violencia del archivo y el museo, más bien al pasado irredento atravesado por una vida que, como un “ayer” que no cupo jamás en la catástrofe, acechó siempre a los blancos desafiando la instalación del tribunal de la Historia, con una piel que irrumpía bajo el término “indio” en los tronos del poder. El poema vacía las formas del presente, ejerce la violencia de una *epoché*, para mostrar lo que los hombres han olvidado: las madres. La “choza” como una “madre” que será igual para indios y blancos porque denominará la “silla vacía” con la que se define a lo *común* y abrirá un lugar fuera de las fronteras imperiales, más allá de las divisiones sectarias, en un registro diverso al Dios Padre.

¿Acaso no fueron paridos por mujeres? ¿no han mamado como nosotros /
La leche de la nostalgia por la madre? ¿No se han vestido como nosotros de

alas / para alcanzar las golondrinas? Queríamos anunciarles la primavera, entonces no desenfunden las armas, / hubiésemos podido intercambiar regalos y canciones. / Aquí estuvo mi pueblo. Aquí se murió mi pueblo. Aquí los castaños / esconden los espíritus de mi pueblo. Mi pueblo volverá en forma de aire, luz y agua, / tomen la tierra de mi madre con el poder de la espada, pero yo no firmaré con mi nombre un / acuerdo de reconciliación entre el muerto y el asesino, no firmaré con mi nombre / la venta de un solo palmo de espinas alrededor de la milpa... / Y sé que estoy despidiéndome del último sol, arropado con mi nombre / y cayendo en el río, sé que estoy volviendo al corazón de mi madre / para que entres, tú, señor de los blancos, en tu era... Entonces levanta sobre mi cadáver / estatuas de libertad, no devuelvas el saludo y erige la cruz de metal / sobre mi sombra de piedra, pronto ascenderé hasta las cimas del canto, / [el canto de los suicidios colectivos, cuando velan su historia lejana] / y soltaré en él los pájaros de nuestras voces: justo aquí vencieron los extranjeros / vencieron sobre la sal, y el mar se confundió con las nubes, y vencieron / sobre la espiga del trigo en nosotros, y extendieron los cables de teléfono y luz / Aquí el águila se suicidó de melancolía, aquí nos vencieron los extranjeros. / Y en esta nueva era nada quedó para nosotros / Aquí nuestros cuerpos se esfuman, nube por nube, en el espacio / Aquí nuestros espíritus titilan, estrella por estrella, en el espacio del canto.

La madre designa una *común* proveniencia, pero también, el lugar de un olvido. Todos han “mamado” alguna vez, todos han sido paridos por mujeres. Ha sido la “guerra de exterminio” liderada por el Dios Padre, la que ha conducido a un olvido de lo materno. Como diría León Rozitchner, aquí se trata de que el poeta denuncia la “des-mater-ialización” sufrida por los “blancos” que les ha ligado a una “guerra de exterminio” promovida por un Dios Padre que primero habrá sido la investidura imperial del Cristo y luego terminará en el despliegue global del Capital (Rozitchner 1996). “Lo que la madre le dio al hijo al darle vida, ahora espiritualizado, se lo da al nuevo Padre para que nazca en él de nuevo. Pero lo hace en el lugar mismo donde está inscrita la huella de la madre: esto es lo importante —termina Rozitchner— del modelo subjetivo cristiano” (Rozitchner 1996: 114). El proceso de des-*mater*-ialización redundará en una verdadera espiritualización en la que la mujer-madre sólo podrá concebir al hijo por medio del Espíritu Santo como fuerza

propriadamente masculina de un Padre espiritualizado y de un Hijo encarnado. Por eso, según Rozitchner, la subjetivación cristiana supondrá un proceso de des-*mater*-ialización (Rozitchner juega con el doble sentido de “materia”, para indicar el sustrato sensible como la potencia de la madre), a través del cual la simple voz del Padre quedará inscrita en el “corazón” del Hijo como una introyección de su ley. Con ello, Agustín no sólo habrá legado un nuevo “modelo subjetivo” a Occidente, sino, más precisamente, una nueva articulación de la soberanía; la soberanía del Padre quedará economizada en la figura del Hijo y efectualizada gracias a la des-*mater*-ialización consumada por el Espíritu Santo (Rozitchner 1996). En este registro, la des-*mater*-ialización sugerida por Rozitchner, puede definirse como el proceso represivo a través del cual la madre dejará de ser una potencia sensible para situarse como una simple “cosa” absolutamente superada por la voz “espiritual” sobre la que erige el Padre. No será la carne, sino el espíritu; no será la madre, sino el Padre; he aquí la des-*mater*-ialización operada por el cristiano y a la que el poema de Darwish nos invita a recordar. La “madre” ha sido olvidada, y ese olvido no habría hecho más que abrir las condiciones del *imperium*. Des-*mater*-ializar a la “madre” redundaría en el despliegue de su capitalización, la puesta en funcionamiento de la “guerra de exterminio” cuyo *continuum* se abre en 1492 con la Conquista americana y pervive hasta la actualidad con la colonización sionista de Palestina. En ese cruce yace Darwish, en tal quiasmo el poema pulsa la rugosidad de la superficie. Como habría indicado Martin Heidegger (2003) respecto de la técnica como “olvido del ser”, Darwish sitúa el lugar del poeta en un puesto análogo al lugar en que Heidegger ubica al “pensador”. Si este último no puede más que formular la pregunta por el “ser” —y entonces el pensar no puede funcionar sino como un vuelco hacia el pasado—, para Darwish, el poeta ha de interpelar la catástrofe del presente a partir de la potencia materna que hemos olvidado.

Conquistadores y conquistados provienen de una misma “madre”, como aquella potencia *común* en la que habitamos. Decisivo al respecto es que “madre” —como el término “tierra” que el propio Darwish usa más adelante— no designa aquí un “territorio” en el sentido estatal-nacional, sino una potencia *común*, un lugar radicalmente inapropiable

(Agamben 2014), del cual todos proceden y que toda “guerra de exterminio” necesita olvidar. Si la “madre” es la potencia común y ésta se define como un lugar absolutamente habitable pero inapropiable, es porque el poeta, en un singular movimiento de apocatástasis, restituye el pleroma original en el que dioses y hombres co-habitan en una sola “choza”.

El Dios Padre de la teología política desplegada desde la Conquista hasta la actualidad (el sionismo no sería más que una versión de tal teología), no hace más que operar sacrificialmente, escindiendo la intensidad de la co-habitación, des-*mater*-ializándola en una cruz asesina que la hispanidad consolidará con su teología política a partir de sus ejércitos e iglesias: aplastamiento de cuerpos y captura de la palabra, castigo y vigilancia sobre la vida y dogma y teología sobre la palabra. Los indios serán “evangelizados”, los indios serán “civilizados”, como hoy los árabes en general y los palestinos en particular, serán “democratizados” por la égida norteamericana-atlántica y su tentáculo colonial-sionista.

Los dioses han huido y ha quedado el Dios; los árboles han sido quemados y han entrado los metales; las “madres” han sido olvidadas y se ha erigido al Padre; la poesía ha sucumbido y ha llegado la “civilización”. He aquí la catástrofe en que vivimos, pero también, he aquí la insurrección a la que nos invita el poeta: recordar a la “madre” de la que hemos sido paridos como una potencia *común* a la que el poeta nos insta a volver. Retorno, no a una identidad perdida, sino a la pérdida de toda identidad.

Los “dioses habitaron con nosotros” no es un estadio mítico pre-cultural al que deberíamos volver, no es un paraíso perdido, sino una experiencia: “Como infancia del hombre —escribe Giorgio Agamben— la experiencia es la mera diferencia entre lo humano y lo lingüístico” (Agamben 2003: 70). Como tal diferencia, la *experiencia* no puede ser otra cosa que un *medium* donde ya no se es animal, pero tampoco se es todavía humano. Suspensión de la máquina antropológica que trajeron los “blancos” y volcamiento hacia la dimensión *in-fantil* de la existencia. La *experiencia* es el punto no lingüístico de lo lingüístico, el lugar de la potencia misma del lenguaje, la zona radicalmente *común* e impersonal en que los sufíes identificaban el nombre de Dios y, los filósofos árabes del islam clásico, a la potencia del pensamiento. El poema que Darwish

nos ofrece no es representación de una *experiencia*, sino *experiencia* que acontece como poema. He aquí la intensidad de una revuelta, el fragor de la “indiada” que, como un “ayer”, sobrevive como *un resto* frente a la inminencia de la muerte.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2005). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2003). *Infancia e historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2014). *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*. Vicenza, Neri Pozza.
- BENJAMIN, Walter (2009). “Sobre el concepto de historia”, en Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile, Arcis-Lom.
- DELEUZE, Gilles y Elías SANBAR (1982). *Los indios de Palestina*, en Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia, Pre-textos: 179-183.
- DUSSEL, Enrique (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, Trotta.
- ESPOSITO, Roberto (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires, Amorrortu.
- FOUCAULT, Michel (2000). *Defender la sociedad. Clases en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin (2003). “La pregunta por la técnica”, en Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria: 113-150.
- KARMY, Rodrigo (2016). *Escritos bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*. Santiago de Chile, Lom.
- MBEMBE, Achille (2011). *Necropolítica*. Melusina, Melusina.
- ROZITCHNER, León (1996). *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (en torno a las Confesiones de san Agustín)*. Buenos Aires, Losada.
- ZAYAS, Rodrigo de (2006). *Los moriscos y el racismo de Estado. Creación, persecución y deportación (1499-1612)*. Madrid, Almuzara.