



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS  
SEMINARIO DE HERMENÉUTICA

COORDINADOR  
Juan Nadal Palazón

PERSONAL ACADÉMICO ADSCRITO  
AL SEMINARIO DE HERMENÉUTICA

Mauricio Beuchot  
Tatiana Bubnova  
Manuel Lavaniegos  
Ricardo Martínez Lacy  
Consuelo Méndez Tamargo  
Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh  
Rafael Mondragón  
Juan Nadal Palazón  
Silvana Rabinovich  
Alberto Vital  
Verónica Volkow

SERVICIO SOCIAL:  
Ana Victoria García Tapia

IMÁGENES QUE ILUSTRAN LAS SECCIONES  
Magali Lara, acervo del Centro de Documentación Arkheia, MUAC, UNAM

ARTÍCULOS Y NOTAS: *Objeto biográfico*, sin fecha,      DOCUMENTOS: *Polvo*, 1986, tinta y acuarela,  
fotocopia, Fondo El Archivero                                      Fondo El Archivero

VARIA: *Polvo*, 1986, tinta y acuarela,                                      RESEÑAS: *Mi deseo de muerte*, 1986  
Fondo El Archivero    dibujo con pluma estilográfica,  
Fondo Magali Lara / Elso Padilla

NOTICIAS: *Mi deseo de muerte*, 1986,  
dibujo con pluma estilográfica,  
Fondo Magali Lara / Elso Padilla

IMAGEN DE PORTADA  
Leon Boltvinik, sin título, Estado de México, 2017

DIRECCIÓN LEGAL:  
Seminario de Hermenéutica, Instituto de Investigaciones Filológicas,  
Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria,  
Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

CORREO ELECTRÓNICO  
interpretatio@unam.mx

VERSIÓN ELECTRÓNICA  
[www.iifilologicas.unam.mx/interpretatio](http://www.iifilologicas.unam.mx/interpretatio)

 INTERPRETATIO  
Revista de Hermenéutica

Publicación semestral  
Seminario de Hermenéutica  
Instituto de Investigaciones Filológicas

Volumen 4 | Número 2  
septiembre 2019-febrero 2020



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO

Interpretatio  
Revista de Hermenéutica  
vol. 4, núm. 2 (septiembre 2019 - febrero 2020)  
Publicación semestral  
del Seminario de Hermenéutica  
Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título: 04-2016-05031331400-102

DIRECTOR DE LA REVISTA: Mauricio Beuchot  
EDITOR RESPONSABLE: José Rafael Mondragón Velázquez

CONSEJO EDITORIAL

Sixto Castro  
Universidad de Valladolid, España

Jesús Conill  
Universidad de Valencia, España

Rafael Cúnsolo  
Universidad del Norte/Santo Tomás  
de Aquino, Argentina

Maurizio Ferraris  
Universidad de Turín, Italia

Carlos Emilio Gende  
Universidad del Comahue, Neuquén, Argentina

Jean Grondin  
Universidad de Montreal, Canadá

Andrés Ortiz-Osés  
Universidad de Deusto, España

Jorge Armando Reyes Escobar  
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Stefano Santasilia  
Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México

Blanca Solares  
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Ambrosio Velasco  
Universidad Nacional Autónoma de México, México

EDITORIA ASOCIADA: Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh  
SECRETARIA DE REDACCIÓN Y EDITORA TÉCNICA: Consuelo Méndez Tamargo  
CUIDADO EDITORIAL DEL VOLUMEN: Maribel Madero Kondrat  
DISEÑO DE INTERIORES: Guadalupe Martínez Gil  
LOGOTIPO: Elsa R. Brondo e Itzel Nájera L. / DISEÑO DE PORTADA: Elsa R. Brondo

*Interpretatio Revista de Hermenéutica*, vol. 4, núm. 2 (septiembre 2019 - febrero 2020), es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México, en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México, teléfono 56 22 72 50, ext. 49181, URL: <www.iifilologicas.unam.mx/interpretatio>. Correo electrónico: [interpretatio@unam.mx](mailto:interpretatio@unam.mx). Editor responsable: José Rafael Mondragón Velázquez. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título: 04-2016-05031331400-102. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 17190. ISSN: 2683-1406. Impresa por Solar Servicios Editoriales, ubicado en Calle 2, núm. 21, col. San Pedro de los Pinos, alcaldía Benito Juárez, C. P. 03800, Ciudad de México, el 22 de septiembre de 2019, con un tiraje de 200 ejemplares, tipo de impresión: digital en papel Cultural de 90 g para los interiores y papel Couché de 300 g para los forros. *El contenido de los textos es responsabilidad de los autores y no refleja forzosamente el punto de vista de los dictaminadores o de los miembros del comité editorial. Se autoriza la reproducción de la revista (no así de las imágenes) con la condición de citar la fuente exacta y de respetar los derechos de autor.*

Distribuida por el Instituto de Investigaciones Filológicas, Ciudad Universitaria, Zona Cultural, alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.  
D. R. © 2019, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS  
Ciudad Universitaria, C. P. 04510, Ciudad de México  
[www.iifilologicas.unam.mx](http://www.iifilologicas.unam.mx) / Teléfonos.: 5622 7347, 5622 7349  
ISSN: 2683-1406  
Impreso y hecho en México

## Índice

Presentación del número | Presentation ..... 9

### Artículos y notas | Articles and Notes

BLANCA SOLARES

Los itinerarios del alma en *La flauta mágica* de Mozart.

Hermenéutica de la iniciación | Itineraries of the Soul

in Mozart's *Magic Flute*. Hermeneutics of Initiation ..... 13

SILVANA RABINOVICH

El benjamín de la filosofía ante el tesoro del mesianismo revolucionario.

(Una lectura de Walter Benjamin a través de algunos escritos de

literatura infantil) | The Benjamin of Philosophy before the

Treasure of Revolutionary Messianism. (A Reading of Walter

Benjamin through Some Writings on Children's Literature) ..... 25

RICARDO MARTÍNEZ LACY

Interpretación de algunos tratados relacionados con las dos primeras

guerras macedónicas. | Interpretation of Some Treaties Related

to the First Two Macedonian Wars ..... 37

## Documentos | Documents

ABOL QASEM FERDOUSÍ

- El *Shahnamé* de Ferdousí: la historia de Siyawush, desde su nacimiento hasta la prueba de fuego. Introducción, traducción y notas de Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh | Ferdowsi's *Shahnameh*: The Story of Siavush, from His Birth to His Passage through Fire. Translation, Introduction and Notes by Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh..... 49

## Varia/Variou

YÁSNAYA ELENA AGUILAR GIL

- México. El agua y la palabra. México y sus muchos nombres ocultos. Nota preliminar de Silvana Rabinovich | Mexico. Water and Word. Mexico and Its Many Hidden Names. Preliminary Note by Silvana Rabinovich ..... 77

## Reseñas/Reviews

- Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh (ed.). *Mito, épica e identidad. El presente como metáfora del ayer* (2019)  
 MANUEL LAVANIEGOS ..... 85
- Silvana Rabinovich. *Interpretaciones de la heteronomía* (2018)  
 RAFAEL MONDRAGÓN ..... 91
- Octavio Quesada García, Lilian Álvarez Arellano y Adalberto Santana (coord.). *Discurso y descolonización en México y América Latina* (2017)  
 SILVANA RABINOVICH ..... 97
- Mara Glozman y Daniela Lauria, *Voces y ecos. Una antología de los debates sobre la lengua nacional (Argentina, 1900-2000)* (2012)  
 JOSÉ FERNANDO CHAPA BARRIOS ..... 103

Rafael Mondragón. *La escuela como espacio de utopía. Algunas propuestas de la tradición anarquista* (2018)  
 ÁUREA XAYDÉ ESQUIVEL FLORES ..... 109

Silvana Rabinovich. *De nomadismos y hospitalidades. Comcaac y saharauis* (2019)  
 GLORIA FALCÓN MARTÍNEZ ..... 113

**Noticias/News**

AMEYALLI NEGRETE GUTIÉRREZ

Pequeñas rebeldías – Ciclo de cine iraní. Cine Club Rebelar |  
 Small Rebellions – Iranian Film Season. Cine Club Rebelar ..... 119

SUSANA SILVA

Nasrin Sotoudeh, un proceso arbitrario. Videoconferencia *Las mujeres activistas iraníes y la justicia* | Nasrin Sotoudeh, an Arbitrary Process. Videoconference: *Iranian Women Activists and Justice* ..... 123

RITA GUIDARELLI

*Retornos del Discurso del “indio”. Para Mahmud Darwish* | *Returns of*  
*Discurso del “indio”. For Mahmoud Darwish* ..... 127

**Normas editoriales de *Interpretatio*** 131

***Interpretatio* Editorial Guidelines** 136





## Presentación del número

Este 2019 es el año internacional de las lenguas indígenas. De manera coincidente, en el presente número de *Interpretatio* se publican algunos materiales relacionados con el tema. En la sección “Varia” editamos el discurso que Yásnaya Elena Aguilar Gil dio ante la Cámara de Diputados, donde se pone en relación el cuidado de las lenguas con la defensa de los territorios que habitan sus hablantes. El discurso va acompañado de una nota preliminar de Silvana Rabinovich que gira en torno de la relación entre el agua y la vida. Asimismo, la sección de reseñas incluye textos dedicados a la revisión de bibliografía reciente que reflexiona, por ejemplo, sobre la construcción de la noción de lengua nacional en el campo argentino; sobre las relaciones entre discurso y descolonización, o sobre el catálogo de la exposición *De nomadismos y hospitalidad*, organizada por el proyecto PAPIIT “Heteronomías de la justicia: nomadismo y hospitalidad en el lenguaje” en el Museo Nacional de las Culturas del Mundo.

En la sección “Artículos y notas”, Blanca Solares discurre sobre la experiencia simbólica reflejada en la música, Silvana Rabinovich explora la relación entre filosofía e infancia a través de la figura de Walter Benjamin, y Ricardo Martínez Lacy emprende una reinterpretación de la expansión romana a partir de la exploración de algunos tratados relacionados con las guerras macedónicas. En la sección “Documentos”, Shekoufeh Mohammadi presenta un largo fragmento del *Shahnamé* de Ferdousí, hasta ahora inédito en español, que inspiró algunas colecciones cuentísticas medievales. El material se complementa con una noticia dedicada al cine iraní actual y otra que tiene como fin dar cuenta de la situación de los derechos humanos en Irán actual.

En esta ocasión una pequeña selección de la obra de Magali Lara ilustra el número. Además de nuestro habitual agradecimiento al Centro de Documentación Arkheia del Museo Universitario de Arte Contemporáneo, cómplice constante de las actividades de *Interpretatio*, queremos darle las gracias a la propia Magali por su disposición generosa para permitir que su obra aparezca en nuestras páginas.

Comité Editorial de *Interpretatio*.  
*Revista de Hermenéutica*.





Artículos y notas



de la infancia no se habla

childhood is speechless

o eso parece

or so it seems

Magda

Los itinerarios del alma en *La flauta  
mágica* de Mozart.  
Hermenéutica de la iniciación.

The Itineraries of the Soul in Mozart's  
*Magic Flute*.  
Hermeneutics of Initiation

Blanca Solares

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias  
Universidad Nacional Autónoma de México  
bsolares@correo.crim.unam.mx

**Resumen:** *La flauta mágica* de Wolfgang Amadeus Mozart fue representada por vez primera en Viena en 1791. Es un lugar común asociar esta ópera con los misterios egipcios y la masonería, hacia la que Mozart mostraba simpatía, pero de la que se mantuvo a una afectuosa distancia. *La flauta mágica* es, más bien, un haz de enigmas, que incluso cuestionará los principios excesivamente masculinos de los francmasones. El presente ensayo, en un intento de mitoanálisis, hace énfasis en el mitologema de la *iniciación*, clave existencial de la aventura humana que echa sus raíces en el mito y que es recreada aquí mediante el lenguaje quintaesenciado de la música.

**Palabras clave:** Mozart, ópera, mito, símbolo, mitocrítica.

**Abstract:** Wolfgang Amadeus Mozart's *Magic Flute* was first performed in Vienna in 1791. It is common to associate this opera with Egyptian mysteries and the free masonry to which Mozart showed sympathy but maintained an affectionate distance from. The *Magic Flute* is, rather, a bundle of enigmas that call for the questioning of the excessively masculine principles of the free masons. This essay, in an attempt of mythanalysis, emphasizes the mythology of initiation, the existential key of human adventure that takes its roots in the myth and is recreated here through the quintessence language of music.

**Keywords:** Mozart, opera, myth, symbol, myth-critique.

**Recibido:** 15 de octubre de 2018

**Aceptado:** 1 de marzo de 2019

## Ineffabile mysterium

La segunda mitad del siglo XVIII anuncia el ocaso de los regímenes monárquicos, el surgimiento de las revoluciones burguesas de fines de siglo, el cuestionamiento del papel de la Iglesia y el advenimiento de la Ilustración y el Romanticismo. Wolfgang Amadeus Mozart (27 de enero de 1756-1791) se ubica en la transición del *ancien régime* a la modernidad del siglo XIX. Desde pequeño, acostumbraba componer rápidamente sus obras a lo largo de sus frecuentes viajes de infancia, como por distracción. Decía que soñaba con partituras musicales. Poseía además una memoria musical extraordinaria. Una de las más conocidas anécdotas cuenta que una vez, después de haber escuchado a los cantores de la Capilla Sixtina interpretar el *Miserere* de Allegri —cuya partitura era exclusiva de la escolanía, por lo que estaba estrictamente prohibido que nadie la tuviese, y si alguien era sorprendido tomando notas se le expulsaba de manera inmediata—, Mozart, al llegar a su casa, la escribió de memoria, tan solo con haberla escuchado una vez.

Todavía en su época, la iglesia solía ser una ocasión para escuchar misa con música, acompañada de órgano y ejecutada por compositores de alta talla. La música religiosa no se diferenciaba radicalmente de la música de la corte. Tanto los príncipes como los prelados escuchaban lo mismo. Solo poco a poco los conciertos comenzaron a adquirir un carácter mundano y superficial. Pero aun en aquel entonces, Federico II, rey de Prusia, era considerado un flautista de talento. En general, en las cortes de la época, los soberanos solían tocar al menos un instrumento y tener conocimientos artísticos suficientes para apreciar el virtuosismo de un intérprete.

La música se tocaba en las cortes durante el almuerzo; lo mismo en la iglesia que en el palacio de algún príncipe. Los numerosos e ilustres comensales solían circular entre mesas y restos de comida mientras, en un rincón del salón, frente a un clavecín, bien podía estar sentado el mismo Mozart.

Los músicos, sin embargo, no se sentían humillados por tocar en estas condiciones. El padre de Mozart consideraba incluso que era un honor que sus hijos estuviesen invitados a tocar en esas reuniones en las que las personas no dejaban de parlotear, pasearse y comer. La música era considerada sobre todo “acompañamiento” o una especie de “fondo sonoro”; “música de amueblamiento”, diría Eric Satie años después. En la época, nadie consideraba un sacrilegio escuchar música sin prestarle verdadera atención. Se oía tocar a célebres músicos a la vez que se hablaba y se iba pasando un plato de bocadillos.

El Romanticismo, en el siglo XIX, por el contrario, exigiría un recogimiento casi religioso de parte del auditorio si se quería ser digno de escuchar la música que se interpretaba. Pero Mozart ya no viviría para contarlo. El problema de Mozart es que siempre estuvo a destiempo.

*La flauta mágica* de Mozart fue representada por vez primera en Viena, en 1791. Desde entonces, poseedora de una rara fuerza mitopoética, no ha dejado de cautivar universalmente a miles de escuchas y espectadores. La agraciada música de este incomparable compositor entra no solo por los oídos. Y, de hecho, en rigor, no se requeriría de palabras para hablar de ella. Sus melodías, tonos y ritmos tienen un don más allá del lenguaje hablado y nos transmiten o, mejor, revelan algo conceptualmente inarticulable, algo trascendente: un *ineffabile mysterium*. Más de 200 años después de haber sido compuesta, no es casual que esta obra se siga representando, porque aun en medio de la devastación y la violencia del orden social de nuestros días, sigue siendo capaz de verter un vívido mensaje de reconciliación, consuelo y esperanza. En el caso de Mozart, incluso, la música —la menos objetual de las artes— revela a través de su belleza, su fuerza y su transparencia melódica hasta qué punto es etérea la frontera entre música y religión, de *religio*, unión con lo trascendente. En ese sentido, decía Bernard Shaw que el quehacer mozartiano era “la única música hasta el momento compuesta, que no sonaría fuera de lugar en la boca de Dios” (Küng 2006: 43).

Ludwig van Beethoven utilizó uno de sus temas, el aria “Ein Mädchen oder Weibchen” cantada por Papageno, para realizar sus “Doce variaciones en fa mayor”. Otra de sus arias, “Bein Männern, welche Liebe fühlen”, un dúo cantado por Papageno y Pamina, sirve de base también a Beethoven para componer otras siete recreaciones. Franz Liszt compuso un adagio, “Der welcher wandelt diese Strasse” (1881), inspirado en la misma obra.

En Francia, como en otros países, se siguen editando los principales temas de la ópera en adaptaciones especiales para niños. Y tampoco podemos obviar la deliciosa y magistral puesta en escena cinematográfica *Trollflöjten*, que Ingmar Bergman llevó a cabo en 1975.

El sabio egiptólogo Jan Assmann, autor de uno de los trabajos más completos sobre esta obra, coincide con Peter von Matt en que: junto con el *Hamlet* de Shakespeare y la *Gioconda* de Leonardo, *La flauta mágica* de Mozart puede considerarse como “el tercer gran enigma de nuestra cultura” (Assman 2006: 13).

## Los itinerarios del alma

El contenido de esta ópera, *La flauta mágica*, escrita en el último año de vida del compositor, paralelamente a un *Requiem* inconcluso, plantea diversas incógnitas en su análisis. Por una parte, su contenido suele relacionarse con la ritualidad egipcia; por otra, con la francmasonería, con la que Mozart simpatizó y a la que era afín. Dos de los libros de mayor influencia en el ámbito cultural esotérico y a la vez ilustrado frecuentado por Mozart eran: *Mysterien der Aegyptier* [Los misterios de los egipcios], del destacado mineralogista y egiptólogo Ignaz von Börn, jesuita de sólida formación clásica y conocimientos de lenguas antiguas; así como *The Divine Legation of Moses* [El legado divino de Moisés], publicado en tres volúmenes (1738-1741), de William Warburton, filólogo y obispo inglés, en el que se reactualizaban los escritos de Clemente de Alejandría sobre los misterios eleusinos.

Entre la llamada “francmasonería científica” de finales del siglo XVIII, la fascinación e investigación por los misterios de las tradiciones antiguas eran un tema de gran interés histórico y científico. No solo Börn y Warburton trabajaban en la recuperación de las tradiciones herméticas. Un número impresionante de verdaderas monografías sobre el tema aparecen a lo largo de esos años, entre ellas, estudios sobre la Cábala de los hebreos; los misterios de Mitra; la historia de la liga pitagórica, y los misterios fenicios, hindús, cabíricos, hebreos, eleusinos y báquicos. La crítica ilustrada a la Iglesia corría paralela al estudio, recuperación y apertura a las llamadas tradiciones paganas y a las raíces del hermetismo.<sup>1</sup>

El libreto de *La flauta mágica* fue escrito por Emmanuel Schikaneder (1791), personaje curioso y atrevido director de teatro de arrabal, en estrecha colaboración con Mozart, a quien supo respetar.<sup>2</sup> Los *dramati personae* de esta historia son: Sarastro, el Gran Sacerdote; el Príncipe Tamino; la Princesa Pamina, hija de la Reina de la Noche; la Reina de la Noche, reina de las fuerzas del mal; Papageno, hombre pájaro; Papagena, mujer pájaro; Monostatos, servidor de Sarastro; todos los Sacerdotes, servidores de Sarastro y las Damas,

<sup>1</sup> Entre las investigaciones más destacadas, además de las citadas están: *Sobre los antiguos y nuevos misterios*, del orientalista y teólogo Johan August (barón de Starck, 1741-1816). Así también, *Los misterios hebreos o la francmasonería religiosa más antigua*, de Karl Leonhardt Reinhold, filósofo jesuita y escritor, discípulo de Herder, en el que se sostiene la tesis del origen egipcio del monoteísmo (Assmann 2006: 132).

<sup>2</sup> Dice él mismo que meditó la ópera “laboriosamente con el maestro” (Assmann 2006: 53).



servidoras de la Reina de la Noche, al igual que los muchachos o Geniecillos benéficos.

Aunque pueden ser muchos los motivos de esta obra, en lo que sigue intento destacar solo el tema de la *iniciación*, uno de los aspectos centrales del universo mítico y ritual de las sociedades tradicionales.

La iniciación, me parece, es uno de los motivos centrales de la historia que Mozart nos quiere contar, marcando musicalmente cada uno de los momentos de la aventura del personaje mítico que articulan la obra: la desilusión del neófito (I); el enfrentamiento del iniciado con distintos peligros a través de los cuales deberá probar su autodominio (II); el de su victoria a través de la profunda transformación de su ser (III). Pues con la iniciación no se trataba solo de aprender (*mathein*) sino de sufrir (*payhein*), juego de palabras que, en griego, querían expresar la necesidad de experimentar una *sacudida emocional* o “impresión afectiva” por parte del iniciado. Esta estructura básica, si se puede decir así, de alguna manera expresaba la concepción ética, social y política de la francmasonería vienesa con relación a la política y a la religión. Pero el genio de Mozart expresó todos estos ideales en un lenguaje musical propio que, incluso, los supera.

### *Tamino y la serpiente, la iniciación de Tamino*

EL ORADOR: ¿A dónde quieres ir? ¿Qué buscas en este santuario?

TAMINO: El reino del amor y la virtud.

EL ORADOR: Esas palabras son excelsas. ¿Pero cómo llegarás ahí?

No te guían ni el amor ni la virtud; solo te animan la muerte y la venganza.<sup>3</sup>

Si comparamos la sencilla narración de *La flauta mágica* con la estructura del “monomito” expuesta por el hermeneuta del pensamiento mítico Joseph Campbell en su libro *El héroe de las mil caras* (1997), tenemos una estructura paralela que sintéticamente está integrada por las siguientes fases de la aventura del héroe mitológico: la partida, la iniciación, el regreso y las llaves.

<sup>3</sup> Los extractos del libreto *La flauta mágica* aquí citados pueden consultarse en <<https://es.scribd.com/document/58490761>>, consultado el 10 de noviembre de 2018.

No es casual que la obra de Mozart guarde una estructura iniciática, ni que sea precisamente un Príncipe (o futuro monarca) el que en primera instancia deba ser iniciado para alcanzar su felicidad y el amor, estados individuales de los que socialmente depende su reino. Como todos los mortales, el Príncipe debía purificarse. Aprender a escapar de las redes del poder. Aprender a resguardar la armonía entre los hombres, y entre los hombres y los dioses. La función de la iniciación, en las culturas tradicionales, era revelar a cada nueva generación un mundo abierto a lo transhumano; ayudar a comprender que el amor no puede alcanzarse mientras en el corazón anide la venganza. Para C. G. Jung, la *individuación* es la meta de la auténtica vida humana, y se alcanza a través de una serie de pruebas de tipo iniciático a lo largo de la existencia. Estas fases de la aventura humana configuran, es decir, dan cuerpo, a la estructura mítica de *La flauta mágica*. Pero, a partir de aquí, Mozart y Schikaneder abandonan las teorías francmasonas, base de una sociedad de hombres, exclusivamente masculina. Los postulados de las investigaciones de Böhrn, así como las de Warburton, rigurosos y eruditos, son transformados en un lenguaje más allá de los ilustrados y de la corte; quieren contribuir en lo posible a una educación estética y puesta al alcance de todos los oídos.

PAMINA: (*Ein*) *Weib, das Nacht und Tod nicht scheut*

[Una mujer que no teme ni a la noche ni a la muerte]

*La flauta mágica*, como venimos diciendo, guarda una relación estrecha con la estructura del monomito. Pero, en contraste con la mayoría de los mitos que conocemos —centrados en la aventura del héroe mitológico masculino—, Mozart resalta aquí la necesaria iniciación en el amor también de la mujer. De manera sorpresiva, introduce un giro que está más allá de la masonería y a la que incluso parece contradecir.

La tradición mítica de corte patriarcal no suele resaltar la iniciación femenina. La mayoría de los mitos están centrados en la aventura del héroe masculino. El papel de la mujer se relega al de hechicera, bruja, madrastra, o, posteriormente en el siglo XIX, *femme fatal*, sin que sepamos del proceso o las pruebas que la mujer también debe atravesar antes de descubrir su propia femineidad. Mozart, sin embargo, tiene aquí la audacia de introducir en su composición, tanto en el libreto como en la música, al *eterno femenino* (Goethe) como personaje dramático y central de la aventura humana.

En un determinado momento, uno de los giros más audaces de la trama es el hecho de representar a este panteón de fuerzas sobrenaturales en torno de la Reina de la Noche que, en resonancia con Deméter, Istar o Isis, sufre la pérdida de un ser amado al que lucha por recuperar. La Reina de la Noche es la diosa de la Luna y el Cielo estrellado que pare al Sol, según la mitología egipcia. Pero también un ser que en su corazón alberga odio y rencor hacia Sarastro, al que pretende destruir, incluso si para ello deba servirse de su propia hija. Dice La Reina nocturna a Pamina, entregándole un puñal:

¡Repudiada y abandonada serás  
por toda la eternidad,  
destruidos quedarán  
todos los lazos de la Naturaleza,  
si Sarastro no expira por tu mano!

La obra expone aquí a la vez que el lado protector y afectivo de la feminidad, su aspecto vengativo y terrible. El relato muestra al eterno femenino en su ambigüedad supraterrrenal, tanto en su carácter amoroso como en el monstruoso. Está asociado con la belleza y el misterio, la noche y lo oculto, pero también con la mentira, la hechicería y la superstición. La Reina de la Noche acusa a Sarastro de secuestro; burla su autoridad; envía a sus damas a su templo con toda la intención de hacer que los héroes (Tamino y Papageno) rompan su voto de silencio; y ejerce chantaje sobre Pamina, aprovechando el acoso lascivo que Monostatos, sirviente de Sarastro, ejerce sobre la doncella. Madre primordial, la Reina de la Noche, estiliza y sublima las potencias naturales. Como dice Eugenio Trías, arrasa con su manto lunas y estrellas en remolino: “La música que le corresponde es arrebatadora, se impone nada más pronunciarse, se abre paso en medio de la maleza hasta alcanzar cimas soprano con las más audaces coloraturas. Pocas veces se ha conseguido plasmar de una vez para siempre, para toda la eternidad, en dos únicas arias, una presencia mítica tan arrolladora” (Trías 2010: 218).

Pero Pamina no es la princesa pasiva que espera dormida ser despertada por el beso de un príncipe; al contrario, aquí debe también ser sometida a difíciles pruebas antes de ganar su matrimonio. De manera que, tal pareciera que el mensaje dirigido a Tamino respecto de los peligros de la mujer (*Cuidaos de las insidias femeninas* / ¡es el primer deber de la alianza!), no vaya solo dirigido a él, sino también a la propia Pamina, que deberá descubrir

(y posteriormente trascender; asumir y comprender) que el odio y el deseo de muerte y venganza de su madre son también atributos de la feminidad, de los que habrá de aprender a mantenerse alerta. Como dice también Trías, Pamina es sin duda el gran personaje de esta *fabola in música* (Trías 2010: 219), es hija de la Reina de la Noche, echa sus raíces al árbol del Mito. Pero, a diferencia de Pamino, el príncipe valiente de todos los cuentos infantiles, Pamina posee un carácter complejo o, dicho en términos musicales:

Como los instrumentos predilectos de Mozart, especialmente los clarinetes, tiene una extensa gama tonal y tímbrica, puede circular rápidamente por los bajos y elevarse hasta los cúmulos y altocúmulos tonales. Puede también deslizarse, de forma dolorida, sufriente, hacia el sol menor, volcando en un aria todo su dolor acumulado. Pero es capaz de sobreponerse de forma heroica y guiar a Tamino en el recorrido de las pruebas rituales (Trías 2010: 221).

## La sombría noche de la muerte

*La flauta mágica*, podemos insistir junto a Jan Assmann, es pues un haz de enigmas: religiosos, políticos, psicológicos, que han dado y siguen dando pie a numerosas interpretaciones. No se reduce a la masonería ni tampoco a los misterios de Isis, a los que sin embargo se alude en distintos momentos de la obra. Guarda la estructura del mito en el sentido de que su narración no sigue una exposición lógica y causal; plantea preguntas para las cuales no tenemos una respuesta a priori: ¿es posible el amor?, ¿cuál es la naturaleza de lo femenino?, ¿qué sentido tienen las pruebas de la individuación?

Su propio *tempo* narrativo es como el del mito (G. Durand 2018), anula el tiempo, nos hace vivir una “miniatura de eternidad” (J. Hersch). A través de la música nos transporta al *ilud tempus* (M. Eliade) con el que comienzan todas las historias. No puede explicarse de una vez por todas; al contrario, está conformada de tal manera que es como una fuente o pozo del que siguen abrevando —hasta nuestros días— la literatura, el teatro, la pintura e incluso, en la era de la reproductibilidad técnica, el cine, el video y la misma música.

Quizá su principal *mitologema* (pregunta que el hombre se plantea y que carece de una respuesta precisa) es el misterio del amor. Simbólicamente, esta respuesta se articula como una aventura heroica o de construcción del

ser humano como humano, sin excluir la confrontación con los más bajos instintos del hombre.

Por lo demás, sabemos que la flauta no era el instrumento preferido de Mozart; ¿qué subyace entonces a esta elección?

Orfeo gozaba del don excepcional del canto. Cuando Eurídice murió picada por un escorpión o una serpiente, se le permitió rescatarla del inframundo con la sola condición de que aunque ella lo implorara, él no se volvería a verla. Pero Orfeo dudó, y Eurídice fue remitida al submundo. Unos dicen que Orfeo fue destazado por las ménades; pero que su cabeza continuó cantando a través de los siglos. Tamino —por su parte— se enfrenta a las pruebas armado con una simple flauta, una elección a través de la cual, Mozart, ciertamente, pareciera querer restituir a la música, y solo a la música —más que al canto vinculado con la palabra—, su poder sagrado, divino o celestial.

Frente al predominio de la “música de acompañamiento”, propio del estilo rococó de la segunda parte del siglo XVIII, como hemos señalado “música para amueblar”, con *La flauta mágica* Mozart restituye a la música pura su carácter primordial y sobrenatural. Dice Pamina respecto de la flauta: “En una hora mágica la talló / mi padre de lo más hondo / de una encina milenaria, / entre rayos y truenos, tempestades y huracanes”.<sup>4</sup>

La flauta mágica es la auténtica protagonista de la obra, el símbolo que condensa el sentido de toda la narración. Pocas veces entra en acción, solo en los momentos de mayor importancia, cuando su tañedor se encuentra en peligro de muerte. La flauta, o la *música*, junto con la fuerza del *amor*, son los instrumentos con los que Tamino y Pamina logran superar la avasalladora violencia de las pruebas de fuego y agua del avasallador rito de pasaje que es la vida. En ese sentido, como dice Sören Kierkegaard a propósito de Mozart, esta obra despliega las potencias del “erotismo musical”.<sup>5</sup> Más allá de las intrigas, el engaño y la venganza, a través de la música y el amor, Tamino y Pamina se magnifican mutuamente. Pues, como también lo sabe Diotima, según Hölderlin-Hiperión, “el amor engendró el mundo” y, agregaría Mozart, consagrando con su armonía musical a todos los seres.

Mozart anuncia el Romanticismo del siglo XIX, o quizá mejor el *hermetismo* que, a decir de Gilbert Durand (2018), se infiltrará nuevamente en la *cuenca semántica* del siglo XX. Pero que, a fines del siglo XVIII, todavía deberá

<sup>4</sup> Cit. por Assmann 2006: 209

<sup>5</sup> Véase, de este autor, *Estudios estéticos I (Diapsálmata. El erotismo musical 1)*, Málaga, Ágora, 1996.

atravesar la predominancia del mito prometeico y dionisiaco. Su interés en las religiones místicas, tanto egipcias como griegas, no fue casual ni ajeno a su peculiar fe católica. Ahora bien, fundamentalmente, Mozart era un creador. No eligió para su obra un título como *Los misterios egipcios*, sino otro que para él expresaba mejor lo que consideraba que eran los valores más altos: *el amor y la música*. El poder seductor y creativo del amor y la música que, como desarrollo armónico, nos proponen una aventura iniciática. Dice Pamina: “Por el poder de la música / avanzamos / Alegres por la sombría noche / de la muerte”.

### **Hermenéutica de la iniciación**

Si algo caracterizaba la transmisión tradicional de la cultura en las sociedades antiguas, era que toda adquisición de un saber o un poder con su doble cara, técnica y simbólica, traía implicado un proceso iniciático por parte de los miembros individuales de la comunidad, es decir, los aprendizajes vitales eran comprendidos y asumidos como auténticos *passages* que trasmutaban radicalmente la biografía del iniciado. Solo así este podía acceder a los códigos culturales y sobrenaturales con el fin de orientarse en el mundo.

Para el hombre premoderno o tradicional, los actos más relevantes de la vida habían acontecido en el tiempo mítico de los orígenes. La mayoría de los mortales solo podían tener acceso a ese *saber*, a esa “ciencia tradicional”, si eran instruidos durante algún tiempo en ceremonias secretas, al final de las cuales, si se habían superado una serie de arduas pruebas, se podía ser merecedor del conocimiento sagrado. La vida religiosa del hombre se dividía en etapas acordes con el desarrollo no solo físico sino psíquico o espiritual. Los ritos de nacimiento, pubertad, matrimonio y, finalmente, de muerte marcaban decididamente la evolución del niño en adulto consciente y responsable. Esta serie de transiciones se consideraban también “crisis vitales”, porque cuestionaban nuestro lugar en el mundo y daban relevancia a las encrucijadas que marcaban definitivamente nuestra vida.

Según Mircea Eliade un símbolo tiene una historia. Con toda probabilidad los rituales de iniciación estaban presentes desde el Paleolítico y encontraron su auge entre los órficos y los misterios eleusinos. Muchas veces su simbolismo se degrada. Pero otras, como es el caso del simbolismo y la mitología de *La flauta mágica*, se expresa admirablemente enriquecido. Así, como dice

Hans Werner Henze, en los acordes de *La flauta mágica*, Mozart sube a las alturas “como un yo transfigurado en cuerpo y alma”.<sup>6</sup>

A través de los tiempos, admirablemente, Mozart ha logrado apelar de manera notoria a nuestra sensibilidad artístico-musical y mítico-poética. Su música espiritual se caracteriza por una “gozosa hondura desde arriba”, dice el teólogo protestante Karl Barth, especialmente aficionado a las misas de Mozart. Asimismo, agrega: “lo genuinamente conmovedor y calmante de su música es que perceptiblemente desciende de unas alturas desde las cuales se observa, tanto el lado derecho como el lado izquierdo de la existencia, el gozo y el dolor, la vida y la muerte en su realidad, pero asimismo en la posibilidad de su trascendencia” (Küng 2006: 29).

## Bibliografía

- ASSMANN, Jan (2005). *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*, Carl Hanser Verlag. Existe versión en español: *El secreto de la Flauta Mágica. Ópera y misterio*, Madrid, Akal, 2006.
- CAMPBELL, Joseph (1997). *El héroe de las mil caras*, 5ª. reimpr., México, FCE.
- DURAND, Gilbert (2018). “De Constanza a Pamina”, en Blanca Solares, *Gilbert Durand: Escritos musicales. La estructura musical de lo imaginario*, Barcelona, Anthropos: 24-45.
- KIRKEGAARD, Sören (1996), *Estudios estéticos I (Diapsálmata. El erotismo musical 1)*, Málaga, Ágora.
- KÜNG, Hans (2006). *Música y religión. Mozart, Wagner y Bruckner*, Madrid, Trotta.
- TRÍAS, Eugenio (2010). “Wofgang Amadeus Mozart: veo la muerte acercarse”, en *La imaginación sonora. Argumentos musicales*, Barcelona, Galaxia Gutenberg: 197-232.
- SCHIKANEDER, Emanuel (1791). *La flauta mágica*. Libreto, en <<https://es.scribd.com/document/58490761>>, consultado el 26 de febrero de 2019. Para una edición crítica de la partitura, consultar: <<http://nma.at>>.

## Discografía

- MOZART, Wolfgang Amadeus (2010). *La flauta mágica*, Orquesta Filarmónica de Berlín dirigida por Herbert von Karajan. Ediciones La Societé du Figaro, Paris.
- LISZT, Franz. “Der welcher wandelt diese Strasse”, Adagio von Die Zauberflöte von W. A. Mozart, S.634a, for piano four-hands, <<https://www.youtube.com/watch?v=Ft5fX8yeWoY>>, consultado el 1 de octubre de 2018.

<sup>6</sup> Citado por H. Küng (2006: 29).

BEETHOVEN, Ludwig Van. *Doce variaciones en fa mayor, op. 66 para violonchelo y piano*, <<https://www.youtube.com/watch?v=VEqCC19bDgQ>>, consultado el 1 de octubre de 2018.

BEETHOVEN, Ludwig Van. *Siete variaciones en mi bemol mayor para violonchelo y piano, op. 46*, <<https://www.youtube.com/watch?v=uyt6lqrMzDI>>, consultado el 1 de octubre de 2018.

### **Blanca Solares**

Investigadora del Programa en Estudios de lo Imaginario, del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, Campus Morelos, y coordinadora del Proyecto “Hermenéutica e historia del mito (Imagen, símbolo, arte y religión)”, adscrito a la Red Internacional de Centros de Investigación de lo Imaginario. Entre sus trabajos cabe destacar: *Madre Terrible. La Diosa en la religión del México antiguo* (2007), *Uixtocíhuatl o el simbolismo sagrado de la Sal* (2012), *Imaginarios Musicales. Mito y Música* (edición), 2 vols. (2016) y, de reciente aparición, *Gilbert Durand, escritos musicales. La estructura musical de lo imaginario* (2018).



El benjamín de la filosofía ante el tesoro  
del mesianismo revolucionario.  
(Una lectura de Walter Benjamin  
a través de algunos escritos sobre  
literatura infantil)<sup>1</sup>

The Benjamin of Philosophy before the  
Treasure of Revolutionary Messianism.  
(A Reading of Walter Benjamin Through  
Some Writings on Children's Literature)

Silvana Rabinovich

Instituto de Investigaciones Filológicas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
silvanar@unam.mx

**Resumen:** Desde el inicio del quehacer filosófico, los grandes pensadores han considerado el pensamiento infantil como lo contrario a la búsqueda —seria y crítica— de la verdad. Frente a esta idea, Walter Benjamin se atreve a ver el mundo desde el punto de vista de los niños y descubrir en ello la esperanza mesiánica. A lo largo de este escrito expondré, a partir de Benjamin, formas de leer de los niños y su relación con la literatura y el juego. Luego, la lección que extrae el filósofo de esta otra manera de leer y de escribir. Propongo una relación entre la crítica benjaminiana al camino tomado por la literatura para niños avanzado el siglo xix, su crítica al imperio de la ideología del progreso propia del capitalismo y de la propuesta filosófica positivista, desde la perspectiva del mesianismo revolucionario. Finalmente, invocaré la esperanza —kafkiana— a través de unos niños que leen.

**Palabras clave:** infancia, juego, progreso, revolucionario, esperanza.

<sup>1</sup> Para Cecilia y Wolf Kaufman: mi madre y su padre, mis maestros. (Ella añoraba sus años de maestra rural inspirada en Pestalozzi y me organizaba excursiones al diccionario. Él me enseñó entre risas a jugar con las raíces del hebreo bíblico.)

**Abstract:** From the beginning of the philosophical task, great thinkers have considered children's thinking as the opposite of the —serious and critical— search for truth. Contrary to this thought, Walter Benjamin dares to see the world from children's perspective and discover the messianic hope in it. Throughout this paper I will explain, based on Benjamin, the ways children read and their relationship with literature and games. Then, I will present the lesson that the philosopher draws from this other way of reading and writing. I propose a relationship between the Benjaminian criticism to the path taken by children's literature in the late nineteenth century, his critique of the empire of the ideology of progress proper to capitalism and the positivist philosophical proposal from the perspective of revolutionary messianism. Finally, I will invoke —Kafkaesque— hope through children who read.

**Keywords:** childhood, game, progress, revolutionary, hope

**Recibido:** 3 de marzo de 2019

**Aceptado:** 22 de mayo de 2019

[...] donde juegan los niños se halla enterrado un secreto

BENJAMIN 1989: 127

## De filósofos y niños

“—Dime, Sócrates, ¿tienes nodriza?” Inolvidable es la pregunta; igualmente lo es la carcajada que despierta en el lector del libro 1 de la *República* (343 a). La ingenuidad política de Sócrates exasperaba a Trasímaco cuando lo inquirió de esta manera sorpresiva, aclarando: “porque no te limpias los mocos, que buena falta te hace, y ni siquiera sabes por ella lo que son las ovejas y el pastor”. Desde los albores de la filosofía, da la impresión de que los filósofos, buscadores del saber verdadero, se encuentran en las antípodas de la infancia y de su ingenuidad característica. Tal vez solo el asombro inicial pueda verse como una práctica que el filósofo aceptaría compartir con el niño (claro que falta saber si este último lo admite...). En cuanto a lo demás, parecería que el *logos* quisiera ubicarse en el extremo opuesto al de *infans*.<sup>2</sup> Sin embargo, Trasímaco trata a Sócrates de *mocoso* (la ingenuidad no goza de buena fama

<sup>2</sup> En latín, *infans* significa ‘mudo’ o se refiere a alguien que no tiene el don de la palabra (De Miguel 2000: 465).

ni entre filósofos ni entre sofistas, a pesar de que estos últimos se asumen como más lúdicos que los primeros). El exabrupto reproducido en el diálogo de Platón (1984), que escenifica el distanciamiento de la infancia tomado por el filósofo, es una marca congénita de la filosofía. Esta se pretende un amor adulto por la sabiduría, exento de ingenuidades.

Quizá por el significado de su apellido,<sup>3</sup> hay un filósofo que se atrevió a tomar en serio a la niñez.<sup>4</sup> Walter Benjamin se acuclilla para ver el mundo a la altura de los ojos de los niños y descubrir, desde esa mirada particular, un tesoro. Theodor W. Adorno condecoró a su amigo con el título de “guardián del tesoro de la Filosofía, el príncipe de los enanos” (Adorno 2001: 73). Al abrir el arcón filosófico, en un rincón olvidado, el guardián encontró la esperanza mesiánica (que, por cierto, en las *Tesis sobre el concepto de historia* es retratada como un enano jorobado) (Benjamin 2008: 35).<sup>5</sup>

En las páginas que siguen, me aproximaré a la manera sensible y discreta en que Benjamin describe la forma de leer de los niños y su relación con la literatura y el juego. Luego, veremos qué lección extrae el filósofo de esta otra manera de leer y de escribir tan distinta a la que caracteriza tradicionalmente a la filosofía. Propongo una relación entre la crítica benjaminiana al derrotero tomado por la literatura para niños avanzado el siglo XIX y su crítica al imperio de la ideología del progreso propia del capitalismo y su brazo filosófico positivista desde la perspectiva del mesianismo revolucionario. Finalmente, al modo de este lúdico lector de Kafka, invocaré la esperanza —kafkiana— a través de unos niños que leen.

---

<sup>3</sup> Génesis 35:18 narra el nacimiento de Benjamín que coincide con la muerte de su madre (Raquel) en el parto. En su último suspiro ella lo llamó *Ben-Oní* (hijo de mi vigor o de mi sufrimiento) pero su padre (Jacob) lo bautizó *Ben-yamín* (hijo de la diestra o del sur) y suele usarse en nuestra lengua como hijo menor y predilecto.

<sup>4</sup> En el capítulo “Filifor forrado de niño” de la novela *Ferdynurke*, Witold Gombrowicz puso en evidencia la puerilidad de ciertas disputas filosóficas. En las antípodas de dicha puerilidad (arraigada en la solemnidad con que se tratan a sí mismos algunos filósofos) se encuentra la lectura benjaminiana, que —libre de prejuicios— toma en serio a la infancia. “Aun el más árido de los pedantes juega, sin saberlo, en forma pueril, no infantil; tanto más juega allí donde se muestra más pedante. Pero no recordará sus juegos” (Benjamin 1989: 94).

<sup>5</sup> Abordé este tema detenidamente en el artículo “El enano jorobado que no fuma (o la ‘teología’ benjaminiana contra el opio del progreso). Reflexiones a partir de la primera Tesis sobre la historia”; la idea general es que, en la alegoría de la primera tesis benjaminiana, el autómatas turco jugador del ajedrez político fuma el opio del progreso mientras que el enano que lo maneja desde debajo de la mesa no fuma y combate la ideología del progreso para ganar la partida contra el fascismo (Rabinovich 2014).

## Lectores en la nieve

*Niño leyendo.* En la biblioteca escolar te dan un libro. El reparto se efectúa en los cursos elementales. Solo de vez en cuando te atreves a formular un deseo. A menudo ves con envidia cómo libros ardientemente deseados van a parar a otras manos. Por fin te traían el tuyo. Durante una semana quedabas totalmente a merced de los vaivenes del texto que, suave y misterioso, denso e incesante, te iba envolviendo como un torbellino de nieve. En él entrabas con una confianza ilimitada. ¡Silencio del libro, cuyo poder de seducción era infinito! Su contenido no era tan importante. Pues la lectura coincidía aún con la época en que tú mismo inventabas en la cama tus propias historias. El niño intenta seguir sus trazas ya medio borradas. Se tapa los oídos al leer; su libro descansa sobre la mesa, demasiado alta, y una de las manos está siempre encima de la página. Para él, las aventuras del héroe se han de leer todavía entre el torbellino de letras, como figura y mensaje entre la agitación de los copos. Respira el mismo aire de los acontecimientos, y todos los personajes le empañan con su aliento. Entre ellos se pierde con mucha más facilidad que un adulto. Las aventuras y las palabras intercambiadas le afectan a un grado indecible, y, al levantarse, está enteramente cubierto por la nieve de la lectura (Benjamin 1987: 52).

La escena escolar narra la espera del que —desde su intemperie— se abre a lo inesperado. La clave está en la *confianza ilimitada* con la cual el niño entra en la lectura: una relación con el objeto silencioso que albergará la historia del pequeño lector de oídos tapados. La lectura se describe como la afección cuyo pulso está marcado por la respiración que —oídos adentro— suena como una tormenta. Leer es aventurarse en el torbellino de nieve y experimentar la palabra. Da la impresión de que el arrojado ante (que es otra manera de decir la *confianza en*) el texto es inversamente proporcional al tamaño físico de quien lo enfrenta.

Aquí la lectura está directamente relacionada con el juego. Los libros infantiles semejan a los juguetes que, tal como explica el filósofo, cuanto menos expectativas de los adultos carguen, más se prestarán para que sean los niños quienes les den vida. El mundo adultocéntrico burgués toma a los niños —improductivos— por seres productivos en potencia, y se erige en modelo a seguir.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> “Hemos tardado mucho en darnos cuenta de que los niños no son hombres y mujeres en escala reducida, y los muñecos muestran ese error de concepto” (Benjamin 1989: 83).

Pero los niños no anhelan ni en los juguetes ni en los libros poder imitar a los adultos, la producción no significa nada para ellos...<sup>7</sup> y no representan, sino que *inventan*. De este modo se prestan a interactuar de manera utópica con muchísimas otras cosas, que no están catalogadas como juguetes ni como libros, a las que leen y con las que juegan. El juego, al igual que la lectura infantil, guarda una relación íntima con la utopía y podemos decir, a través de la lectura de Walter Benjamin, que este campo está vedado al adulto burgués. Este último, temeroso de la acusación de Trasímaco, en la medida de lo posible —en un acto fútil— creará haber sellado las puertas de su pasado vulnerable... infantil. Ostenta una credencial que consiste en una inflada noción de *experiencia* (Benjamin 1993: 93-97).

A medida que crece —por arte de esa misma escuela que le suministra los libros—, el niño va aprendiendo a relacionarse de otro modo con los libros. Paulatinamente, va dejando de interactuar, de inventar. Al modo del adivino, busca adelantarse a lo que viene, aunque de esta manera muchas veces se cierra a lo inesperado. A medida que la mesa le queda menos alta, su confianza va adquiriendo los límites que impone la crítica y por eso mismo va predisponiendo —destapando— el oído. Paradójicamente, destaparse los oídos en este caso no tiene como consecuencia una escucha atenta, sino el olfato del sabueso adiestrado para encontrar lo que buscaba. Con el tiempo, la respiración pasa a tener el lugar que ocupa en la vida cotidiana: tan vital como olvidada. La nieve, entonces, pasó: fin de la intemperie. La disposición corporal a la lectura, su hábito teatral, cede a los modos apropiados que indican cierta rigidez postural: esta asegura la distancia suficiente que evitará la ingenuidad del lector. La teatralización entra en una etapa de latencia y, sobre todo, lo que se pierde es la humildad de saberse leído por el libro, mirado por sus imágenes e interpelado por los juguetes. Benjamin evoca la ilustración en un libro infantil de un paisaje “cuyo fuego multicolor se refleja en la mirada y las mejillas de los niños inclinados sobre los libros” (Benjamin 1989: 78). En un giro copernicano de la iluminación, el niño lector es aceptado como *sujeto* cuando todo a su alrededor se volvió objeto iluminado por la razón. Al abrigo del circo-escuela de la lectura, el niño-tigre entre las letras de nieve se volvió domador.

---

<sup>7</sup> Benjamin demuestra que la imitación es propia del juego y no del juguete (Benjamin 1989: 88). En este sentido, apoyan al Quijote en su lucha contra los molinos de viento.

## Leer, escribir: jugar

*Rosquilla, pluma, pausa, queja, bagatela*

Una serie de palabras de este estilo, sin conexión ni contexto, son el punto de partida de un juego que gozó de gran prestigio en la época de *Biedermeier*. Cada uno tenía que lograr ubicarlas en un contexto convincente sin alterar su orden. La solución era tanto más apreciada cuando más breve fuera el texto, cuantos menos elementos de unión tuviera. Este juego produce hallazgos hermosísimos, especialmente en los niños. Porque para ellos las palabras son todavía como cuevas entre las cuales conocen las vías de comunicación más extrañas. Pero tratemos ahora de representarnos la inversión del juego, observemos una oración dada como si hubiera sido construida siguiendo esta regla. Tendría que adquirir de pronto un rostro extraño y excitante a nuestra vista. Pero hay algo de esta mirada en todo acto de lectura. No solo el pueblo lee novelas de esta forma —es decir, por los nombres o las fórmulas que lo asaltan desde el texto—; también el hombre culto está al acecho de giros y palabras cuando lee y el sentido es solo el trasfondo sobre el que descansa la sombra que producen las palabras y los giros como esculturas en relieve. Esto se manifiesta en primera instancia en los textos que se denominan sagrados. Cuando se los comenta, se toman palabras como si estas hubieran sido colocadas en el texto siguiendo las reglas de este juego y como si al comentarista se le hubiera encomendado la solución. Y no cabe duda de que las frases que un niño construye a partir de las palabras se parecen más a los textos sagrados que al lenguaje cotidiano de los adultos. Al respecto, un ejemplo muestra que la combinación que hace un niño (de 12 años) de las palabras antes nombradas: “El tiempo se balancea como una rosquilla a través de la naturaleza. La pluma dibuja el paisaje y, si surge una pausa, se la rellena con lluvia. No se escuchan quejas porque no hay bagatelas” (Benjamin 2011: 157-158).

Como vimos más arriba, los niños no creen en las fronteras entre la lectura, la escritura y el juego. Podemos agregar, siguiendo este fragmento citado, que los cabalistas (tan caros a Benjamin) tampoco. Si leer implica tejer voces sueltas con los mínimos agregados posibles, los intérpretes de la tradición —al modo de los chicos— son espeleólogos que muestran el mapa de una red cavernosa sumamente intrincada que sostiene a la escritura sagrada. La confianza del lector es directamente proporcional a su arrojo y obliga a comprender que el suelo del Libro de los libros tiene la firmeza de un

termitero.<sup>8</sup> Isaac *el Ciego*, un cabalista de Girona, sostenía que el verdadero texto era la parte blanca (hoy, a la luz de la cita benjaminiana, podemos decir que se trata de las pausas llenas de lluvia). Leer equivale a arrojar-se con la confianza en el propio oxígeno por un cenote para ir buceando a través de una red subterránea desconocida. Así como el intérprete moderno de la Biblia hebrea va pertrechado con una guía llamada *Concordancia*,<sup>9</sup> los cabalistas no cargaban peso porque llevaban la totalidad de las palabras bíblicas en su memoria. Se internaban en los cenotes del Texto con la misma fe e iguales ejercicios respiratorios de los niños que, según recuerda el benjamín lector, son capaces de respirar “el mismo aire de los acontecimientos” (podríamos agregar en esta metáfora subacuática que lo hace con la memoria prenatal de sus tiempos intrauterinos). Y así como los lectores infantiles se dejan “empañar por el aliento de los personajes”, estos hombres adultos mayores de 40 años entregados a la Cábala, desprovistos de escafandra, dejan empañar sus ojos por el aliento divino.

Formas lúdicas de la lectura, juegos de escritura. Fuera de la tradición religiosa, los poetas son los guardianes que cultivan esta memoria infantil: “Cuando los niños inventan cuentos, son escenógrafos que no admiten la censura del ‘sentido’” (Benjamin 1989: 73).

Para evitar imágenes idílicas, hay una parte importante de la infancia que el filósofo no ignora, esto es, “el aspecto despótico e inhumano de los niños” (Benjamin 1989: 83), que se manifiesta claramente en la destrucción de los muñecos. Los niños no temen ni a los juguetes ni a los libros y son capaces de abolir las clases sociales con solo cambiar la indumentaria de las muñecas, modificar su peinado o desnudarlas para darles un baño. Benjamin señala un cambio importante a partir de la segunda mitad del siglo XIX, con la industrialización de los juguetes. Originariamente de construcción casera (la pelota o muñeco de trapo, el papalote, el balero, entre otros), los juguetes también fueron un subproducto de distintas industrias artesanales (que se elaboraban con las sobras del material, por ejemplo: madera, cera, confitura o metal). Su industrialización independiente corre por cuenta de los modos

<sup>8</sup> Hoy comprendo el chiste de mi abuelo (mi primer Maestro de Biblia hebrea) cuando me decía que el queso gruyere vale por el peso de sus agujeros.

<sup>9</sup> Elaborada en su versión más completa por Salomón Mandelkern (Leipzig, 1896), cuyo antecedente es la *Concordancia de la Biblia hebrea*, que fue elaborada por el rabino provenzal Isaac Mardoqueo Natán, data de 1448; esta obra detalla cada vocablo que aparece en el Libro según su lugar de aparición y su sentido.

de producción capitalista, que apostaron a su valor de cambio por el tamaño, en detrimento de la sencillez y delicadeza. En la industria del juguete el filósofo lee una alegría forzada, nacida de una conciencia de culpa del capital encarnado en la mercancía (Benjamin 1989: 91). De esto tampoco se salvaron los libros. El crítico alega:

¿Solo ahora se le da al niño su propio cuarto para jugar, una biblioteca donde pueda guardar sus libros separadamente de los que leen sus padres? No cabe duda, los tomos antiguos, con sus formatos pequeños, exigían mucho más entrañablemente la presencia de la madre. Los modernos tomos en cuarto, con su insulsa y estirada ternura, están destinados más bien a hacer olvidar su ausencia. Se inicia una emancipación del juguete; cuanto más se impone la industrialización, tanto más se sustrae al control de la familia, volviéndose cada vez más extraño, tanto para los niños como para los padres (Benjamin 1989: 86-87).

## La promesa mesiánica: de-crecer

Verdaderamente revolucionaria es la *señal secreta* de lo venidero que se revela en el gesto infantil.

BENJAMIN 1989: 106

Leamos (juguemos): si la promesa de la pedagogía burguesa se basa en que los niños necesitan a los adultos para imitarlos y, en contraparte, estos condescienden a interpretarlos, su empeño consiste en volver promisorio el crecimiento. El capitalismo tiene una fe desmedida en la ilusión del crecimiento económico, que es el ensanchamiento del capital y la acumulación. La educación que le corresponde, basada en la acumulación de información, enarbolaba la *promesa de crecer*. Sin embargo, Benjamin le opone una promesa mesiánica, que propone un movimiento contrario: *decrecer*. El decrecimiento económico (Latouche 2008), del que cada día se escucha más como forma de resistencia, en las páginas del filósofo sobre la infancia encuentran su traducción al campo de la educación.<sup>10</sup> *Decreecer* como promesa, en su traducción

<sup>10</sup> No es casual que los orígenes del decrecimiento económico se atribuyan a un movimiento del siglo XIX llamado “ludismo”, no por referirse al juego (se atribuye a un tal Ned Ludd quien, según se cuenta, en el pasado rompió unos telares inspirando a un movimiento de artesanos contra la industrialización), pero —si somos fieles a la propuesta benjaminiana de lectura lúdica— ¿cómo no atrevernos a relacionarlos aquí?



educativa, equivaldría no solo a reducir las cantidades y tamaños en el consumismo cultural,<sup>11</sup> sino también a rememorar aquel tiempo en que la mesa donde se encontraba el libro era más alta que nosotros. Tomarse en serio el juego en el acto de leer, bucear como los cabalistas, cantar como los poetas: con Manoel de Barros (2013: 10), aprender a reconocer en los niños la capacidad de pronunciar aquellas cosas que no tienen nombre. Como hace el eterno benjamín de los filósofos: ponerse de cuclillas para auscultar en el arcón filosófico los arcanos aterradores de la promesa mesiánica. El terror mesiánico se puede reconocer en la descripción de un pequeño lector atormentado, no de uno feliz que se siente cobijado por el libro. La lectura de infancia se describe como un deporte extremo.

En las *Tesis sobre el concepto de historia*, Benjamin nos dejará atónitos ante una imagen igualmente desconcertante del Paraíso, del cual proviene el huracán del progreso. Todo indicaría que el origen endemoniado de esta tormenta debería hallarse en el Infierno; sin embargo, el filósofo prefiere evocar la violenta expulsión del Edén.<sup>12</sup> El *Angelus Novus* de Paul Klee, evocado en la tesis IX —conocido como el ángel de la historia—, a la manera de los niños, combina la ternura melancólica con la violencia de los querubines apostados en la entrada del Edén que se encuentran armados para impedir el retorno de los exiliados. Benjamin atribuye a Klee el haber captado “el aspecto despótico e inhumano de los niños”, capaces de cometer —como cita— “atentados terroristas en miniatura” (Benjamin 1989: 83). Algo de esto expresó el escultor Anselm Kiefer en su instalación “*Angelus Novus*: amapola y memoria”, que en el Museo Israel de Jerusalén exhibió un avión de plomo cubierto de libros metálicos con amapolas y semillas apuntando a la obra de Klee.<sup>13</sup> Avión de guerra, querubín metálico. Otra vez el amasijo mesiánico de promesa y terror.

Los escritos de Benjamin sobre la infancia, sin edulcorantes, desenmascaran la pobre experiencia del capitalismo adultocéntrico y su pedagogía colo-

<sup>11</sup> “Cada vez más, tanto el escritor como el ilustrador se dirigen al niño a través del medio deshonesto de las preocupaciones y las modas del día. Anida en las estampas un gesto empalagoso que no corresponde al niño, sino a las ideas corrompidas que de él suelen hacerse. Su forma pierde la noble sencillez y se vuelve pesada” (Benjamin 1989: 71).

<sup>12</sup> El video *Angelus Novus*, de Lukas y Verena Fentross (2005), muestra algo de esta violencia. Cf. <<https://www.youtube.com/watch?v=mpWuoulxFGU>>, consultado por última vez el 14 de mayo de 2019.

<sup>13</sup> El nombre de la instalación, que vi en enero de 2006 en una salita del museo, alude sin duda a Benjamin con Paul Celan (Ben-Meir, 2009).

nial (Benjamin 1989: 131-133). Los querubines benjaminianos cuentan con dos armas *lúdicas* (¿ludistas?) para ahuyentar la imposición burguesa de crecer: la exageración en el juego y la repetición de la narración (Benjamin 1989: 93 y 137).

## ¡Alerta!

### Niños de la intemperie leyendo las intemperancias de su lengua

No había nada de ejemplar en Pestalozzi. Lo que él ofrecía a esos niños sin los cuales no podía vivir, no era su ejemplo, sino su mano [...]. Esa mano siempre estaba dispuesta, ya ayudando en el juego o el trabajo, ya acariciando de improviso la frente de un niño al pasar. Mucho de ello lo encontramos en su doctrina, pero lo mejor se halla en la práctica a la que dedicó en Iferten, con toda exclusividad, sus últimas energías (Benjamin 1989: 142).

Volvamos a la lectura infantil, esa aventura nívea que arroja al joven lector a la intemperie. Durante la experiencia de Pestalozzi en Iferten, donde el filósofo vio “un permanente congreso pedagógico”, el exterior era un escenario esencial donde se desarrollaba la educación. Con el pedagogo, en el acto de lectura participaba el cuerpo. La gestualidad, tan valorada por Benjamin en el teatro infantil, era parte integral de una educación inquieta. Pedagogía inquietante para los parámetros burgueses, amparados en los valores del Estado nacional, que tanto teme a esa costumbre de intemperie llamada nomadismo. El aprendizaje que incluía los gestos anhelaba volver a encontrar la escuelita de niños pobres (Benjamin 1989: 141). Consciente de las trampas del adultocentrismo burgués que con su pedagogía ejemplar solo induce a la egolatría, el Maestro *enseñaba* tendiendo su mano. Este gesto educador tiene muchos sentidos: la mano se tiende abierta para acariciar o ayudar, pero el tacto —y en esto la caricia es paradigmática— no distingue entre lo que da y lo que recibe. Por eso el gesto enseñante de Pestalozzi, abierto a lo inesperado (y en ese sentido, mesiánico), tiene algo de la lectura infantil en la tormenta de nieve. Al modo del niño lector ante el libro, el Maestro tiende su mano con una confianza ilimitada. Sin confianza no hay educación sino mera transmisión de datos: confía el que enseña, confía el que aprende y por la vía de la confianza los papeles se intercambian. Pero confiar ¿no es cosa de ingenuos? La ingenuidad y la utopía siempre fueron confidentes. He aquí la *señal secre-*

ta de lo venidero revelada en el gesto infantil que el Maestro captó: decrecer, reconocerse vulnerable (no intercambiar saberes, sino perplejidades).

Quisiera *actualizar* la experiencia benjaminiana del niño leyendo a propósito de un video filmado el 8 de abril de 2015, con motivo del Día Internacional del Pueblo Gitano.<sup>14</sup> En él los hijos del pueblo nómada aparecen leyendo en el diccionario las acepciones de *gitano*. Luego de entregarse con confianza a la lectura, la inquietud de los pequeños lectores se hace notar ante el miedo a la alteridad (que es el miedo del Estado ante los nómades) expresado por nuestro idioma con una agresión. ¿Cómo puede una autoridad sobre la lengua permitirse definir a sus hijos, en una de sus acepciones, como *trapaceros*? ¿Acaso la autoridad no está destinada a cuidar a quienes se encuentran bajo su tutela?

El niño abre el diccionario y lo sorprende un proyectil. Si nos acucillamos junto al benjamín de la filosofía, en el gesto del pequeño lector se nos revelará la mesiánica – revolucionaria – “*señal secreta* de lo venidero.”

## Bibliografía

- ADORNO, Theodor (2001). *Sobre Walter Benjamin*. Trad. Carlos Fortea. Madrid, Cátedra.
- BEN-MEIR, Kobi (2009). “Dialectics of Redemption. The Angel of History: Poppy and Memory”. Artículo en línea disponible en <<https://ef.huji.ac.il/publications/dialectics-redemption-anselm-kiefer%C2%B4s-angel-histry-poppy-and-memory>>, consultado por última vez el 28 de noviembre de 2015.
- BENJAMIN, Walter (1987). *Dirección única*. Trad. Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar. Madrid, Alfaguara.
- BENJAMIN, Walter (1989). *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Trad. Juan J. Thomas. Buenos Aires, Nueva Visión.
- BENJAMIN, Walter (1993). *La metafísica de la juventud*. Trad. Luis Martínez Velasco. Barcelona, Paidós/ICE UAB.
- BENJAMIN, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría. México, Ítaca/UACM.

<sup>14</sup> Grabación realizada conjuntamente por las entidades que forman parte del Consejo Estatal del Pueblo Gitano (a las cuales se suma el Instituto de Cultura Gitana) y que se centra en la polémica generada con la nueva edición impresa del diccionario de la Real Academia Española de la Lengua a propósito de la definición de *gitano*. Según explican los realizadores, tras el compromiso de la Real Academia de revisar las acepciones peyorativas tales como “que estafa u obra con engaño”, esta fue sustituida por *trapacero*. <<https://www.youtube.com/watch?v=ZeexUKauotc>>, consultado por última vez el 14 de mayo de 2019.

- BENJAMIN, Walter (2011). *Denkbilder. Epifanías en viajes*. Trad. Susana Mayer. Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
- DE BARROS, M. (2013). *O livro das ignoranças*. São Paulo, LeYa.
- DE MIGUEL, R. (2000). *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*. Madrid, Visor.
- LATOUCHE, S. (2008). *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona, Icaria/ Antrazyt.
- PLATÓN (1984). *La República*. Trad. Antonio Camarero. Buenos Aires, Eudeba.
- RABINOVICH, Silvana (2014). “El enano jorobado que no fuma (o la ‘teología’ benjaminiana contra el opio del progreso). Reflexiones a partir de la primera Tesis sobre la historia”, Revista *En-claves del Pensamiento*, vol. VIII, núm. 16 (julio-diciembre): 203-218.

### **Silvana Rabinovich**

Doctora en Filosofía, investigadora en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, tutora en el Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, es responsable del Proyecto PAPIIT IN 401119 “Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas”. Ha publicado, entre otros: *La Biblia y el drone: sobre usos y abusos de figuras bíblicas en el discurso político de Israel* (2013), *Heteronomías de la lectura* (2013), *Interpretaciones de la heteronomía* (2018), así como *Retornos del Discurso del “Indio” (para Mahmud Darwish)* (2018), como editora, y *Heteronomías de la justicia: de exilios y utopías*, como coeditora (en prensa).

# Interpretación de algunos tratados relacionados con las dos primeras guerras macedónicas<sup>1</sup>

## Interpretation of Some Treaties Related to the First Two Macedonian Wars

Ricardo Martínez Lacy

Instituto de Investigaciones Filológicas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
lacy@unam.mx

**Resumen:** Generalmente se interpreta la expansión romana desde el punto de vista de Roma misma. Es posible proponer interpretaciones alternativas. Entre los testimonios legitimadores de las conquistas una especie importante son los tratados internacionales. Se presenta un análisis de los tratados entre Aníbal y Filipo V, entre Roma y la Confederación Etolia y entre Macedonia y el reino seléucida contra Ptolomeo V Epifanes.

**Palabras clave:** Imperialismo, diplomacia, interpretación, mundo helenístico.

**Abstract:** Roman expansion is generally interpreted from the Roman point of view. It is possible to attempt alternative interpretations. Among the legitimating testimonies of conquests are international treaties. Here is an analysis of the treaties between Hannibal and Philip V, between Rome and the Aetolian Confederacy and between Macedonia and the Seleucid kingdom against Ptolomy V Epiphanes.

**Keywords:** Imperialism, diplomacy, interpretation, Hellenistic world.

**Recibido:** 14 de marzo de 2019

**Aceptado:** 3 de mayo de 2019

<sup>1</sup> Agradezco los consejos de César Sierra Martín.

Una supuesta imparcialidad ha llevado a los historiadores modernos de la conquista romana de Grecia a presentar este proceso desde un punto de vista favorable a Roma, pues, como consecuencia de ella, solo se ha conservado la versión romana. Parte importante de la construcción de la legitimidad de esta conquista son los tratados entre los Estados participantes y es notable que muchos aún se conservan, aunque sea en paráfrasis.<sup>2</sup> A continuación presentaré el análisis de tres de ellos, explorando sobre todo su dimensión ideológica.

Testigo del proceso de conexión del mundo mediterráneo por obra de Roma, Polibio lo llamó *symploké* (entretrejimiento). Parte muy importante de este fenómeno fue la conquista de Grecia por Roma. Desde la época arcaica Grecia había sobrepasado la cuenca del Egeo y se había extendido por todo el Mediterráneo y el Mar Negro, como ranas alrededor de un lago, para seguir la comparación de Platón.<sup>3</sup> Sin embargo, la expansión de Roma en Magna Grecia y Sicilia no fue más que una extensión y consecuencia de la conquista de Italia.

Roma cruzó primero el Adriático para combatir a los ilirios y su primera intervención en Grecia fue la Primera Guerra Macedónica (214-205),<sup>4</sup> peleada supuestamente para impedir la intervención macedonia al lado de Aníbal, que había invadido Italia y de quien se decía se había aliado con el rey macedonio Filipo V. La Segunda Guerra Macedonia se hizo con el pretexto de defender los intereses de aliados griegos de Roma y resultó en el confinamiento de Macedonia a sus territorios primigenios y la independencia de los Estados griegos (200-197). La Guerra Siria (195-189) resultó en la pérdida de toda Anatolia para el reino de los Seléucidas, así como de su flota y la imposición de una indemnización de 1500 talentos. Como resultado de la Tercera Guerra Macedonia (171-167), Roma creó cuatro repúblicas y, después de la derrota del rebelde Andrisco, fundó la provincia de Macedonia en 148. En 146 y 145 Roma destruyó la Confederación Aquea; no volvió a intervenir en Oriente hasta la Guerras Mitridáticas (88-84 y 73-67), pero en 133 aceptó en herencia el reino de Pérgamo en el que erigió la provincia de Asia. Siria fue convertida en provincia en el año 64. Egipto corrió la misma suerte después de una guerra civil con intervención de Egipto entre Octavio, por una parte y Marco Antonio y Cleopatra, por la otra, conflicto que culminó en el año 30. La conquista de Grecia duró, pues, 170 años (de 200 a 30) y fue un proceso complejo que puede describirse como la alianza entre el Estado romano y las clases gober-

<sup>2</sup> La recopilación más asequible es la de Schmitt, 1969.

<sup>3</sup> *Phaed.* 109b.

<sup>4</sup> Todas las fechas son antes de Cristo, a menos que se indique lo contrario.

nantes griegas. Su resultado fue un imperio grecorromano que duraría un milenio y medio hasta la caída de Constantinopla bajo Mohamed II en 1453 d.C.<sup>5</sup>

La historia la hacen los vencedores y hasta la fecha Roma ha tenido quién la defiende siempre. Así, Arthur Eckstein (2008) presenta a los romanos como los competidores exitosos en un juego implacable de guerras y anexiones.<sup>6</sup> Para Paul Burton (2011), en cambio, los romanos eran los campeones de la amistad, en defensa de la cual se hicieron de un imperio. Solo William Harris (1979) aparece como alguien que aprecia la agresividad de los romanos que, si no era diferente de las de los Estados helenísticos u otros, sí era más eficaz precisamente por su cooptación de las élites extranjeras que adquirirían la ciudadanía romana o latina.

Pero, a pesar de la naturaleza filorromana de las fuentes, es posible elaborar una versión antirromana. Se puede aducir el ejemplo de la Guerra Aquea (147-146). A principios del siglo XX la mayoría de los historiadores, a su vez alemanes, la vieron como una revolución social y execraron de ella.<sup>7</sup> En 1970, Alexander Fuks la interpretó como una guerra más en la que los aqueos tomaron medidas de emergencia para enfrentar un enemigo mucho más poderoso. En 1979, Harris la presenta como un episodio más en el curso expansionista romano. En 1995 yo mismo la excluí de las rebeliones populares helenísticas y denuncié la narración polibiana como falsa (Martínez Lacy 1995: 17-29). Finalmente, en 1998, John Thornton hace una disección rigurosa y detallada del texto de Polibio para mostrar, en toda su parcialidad, la deformación histórica del megalopolitano (Thornton 1998).

Conviene comenzar por el tratado de alianza entre Aníbal y Filipo V de 215, que llevará a la Primera Guerra Macedónica. En ese momento Aníbal había vencido en la batalla de Cannas y ocupaba parte de Italia. Parecía que iba a salir victorioso de la Segunda Guerra Púnica, que si así hubiera sido, la guerra se llamaría Segunda Guerra Romana. Por su parte, Filipo había derrotado a los etolios y establecido una nueva confederación de aliados griegos siguiendo la línea fundada por Filipo II con la Liga de Corinto. La coyuntura era favorable para ambos y a los dos les convenía aliarse contra Roma.

<sup>5</sup> Sobre esto, es cómodo consultar la obra editada por Nicolet 1977, de la que hay una traducción al español publicada en Barcelona por Labor. También es muy útil la obra de Harris 1979, de la que hay una traducción al español publicada en Barcelona por Península. También aconsejable es Schiavone 1990.

<sup>6</sup> Por dar el ejemplo más reciente.

<sup>7</sup> Puede verse un panorama general en las primeras ocho notas de Fuks (1970).

Este es el texto del tratado que firmaron entonces, según Polibio:

**1** Juramento que prestó Aníbal el estratega, Magón, Mircano, Barmócaro y todos los senadores cartagineses que estaban con él y todos los cartagineses que peleaban con él ante Jenófanes de Atenas, hijo de Cleómaco, embajador a quien envió ante nosotros Filipo el rey, hijo de Demetrio, en nombre de sí mismo, de los macedonios y de sus aliados, **2** por Zeus, Hera y Apolo, por el dios protector de los cartagineses y por Hércules y Yolao, por Ares, Tritón y Poseidón, por los dioses de los que pelean conjuntamente y por Helios, Selene y Gea y por los ríos, los demonios y los mares, **3** por todos los dioses que poseen Cartago, por todos los dioses que poseen tanto Macedonia como el resto de Grecia, por todos los dioses del ejército y de cuantos sancionan este juramento. **4** Aníbal el estratega dijo, y todos los senadores cartagineses con él y todos los cartagineses que peleaban con él, respecto a lo que parezca bueno a ustedes y a nosotros, prestar este juramento de amistad y genuina buena voluntad, como amigos, familiares y hermanos, **5** bajo las cláusulas siguientes: serán cuidados por el rey Filipo y los macedonios y por los otros griegos todos los que son sus aliados, los cartagineses soberanos y Aníbal el estratega y los que lo acompañan y los súbditos cartagineses y todos cuantos siguen sus leyes, y los uticensis y cuantas polis y pueblos estén sujetos a Cartago, y los soldados y los aliados, **6** y todas las polis y pueblos con las que hay por nosotros amistad en Italia, en Galia y en Liguria y los que pacten con nosotros amistad y alianza en ese país. **7** Y también el rey Filipo y los macedonios y los otros aliados griegos sean salvados y cuidados por los cartagineses que pelean con ellos y por los uticensis y por todas las polis y pueblos que están sujetos a los cartagineses, y los aliados y soldados y por todos los pueblos y polis que están en Italia, y en Galia y Liguria y por todos los otros que se vuelvan aliados en estos lugares de Italia. **8** No intrigaremos entre nosotros ni recurriremos al disimulo entre nosotros, estaremos con toda buena disposición y voluntad sin dolo ni intriga y seremos enemigos de los que combatan a los cartagineses con excepción de los reyes y las polis y los pueblos con los cuales tenemos juramentos y amistades. **9** Y nosotros también seremos enemigos de los que combaten contra el rey Filipo, con excepción de los reyes, las polis y los puertos con los cuales tenemos juramentos y amistades. **10** Sean también nuestros <aliados> para la guerra que tenemos contra los romanos hasta que los dioses nos den y les den la victoria. **11** Ustedes nos ayudarán según haya necesidad y según acordemos. **12** Que los dioses nos den victoria (?) en la guerra contra los romanos y sus aliados, y si los romanos pidieran pactar amis-



tad, pactaremos, de modo que haya la misma amistad con ustedes, **13** bajo las cláusulas siguientes: no se les permitirá a ellos declararles la guerra en ningún momento, ni que los romanos sean dueños de Corcira, ni de Apolonia ni de Epidamno, ni de Faro, ni de Dimalis y Partino, ni de Atintania. **14** Y entregarán a Demetrio de Faros todos sus súbditos que están en poder de los romanos. **15** Y si los romanos inician una guerra contra ustedes o contra nosotros, nos ayudaremos mutuamente en la guerra según la necesidad de cada uno. **16** E igualmente si algunos otros con excepción de los reyes, las polis y los pueblos con quienes hay juramentos y amistad. **17** Y si parece necesario eliminar o añadir algo a este juramento, anularemos y agregaremos como a nosotros dos nos parezca (Polibio 7.9.1. Traducción mía).

Hay que comparar esto con lo que dice Tito Livio:

**9** Jenófanes llegó hasta la Campania cruzando las posiciones romanas, y desde allí, por el camino más corto, hasta el campamento de Aníbal, ajustando con él un tratado de amistad en los siguientes términos: **10** el rey Filipo con la flota más grande que le fuera posible —y parecía estar en condiciones de reunir doscientas naves— pasaría a Italia, devastaría la costa y haría por su propia cuenta la guerra por tierra y por mar; **11** finalizada la guerra, Italia entera, incluida la propia ciudad de Roma, pasaría a poder de Aníbal y los cartagineses y el botín le sería cedido a Aníbal en su totalidad; **12** sometida Italia por completo, los cartagineses zarparían para Grecia y harían la guerra contra quienes quisiere el rey; las ciudades del continente y las islas del contorno de Macedonia serían para Filipo y su reino (Livio 23.33. Traducción de José Antonio Villar Vidal).

Y añade:

**34.1** Tales fueron, aproximadamente, los términos del acuerdo suscrito entre el general cartaginés y los diputados de los macedonios; estos, acompañados de Gisgón, Bostar y Magón, enviados como comisionados para recibir del propio rey la confirmación del compromiso, llegaron hasta las inmediaciones del santuario de Juno Lacinia, al sitio donde se encontraba la nave oculta en un fondeadero.

A continuación, cuenta Livio que Jenófanes y sus compañeros cartagineses fueron interceptados en el mar por Valerio Flaco y descubiertos, después de lo cual fueron enviados prisioneros a Roma (Livio 23.34.2-9).

Elias Bickerman, en un artículo publicado en 1952, muestra las semejanzas y diferencias con tratados fenicios y de otras culturas de Asia occidental, con referencia a siglos anteriores. Sin embargo, por el testimonio de Livio, todo indica que el tratado no llegó a su destino y que Polibio lo pudo consultar en Roma, como los tres tratados entre Roma y Cartago que transcribe en su tercer libro (Livio 3.22-25).<sup>8</sup> Es posible que Aníbal enviara otra embajada a Macedonia, a pesar del dominio que Roma obviamente ejercía sobre los mares, pero también podría tratarse de una falsificación de alguien que conociera los tratados púnicos y los haya imitado. La suposición se confirma si uno se pregunta por qué envió Filipo una embajada a Aníbal en Italia, que era el capitán de la guerra contra Roma, y no directamente a Cartago, para pactar de gobierno a gobierno. El supuesto tratado prácticamente no tuvo ningún efecto: Filipo no pasó a Italia y Aníbal casi no lo pudo ayudar. Además, Jenófanes, aunque nombrado también por Livio y Apiano (*Mac.* 1.2), no aparece más en la historia. El texto de este tratado, sobre todo en la versión de Livio, escrito dos siglos después de los sucesos, justifica plenamente el tratado entre Roma y la Confederación Etolia en contra de Filipo y le quita el carácter de guerra preventiva que tendría de otra manera.

A continuación, presento el texto del tratado entre Roma y Etolia. Está consignado por Tito Livio (36.24), pero en 1954 Gunther Klaffenbach publicó una inscripción incompleta en su parte superior que registra otra versión, la cual traduzco:

[...] se vuelvan o ... [en] lo que toca a todos ellos [... los ma]gistrados de los etolio[s ha]ga[n] como se quiere, se haga. Y si los romanos tomaran por la fuerza algunas polis de estos pueblos, que sea lícito que estas polis y sus [c]ampos por iniciativa de los romanos los tenga el pueblo de los etolios; y lo que los romanos tomen fuera de las ciudades o los campos, lo tengan los romanos. Y si los romanos y los etolios tomaran en común algunas de estas polis, por iniciativa del pueblo —romano—, sea lícito que estas ciudades y campos los tengan los etolios. Y si ambos tomaran en común algo fuera de las ciudades o los campos sea de los dos. Y si algunas de estas polis se acercaran o se unieran a los romanos o a los etolios, por iniciativa del pueblo romano, [sea lícito] que estos

<sup>8</sup> Aunque es de suponer que no estaban en el mismo lugar, puesto que los tratados romano-cartagineses se conservaban en inscripciones de piedra, y este tratado estaba escrito en un papiro.

hombres y las polis y los campos los incorporen a la confederación de los etolios (Moretti 1967-1975: núm. 87).

Siguen tres renglones con muchos huecos que no tiene sentido intentar traducir.

La versión de Livio es muy resumida (traducción, con correcciones, de Fernando Gascó y José Solís):

**8** ... Así pues, fueron redactadas las condiciones por las que entrarían en amistad y alianza con el pueblo romano, **9** llevando anejas las disposiciones siguientes: que, siempre por decisión y voluntad propias, podrían estar en el mismo pacto de amistad los elitanos, los lacedemonios, Atalo, Pléurato y Escerdiledas, Atalo rey de Pérgamo, aquellos de los tracios y de los ilirios; **10** que los ilirios emprenderían por tierra las hostilidades contra Filipo inmediatamente; que el general romano colaboraría con no menos de 25 navíos quinquerremes; **11** que pasarían a poder de los etolios el suelo, los edificios, los muros y el territorio de las ciudades hasta Corcira, todo el resto del botín sería del pueblo romano; y que los romanos prestarían su ayuda para que los etolios ocuparan Acarnania; **12** que, si los etolios hacían la paz con el rey Filipo, deberían adjuntar al tratado que la paz sería ratificada si Filipo renunciaba a la guerra contra los romanos, sus aliados y los que estuviesen bajo la jurisdicción de estos; **13** igualmente, si el pueblo romano firmaba un tratado con el rey, pondrían cuidado en despojar al rey del derecho de declarar la guerra a los etolios y a sus aliados (Livio 26.24).

La existencia de la inscripción es prueba de la autenticidad del tratado y muestra cómo Livio lo resumió.

Acerca de este tratado se pueden hacer las siguientes consideraciones. En primer lugar, Filipo no tenía ninguna flota para cruzar el Adriático y toda la guerra se dio en Grecia. Livio menciona la presencia ahí de una flota púnica de tamaño indeterminado (Livio 28.7.17-18.). Con ello y unos refuerzos aqueos, Filipo desembarcó en la etolia Erutras y saqueó ganado de su campo (Livio 28.8.9). Acerca de los contingentes romanos solo se sabe que al final de la guerra llevaron a Grecia 10 000 infantes, 1 000 jinetes y 35 naves cuando la guerra contra Aníbal aún no acababa.

Más sorprendente parece el tratado entre Macedonia y Siria contra Egipto. Vale la pena citar a Polibio:

¿Quién no se extrañaría de lo siguiente? Cuando el mismo Ptolomeo [IV] vivía, no necesitaba la ayuda de estos [sc. Filipo V y Antíoco III], pero ellos estaban dispuestos a asistirle; 2 en cambio, cuando él falleció, dejando un niño huérfano, a quien por naturaleza tocaba contribuir en salvar su trono, entonces se animaron el uno al otro y se dispusieron a repartirse el imperio del niño y matar al abandonado, 3 y ni siquiera, como los tiranos, adujeron algún somero pretexto para paliar su vergüenza, sino [que lo hicieron] de inmediato, licenciosa y bestialmente, de modo que incurrieron en lo dicho sobre la vida de los pescados, según el cual, aunque sean de la misma especie, la destrucción de los menores se convierte en nutrición y vida para los mayores. 4 Así, ¿quién que no podría ver como testigo en un espejo creería ser esto un atentado para con los dioses y una crueldad para los hombres y, aún más, una ambición excesiva de los reyes mencionados? 5 Pero también, ¿quién que culparía con razón a la fortuna sobre las cosas humanas no se reconciliaría en estos casos, que les asignó después de esto el castigo correspondiente, a los que a continuación puso un óptimo ejemplo para el castigo del descaro de los reyes mencionados? 6 Pues aun rompiendo su tratado entre ellos de desbaratar el dominio del niño, les puso a los romanos, y lo que ellos planeaban ilegítimamente contra los vecinos, eso mismo se dictaminó contra ellos justa y apropiadamente (Polibio 15.20. Traducción mía).

Sorprende el tono y el contenido: Polibio está presentando a Roma como el ejecutor de la fortuna justiciera. Los tres reyes en cuestión son tratados como particulares miembros de una sola especie y no como jefes de Estado con todo un aparato, de los cuales el Estado egipcio era precisamente el más complejo. ¿Qué alianzas se supone que rompieron traidoramente Antíoco y Filipo y por qué Polibio no las menciona explícitamente?

Asombra más aún el tratamiento que le han dado los historiadores modernos. Son pocos los que han dudado de su existencia (Magie 1939; de Regibus 1952; Baldson 1954, y Errington 1971), mientras que otros de la talla de Frank Walbank y Edouard Will creen que se pactó y por lo tanto suponen que los reyes helenísticos no pensaban como reyes sino como jefes de pandilla callejera y que los reyes adultos creían que Ptolomeo V estaba indefenso solo por ser un niño huérfano, como si no tuviera regentes, cortesanos, amigos, soldados, generales, todo un aparato estatal y un reino con millones de súbditos (Walbank 1957-1979, II: 471-474; Will 1979-1982, II: 114-118). Pero el que más crédito le da es Arthur Eckstein, que lo usa para mostrar cómo los romanos se ocupaban de imponer el orden internacional en oposición a la anar-

quía que promovían los Estados helenísticos (Eckstein 2008: 121-180). ¡Las polémicas de hace 2 200 años siguen vigentes, y Roma todavía necesita que la defiendan! El tono mismo de Polibio lo delata. Su parcialidad por Roma es explícita. ¿Acaso los historiadores modernos todavía tienen fe en la Týche y en la legitimidad del Imperio romano?<sup>9</sup>

Otro asunto es la publicidad del tratado. Polibio dice que los reyes se jactaban de él, lo cual solo hubiera sido posible si hubieran difundido el tratado, cosa que parece increíble. Tanto que, los que aceptan su existencia plantean también su índole secreta, pero no explican cómo se descubrió y contradicen el testimonio de Polibio sin siquiera aducir razones. Al parecer, esta interpretación tiene su origen en Maurice Holleaux, aunque no cita ninguna fuente ni presenta ningún argumento para darlo por auténtico (Holleaux [s. a.]; el prólogo está fechado en 1920).

En conclusión, hay que decir que los tratados internacionales de la Antigüedad (y me pregunto si es el caso también de los actuales) no solo representan un pacto entre varios estados, sino que también cumplen una tarea ideológica y justificatoria. En el caso del tratado entre Antíoco y Filipo, su invención permite a Polibio dar un giro moralista y metahistórico a la ruina de los reinos helenísticos, a los que obviamente detestaba. Pero lo más sorprendente es que los historiadores contemporáneos se siguen preocupando por la legitimidad de un Estado que dejó de existir hace siglos. Benjamin tenía razón: las clases dominantes actuales se identifican con las del pasado.

## Bibliografía

- BALDSON, John Percy Vyvian Dacre (1954). "Rome and Macedon 205-200 B. C.," *Journal of Roman Studies*, 44: 30-42.
- BICKERMAN, Elias (1952). "Hannibal's covenant", *American Journal of Philology*, 73: 1-23; ahora en *Religion and politics in the Hellenistic and Roman periods*, Emilio Gabba y Morton Smith (ed.), Edizioni New Press, 1985: 373-397.
- BURTON, Paul J. (2011). *Friendship and diplomacy and imperialism in the middle republic (353-146 B.C.)*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>9</sup> Curiosamente, en su tesis de licenciatura, Viadyanathan (2018: 65-67) considera la posibilidad de la inexistencia del tratado, pero afirma que lo contrario refuerza las condiciones en que se dio la expansión de Roma y explica por qué las embajadas de Pérgamo y Rodas acudieron a solicitar la ayuda de Roma, lo cual desató la Segunda Guerra Macedonia. No dice, sin embargo, cómo hicieron Rodas y Pérgamo para enterarse de un tratado que él plantea que fue secreto, en contra del testimonio explícito de Polibio.

- DE REGIBUS, Luca (1952). "Tolomeo V Epifane e l'intervento romano nel Mediterraneo orientale", *Aegyptus*, 32: 97-100.
- ECKSTEIN, Arthur M. (2008). *Rome enters the Greek East. From anarchy to hierarchy in the Hellenistic Mediterranean 230-170 B.C.*, Malden, Blackwell Publishing.
- ERRINGTON, Robert Malcolm (1971). "The alleged Syro-Macedonian pact and the origins of the Second Macedonian War", *Athenaeum*, 59: 336-354.
- FUKS, Alexander, (1970). "The Bellum Achaicum and its social aspect", *Journal of Hellenic Studies*, 90: 78-89
- HARRIS, William Vernon (1979). *War and imperialism in republican Rome*, Oxford, Clarendon Paperbacks.
- HOLLEAUX, Maurice (s. a.). *Rome, la Grèce et les monarchies hellénistiques au III siècle avant J.C.*, Paris.
- MAGIE, David (1939). "The 'agreement' between Philip V and Antiochus III for the partition of the Egyptian Empire", *Journal of Roman Studies*, 29: 32-44
- MARTÍNEZ LACY, Ricardo (1995). *Rebeliones populares en la Grecia helenística*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MORETTI, Luigi. (1967-1975). *Iscrizioni storiche ellenistiche. Testo critico, traduzione e commento*, 2 vols., Firenze.
- NICOLET, Claude (ed.) (1977). *Rome et la conquête du monde méditerranéen 264-27avant J.-C.*, Paris.
- SCHIAVONE, Aldo (1990). *Storia di Roma*, II-1. *L'impero mediterraneo*, Torino, Guilio Einaud Editore.
- SCHMITT, Hatto H. (1969). *Die Staatsverträge des Altertums. Band II: Die Verträge der grieschischen-römischen Welt von 338 bis 200 v. Chr.*, München.
- THORNTON, John (1998). "Tra politica e storia: Polibio e la guerra acaica", *Mediterraneo Antico*, 1 (2): 583-634.
- VIADYANATHAN, Vijay (2018). *From Pyrrhus to Pydna. Roman imperialism in the Hellenistic Mediterranean 280-168 B.C.*, Newport.
- WALBANK, Frank William (1957-1979). *A historical commentary on Polybius*, 3 vols., Oxford.
- WILL, Édouard (1979-1982). *Histoire politique du monde hellénistique*, 2 vols., 2ª ed., Nancy.

### **Ricardo Martínez Lacy**

Licenciado en historia por la UNAM; doctor en historia antigua por la Facultad de Estudios Clásicos de la Universidad de Cambridge. Ha publicado, entre otros, los libros: *¿En busca del tiempo perdido?* (2016) y *Diez inscripciones helenísticas sobre los ejércitos y la guerra* (2008); como editor, *Hermenéutica de la esclavitud* (2018); diferentes capítulos de libros y aproximadamente 60 artículos. Ha impartido clases en la UNAM; en la Universidad Michoacana de San Nicolás, en Morelia; en la Universidad Westfálica Guillermo de Münster, en Alemania, y en la Universidad Autónoma de Barcelona.

 Documentos

que fue motivo de orgullo por representar la  
separación de la luz y la oscuridad,





# El *Shahnamé* de Ferdousí: la historia de Siyawush, desde su nacimiento hasta la prueba de fuego

## Ferdowsi's *Shahnameh*: The Story of Siavush, from His Birth to His Passage through Fire

Abol Qasem Ferdousí

Traducción, introducción y notas | Translation, Introduction and Notes

Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh<sup>1</sup>

Instituto de Investigaciones Filológicas

Universidad Nacional Autónoma de México

shekufe@hotmail.es

**Resumen:** El *Shahnamé* de Ferdousí es la épica nacional de Irán. La historia del príncipe Siyawush es uno de los pasajes más largos del libro y pertenece al ciclo heroico de la obra. La vida de Siyawush se puede dividir en tres momentos. Aquí ofrecemos una traducción al castellano del primer momento que narra su vida desde su nacimiento hasta su paso por el fuego.

**Palabras clave:** *Shahnamé*, Ferdousí, Siyawush, Kawús, Sudavé

**Abstract:** Ferdowsi's *Shahnameh* is the national epic of Iran. The story of prince Siavush is one of the largest passages of the book and belongs to the heroic cycle of the work. The life of Siavush can be divided in three moments. Here we offer a translation into Spanish of the first moment that narrates his life from his birth to his passing through fire.

**Keywords:** *Shahnameh*, Ferdowsi, Siavush, Kavous, Soudabeh

**Recibido:** 3 de mayo de 2019

**Aceptado:** 10 de junio de 2019

<sup>1</sup> Esta traducción se realizó gracias al apoyo del proyecto PAPIIT IA 400518 “El recorrido literario del mito de Siyawash desde el *Shahnamé* de Ferdousí hasta el *Sendebār* medieval”.

## Introducción

La historia de Siyawush es una de las más extensas en la épica nacional de Irán, el *Shahnamé*, obra del poeta persa Abol Qasem Ferdousí (siglos X- XI). El *Shahnamé* suele estudiarse como una obra dividida en tres ciclos: el mítico, el heroico y el histórico. El pasaje que narra la vida, el exilio y la muerte del príncipe Siyawush pertenece al ciclo heroico y se entretiene con la vida de Rostam, el mayor héroe del *Shahnamé*.

La vida de Siyawush se puede dividir en tres momentos cruciales: el primero abarca desde su nacimiento hasta su sometimiento a la prueba de fuego; el segundo involucra su exilio al mítico Turán y su asesinato; el tercero comprende el nacimiento de su hijo Kay Josrow y la venganza de su sangre, que entendemos como su resurrección. Como muchas otras de las historias del *Shahnamé*, la de Siyawush se nutre de un rico fundamento mítico; además, está estrechamente vinculada con prácticas rituales que han sobrevivido hasta nuestros días.

A lo largo de los siglos y desde al menos el siglo V a. C., Siyawush ha estado presente en la mitología de Irán y Asia central con diferentes dimensiones: como deidad de la vegetación en el marco de un mito agrícola, como caballo totémico, como deidad solar, y finalmente como príncipe (Hosurí 2004: 40-49). El *Shahnamé* de Ferdousí es el único documento escrito que se conserva hasta la actualidad que da cuenta de la historia de Siyawush. En una primera lectura parece que Ferdousí narra su historia con base en la etapa más tardía de su existencia, es decir como príncipe. Sin embargo, como ocurre casi con todas las historias de los primeros dos ciclos de la obra, la narración poética encierra y revela en todo momento las diferentes dimensiones mitológicas, hecho que una lectura más cuidadosa deja en claro. Por ejemplo, la dimensión totémica está presente tanto en el nombre del personaje (*Siyawush* significa ‘caballo negro’), como en su relación existencial con su caballo negro, Shabrang. Su dimensión divina como deidad solar se deja entrever en metáforas y descripciones solares que hemos señalado en la traducción. Pero su aspecto mitológico más evidente en el *Shahnamé* es el que tiene que ver con su función como deidad de vegetación.

Según un antiguo mito agrícola Siyawush es el hijo de la Gran Diosa Madre<sup>2</sup> y se vuelve víctima de su ira porque rechaza el alocado amor que ella le

<sup>2</sup> Esta diosa no es la misma que la diosa madre de la tierra, sino que se parece más a diosas mayores como la Pínikir elamita, perteneciente al neolítico matriarcal (cuarto milenio a. C.) [Bahar 2014: 393-394].

declara y no se deja seducir. La diosa que, como es bien sabido, es a la vez doncella, ninfa y bruja (que da vida, mata y transforma la muerte de nuevo en vida);<sup>3</sup> mata a su hijo después de haberlo parido para después hacerlo regresar al mundo de los vivos. Esta cíclica muerte y resurrección que en cada una de sus fases dura lo que durarían el invierno-otoño y el verano-primavera respectivamente, fija a Siyawush como la deidad de la vegetación: pues cuando está en el mundo de los vivos todo está verde y cuando baja al inframundo, todo se seca.

Ahora bien, el *Shahnamé* de Ferdousí conserva estas funciones míticas de Siyawush de dos maneras: por un lado, mediante un estilo narrativo que va de su nacimiento al exilio y muerte, para culminar con la resurrección de su esencia en forma de un hijo que lo venga y una detallada narración de los hechos que no deja fuera a la diosa y la relación que Siyawush tiene con la vida vegetal argumentando que cuando se va de Irán a Turán<sup>4</sup> hay una gran sequía en su país de origen, o que cuando muere y su sangre cae sobre la tierra nace de ella una planta que lleva su rostro trazado en sus hojas. Por otro lado, esta fidelidad mitológica se consigue gracias al uso de descripciones y metáforas vegetales cada vez que se habla de Siyawush, algunas de las cuales se observan en esta traducción.

En cuanto a la presencia de la diosa en esta historia, cabe mencionar que el pasaje nos presenta una mujer única en todo el *Shahnamé*, la madrastra de Siyawush: Sudavé. Antes del nacimiento de Siyawush, Ferdousí nos presenta a una Sudavé bella, sabia y valiente de quien se enamora perdidamente el rey iraní Kawús. Después, la misma mujer vuelve a aparecer cuando Siyawush es un adolescente, esta vez como esposa de Kawús y madrastra de Siyawush, con características muy diferentes a su primera aparición: pues en esta segunda etapa es una mujer malvada y engañosa que termina causando la muerte del joven príncipe. De este modo, dos de las fases de la Gran Diosa se ven reflejadas en Sudavé: la doncella y la ninfa. La tercera fase se divide en tres mujeres: la hechicera, que ayuda a Sudavé; su primera esposa, hija de Pirán, cuyo nombre no conocemos; y Faranguís, su segunda esposa.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, Marija Gimbutas 2001: 316.

<sup>4</sup> En la visión mitológica mazdea, lo iranio está relacionado con vida y lo foráneo o no propio con la muerte. De ahí que el exilio de Siyawush signifique su viaje del mundo de los vivos al inframundo.

<sup>5</sup> Estos personajes pertenecen al segundo y al tercer momento de la vida de Siyawush, por lo tanto los trataremos con más detalle en las próximas traducciones.

El pasaje cuenta además el enamoramiento de la diosa de su hijo cuando narra los intentos de seducción que Sudavé realiza con Siyawush. Igual que en el mito, en la historia del *Shahnamé*, Sudavé es la causante del destierro y muerte de Siyawush y cumple esta función a través del engaño: acusa a Siyawush de haber querido forzarla, le impone una peligrosa prueba de fuego que podría costarle la vida y, finalmente, hace que su padre Kawús sienta rencor por él, hecho que provoca su exilio a Turán-inframundo y su injusto asesinato a manos del hermano del rey de Turán. Son justamente estas características las que hacen única a Sudavé, pues ninguna otra mujer del *Shahnamé* es maléfica ni engañosa.

Así pues, la historia de Siyawush en el *Shahnamé* de Ferdousí alberga, además de lo legendario, lo mítico y lo totémico, esto sin hablar de lo ritual que aparece más bien en el segundo momento de su vida. Esta riqueza cuentística, recogida en el siglo VI en el *Jodaynamag* sasánida y poco después en la historia coránica de Yusuf y Zulaija, resultó ser una fuente de inspiración también para textos literarios posteriores al *Shahnamé*, como el *Sindbadnamé* en prosa, de Zahirí Samarqandí; el *Sindbadnamé* en verso, de Azod Yazdí, y posteriormente, el *Sendebār* de la España medieval.

Antes de pasar a la traducción, hacemos una breve presentación de los personajes que aparecen en este fragmento. Cabe mencionar que el *Shahnamé* de Ferdousí tiene sus propias divisiones internas para cada historia. Los títulos que aparecen son los de estas secciones, puestas por el poeta mismo. Para la traducción nos hemos basado en la edición de Yalal Jaleqi Motlaq del *Shahnamé* de Ferdousí y para todos los nombres y palabras del persa hemos optado por una transcripción sencilla, y no por una transliteración, con el fin de facilitar la lectura.

## Breve presentación de los personajes

KAWÚS: rey de Irán. De la descendencia de Iray, hijo de Fereydún.

SUDAVÉ: esposa de Kawús. Hija del rey de Hamawarán.

SIYAWUSH: hijo de Kawús.

ROSTAM: héroe de Zaboléstán. Hijo de Zal, rey de Zaboléstán. Maestro y cuidador de Siyawush.

GIV, GUDARZ y TUS: héroes de la corte de Irán.

GARSIVAZ: hermano de Afrasyab, rey de Turán.

HERZBAD: siervo de Kawús y el amo de llaves de su serrallo.

## La historia de Siyawush en el *Shahnamé* de Ferdousí

### Momento primero

#### *La historia de Siyawajsh*

¡Oh elocuente de mente despierta! Compón una bella historia ahora. Cuando la palabra iguala la sabiduría, el alma del poeta está en paz. Quien alberga malos pensamientos y a pesar de esta maldad, presume de bondad, será señalado y descubierto por los sabios. Pero nadie ve sus propios defectos; uno siempre piensa que es luminoso su proceder. Para que se haga justicia, cuando compones tu palabra, muéstrala a los sabios. Si a ellos les gusta, será aceptada y el agua correrá en tu río,<sup>6</sup> como corren las lágrimas en los ojos.

Vuelve ahora a las palabras del sabio, mira a ver qué dice el hombre poeta. Estas historias han envejecido de raíz, pero el tiempo antiguo se renovará. Si la vida es prolongada, si permanezco largamente en esta bella doctrina, quedará de mí un árbol frutal; su fruta lloverá sobre el pasto sin cesar. Han pasado por él 58 años y muchas cosas sorprendentes le han sucedido, pero la ambición no mengua con los años: pide más días al calendario y a la fortuna. ¿Qué dijo de esto el sacerdote primero? Que “lo viejo nunca se vuelve nuevo”. Mientras dures, sé elocuente, sé sabio y de buen talante. Cuando te vayas, el Creador decidirá si tu lugar bueno o malo será. Mira a ver qué siembras; cosecharás lo mismo. De las palabras que digas, oirás lo mismo. Quien habla suavemente, no escuchará de nadie palabras ásperas. ¡En el mundo no busques excepto la bondad!

#### *El comienzo de la historia*

Así contó el sacerdote que un día, al levantarse el clamor del gallo, Tus, Giv hijo de Gudarz, y algunos jinetes más, partieron alegremente del palacio del rey, y como halcones y leopardos en busca de presa fueron al llano de Daquy para cazar onagros. Atraparon y tiraron a muchos, juntaron lo que les serviría de comida por 40 días. El país de los turcos estaba cerca de este lugar, su suelo estaba oscuro por la presencia de tantas tiendas.<sup>7</sup> De lejos divisaron

<sup>6</sup> Serás reconocido.

<sup>7</sup> Se refiere a las tiendas de campaña de los turcos nómadas. Repleto de estas referencias, el pasaje muestra el contraste entre una civilización sedentaria, la iraní, y una nómada, la turaní.

un matorral, cerca de la frontera de los jinetes de Tur.<sup>8</sup> Giv y Tus cabalgaron por delante y les siguieron otros jóvenes valientes. En el matorral, encontraron a una bella mujer. Ambos, con los labios llenos de sonrisa, se apresuraron hacia ella. Como su rostro no había en el mundo y de belleza nada le faltaba. Tus le preguntó: “¡Oh luna hechicera! ¿Quién te dirigió a este matorral?” Así respondió que “Anoche, mi padre me pegó y abandoné mi hogar y mi país: en la noche oscura vino ebrio de una fiesta y, al verme de lejos, furioso sacó una daga de acero y quiso separarme del cuerpo la cabeza”. El héroe le preguntó por su linaje, y ella nombró a varios cipreses;<sup>9</sup> le dijo: “Soy pariente de Garsivaz, mi linaje asciende al rey Fereydún”. Le preguntó: “¿Cómo llegaste a pie hasta aquí? Pues viniste sin caballo y sin guía”. Así respondió: “Mi caballo se quedó en el camino, se cansó y me dejó tirada en el suelo; yo poseía infinito oro y joyas, llevaba una corona dorada en la cabeza; me los quitaron en aquella colina, me golpearon con la funda de una espada. Cuando mi padre cobre conciencia, sin duda enviará a veloces jinetes en pos de mí; vendrá mi madre, la *tazí*,<sup>10</sup> no querrá que deje atrás este lugar”. El calor de su cariño entró en el corazón de los héroes; de la cabeza de Tus, hijo de Nowzar, escapó la vergüenza y reclamó: “Fui yo quien encontró a esta turca,<sup>11</sup> yo, que cabalgaba veloz al frente de todos”. Giv le contestó: “¡Oh, comandante del ejército real! ¿No estaba yo contigo cabalgando a la par al frente de los demás jinetes?” Pero Tus, hijo de Nowzar, le debatió y dijo: “Mi caballo llegó ahí antes”. Giv le respondió: “No digas eso. Era yo quien, en cacería, galopaba al frente. Un hombre verdadero no debe disputar a quien le habla apropiadamente”. Sus palabras alcanzaron tal agresión que dijeron: “Hay que cortarle la cabeza a esta luna”.<sup>12</sup> Como se alargó la disputa,

<sup>8</sup> La tierra mítica de Turán, tierra de turcos, toma su nombre de Tur, hijo de Fereydún, quien fue su primer rey.

<sup>9</sup> El ciprés es una metáfora muy común para describir reyes, príncipes y princesas y además de referirse a la altura de estatura y lo esbelto de la figura, alude mitológicamente a la función de las deidades de fertilidad que en el marco de la ética mazdea se concibieron además como deidades de la luz y la bondad.

<sup>10</sup> Tayiko. Estos alegatos dejan en claro que la mujer no es irania, sino turaní. Este hecho tiene implicaciones interesantes en la mitología persa en tanto que advierte sobre posibles peligros derivados de lo ajeno.

<sup>11</sup> Aquí, Ferdousí juega con la palabra *tork* que al tiempo que significa ‘turco/a’ designa ciertas características físicas; es especialmente en lo que a la forma de los ojos y las cejas se refiere. Es muy común en la poesía clásica persa leer descripciones como “ojos turcos”, que señala una belleza indómita y sangrienta.

<sup>12</sup> También una metáfora muy común para describir la belleza tanto de hombres como mujeres. Igual que el ciprés, la luna es símbolo de fertilidad y solo los personajes con carga positiva son equiparados con ella.

uno de los héroes se interpuso y dijo: “Lleven este asunto ante el rey de Irán y obedezcan lo que él decreta”. Los dos aceptaron su juicio y se encaminaron hacia el rey de Irán.

Al ver el rostro de la doncella, Kawús sonrió y se mordió el labio. Les dijo a los dos guerreros: “Se acabó lo que sufristeis por el camino. Pasemos el día hablando de cómo los [hombres] valientes como leopardos saben cazar el sol mismo. Sea venado o gacela robacorazones, una caza así solo es merecida al soberano”. El rey le preguntó: “¿A quién asciende tu linaje, tú que eres bella como una *parí*?”<sup>13</sup> Ella respondió: “De parte de mi madre, soy de la progenie de la reina de los turcos, y el linaje de mi padre asciende a Fereydún. El comandante Garsivaz es mi abuelo. Tras la frontera, su tienda es el centro del reino”. Kawús le dijo: “Sería una lástima que este rostro, esta cabellera y este linaje se los llevara el viento. ¿Quisieras quedarte en mis dorados aposentos y ser la cabeza de mis caras de luna?”<sup>14</sup> Ella respondió: “Entre todos los valientes que he visto, te elijo a ti”.

El rey mandó al ídolo a su harem y ordenó que se sentara en el trono. La engalanaron con seda amarilla, con rubíes, turquesas y lapislázuli. Por lo demás, por gracia del Creador, era todo lo que tenía que ser: como un rojo rubí jamás tallado.<sup>15</sup>

### *Palabra acerca del nacimiento de Siyawajsh*

De este mundo no había pasado mucho cuando el color de aquella espléndida primavera cambió. Le dijeron al rey Kawús: “La luna afortunada te ha bendecido: ha sido creado un niño venturoso, ahora ¡hay que subir el trono hasta las nubes!”<sup>16</sup> Ha nacido de ella, como una *parí*, un niño cuyo rostro se parece a los ídolos de Azar”.<sup>17</sup> Todo el mundo hablaba de aquel pequeño, porque nadie ha-

<sup>13</sup> Hada. Con el uso de esta palabra, Ferdousí confirma la naturaleza no humana de la mujer hallada, hecho que la descripción del marco espaciotemporal en que la encuentran ya había anticipado, pues los paisajes de caza con abundante vegetación y agua son lugares comunes de aparición de hadas en los cuentos persas. Además, el hecho de que esta mujer no tenga un nombre es otro indicio de lo mismo.

<sup>14</sup> ¿Quieres ser mi preferida entre las mujeres del harem?

<sup>15</sup> Hace referencia a la virginidad de la mujer.

<sup>16</sup> Este verso está repleto de elementos de fertilidad que al estar relacionados con la bondad auguran que el recién nacido será un ser luminoso y virtuoso.

<sup>17</sup> Según Yalal Jaleqi Motlaq, este verso hace referencia a Azar, padre de Abraham, que tenía mucha fama en la talla de ídolos (Ferdousí 2014, vol. 9: 567).

bía visto jamás tal rostro y tal cabellera. El rey le dio como nombre *Siyawajsh*<sup>18</sup> y dividió por él la rueda giratoria.<sup>19</sup> Como él conocía las cuentas del alto cielo, y sabía leer en él lo bueno, lo malo, el cómo y el cuánto, vio que era nefasta la estrella de aquel niño y al ver dormida su fortuna, se entristeció. Vio que sufriría a manos de buenos y malos, y lo encomendó al Creador.<sup>20</sup> Así pasaba el mundo hasta que un día Tahamtán<sup>21</sup> vino ante el rey y le dijo: “Debo ser yo quien críe a este niño de pecho, ya que tus nanas no tienen la madera, no hay en el mundo mejor nodriza que yo”. El rey reflexionó largo rato y vio que esta idea no pesaba sobre su corazón. Al niño que era sus ojos y su corazón, se lo dio a Rostam, el afable héroe buscador del mundo. Tahamtán se lo llevó a Zabolestán y le hizo un sitio en el jardín de flores. Le enseñó el qué, el cómo y el cuánto de la equitación, del uso de la flecha, el arco, la sogá, las riendas y la montura, del comportamiento en las fiestas, del beber vino, de los halcones y los leopardos de caza, de la justicia y la injusticia, de la corona y el trono, de la conversación, de la guerra y la dirección de la tropa. Le enseñó todas las artes y mucho sufrió hasta que el árbol dio frutos. Siyawush se convirtió en un héroe tal que nadie en el mundo lo superaba.

Cuando pasó un tiempo y él se hizo más alto, fue con una sogá hacia el cuello del león: le dijo al venturoso Rostam: “Necesito ver al rey. Tanto has sufrido y el cuerpo has desgastado para enseñarme las artes de los reyes. Ahora mi padre debe ver las artes que me ha enseñado el héroe de cuerpo de elefante”. El héroe de corazón de león preparó el viaje: hizo cabalgar a sus enviados a

<sup>18</sup> El nombre de este personaje se ha registrado como *Siyawajsh* y *Siyawush* según las necesidades métricas y rítmicas del poema.

<sup>19</sup> Midió su fortuna con el astrolabio (Ferdousí 2014, vol. 9: 569). Sin embargo si tomamos en cuenta el significado literal del verso, otra interpretación es posible: Kawús es el rey del mundo y según las fuentes mazdeístas es un personaje cuya majestuosidad casi iguala la de Yamshid. Ahora bien, si consideramos que a Siyawush se le atribuyen las características de una deidad solar (Hosurí 2004: 47-49), podemos interpretar que al nacer Siyawush, que es el sol, Kawús le asigna un lugar en el cielo dividido en fracciones que marcarán las diferentes fases del viaje del sol en el firmamento. Con este verso, Ferdousí conserva con sabiduría los atributos míticos del personaje.

<sup>20</sup> El hecho de que la madre del niño sea de una tierra no irania contribuye a que en su destino se mezclen lo bueno y lo malo; esta lectura de las estrellas confirma lo que las descripciones de la madre de Siyawush habían anticipado en los primeros versos del pasaje.

<sup>21</sup> Tahamtán, que significa ‘robusto’ y ‘poderoso’, es el apodo de Rostam, el héroe de más renombre que todos en el *Shahnamé*. Hijo de Zal y Rudabé, viene al mundo por un acontecimiento mágico dirigido por el ave Simorg. Las hazañas de Rostam son cuentos épicos y míticos originarios del sudeste de Irán, Pakistán y Afganistán, y muy populares en gran parte de Asia central.



todas partes para que trajeran caballos, siervos, plata y oro, el sello, el trono, el sombrero<sup>22</sup> y el cinturón.<sup>23</sup> De lo que se debe vestir, de lo que se debe tender, trajo de todas partes lo que se debe traer. Si de todas estas cosas algo faltaba en el tesoro de Rostam, mandó que rápido lo trajeran de otros lados del mundo. Así lo encaminó y la tropa puso sus ojos sobre Siyawush. Tahamtán lo acompañó para que el guerrero no estuviera triste. Como deseaban contentar al renombrado, ornamentaron el mundo como es debido: mezclaron el oro y el ámbar y desde la cúpula lo arrojaron sobre su cabeza. El mundo se llenó de alegría y riquezas y las puertas, los techos y las calles, estaban todos adornados; bajo los cascos de los caballos *tazies*, sonaban las monedas, y en todo Irán no se veía ni una sola persona que estuviera triste; de un extremo a otro, las crines de los caballos estaban untadas de almizcle, vino y azafrán.

Cuando Kawús se enteró de la llegada del bienaventurado Siyawajsh, ordenó que Giv y Tus, al frente de la tropa, fueran a recibirlo con alegría, elefantes y tambores. Se reunieron todos los renombrados: por un lado, Tus, y, por el otro, Rostam de cuerpo de elefante. Deslizándose, fueron ante el rey; pues iban acompañando a un joven árbol repleto de frutos.<sup>24</sup> Cuando se acercó al palacio del rey Kawús, se levantó bullicio y le abrieron camino. En cada esquina, 300 siervos, con incensarios que desprendían agradables aromas, esperaban con los brazos cruzados,<sup>25</sup> mirando a Siyawajsh de espíritu libre, entre ellos. Le arrojaron mucho oro y joyas y lo alabaron.

Cuando vio a Kawús en el trono de marfil, portando en su cabeza una corona de brillantes rubíes, primero lo alabó y se prosternó ante él: contando sus

---

<sup>22</sup> Debido a la forma de las coronas de la época sasánida, la palabra sombrero *kolah* se utiliza en el *Shahnamé* como alternativa a *tay*, ‘corona’.

<sup>23</sup> Además de ser parte del atuendo real, hace referencia a *kostí*, una especie de fino cinturón de lana que los fieles del mazdeísmo llevan puesto en vigilia, desde los 15 años. “Ceñirse el cinturón” es una expresión muy común en la lengua persa, que significa prepararse para hacer algo importante, como cuando al despertar, el devoto mazdeo se ciñe el *kostí* y se dispone a comenzar otro día asistiendo a Mazda y combatiendo contra Ahrimán: pues la razón de la creación del ser humano, según los textos sagrados mazdeístas, es que funcionen como aliados de Mazda contra Ahrimán, con buenas palabras, buenos pensamientos y buenas acciones, cada día (véase Dadaguí 2012).

<sup>24</sup> Si bien es común el uso de la metáfora de árbol para hablar de los hijos de los reyes y héroes, en el caso de Siyawush es un recurso constante. La razón de que Ferdousí, siempre que habla del príncipe, use alguna metáfora vegetal es muy significativo, pues conserva las características míticas de Siyawush como deidad de vegetación (Hosurí 2004: 44-46), una de sus dimensiones más importantes recuperada en el *Shahnamé*.

<sup>25</sup> Cruzarse de brazos en la presencia de un soberano es señal de respeto.

secretos a la tierra por un largo tiempo.<sup>26</sup> Luego se acercó al rey; él lo abrazó, le preguntó por Rostam, lo acarició y lo sentó en el trono de turquesa. Estaba tan maravillado de verlo que no paraba de elogiarlo como a los grandes y bendecir su alta estatura y su *far*.<sup>27</sup> Vio que bajo la sombra de su protección importantes sucesos ocurrirían: a su tan corta edad era muy sabio, como si de su alma emanara sabiduría. Cantó alabanzas al Creador del universo, frotando el rostro contra la tierra. Hablaba con el Creador del cielo, con el Dueño de la inteligencia y el amor: “Todo lo bueno de este mundo viene de Ti, ante todo Te doy las gracias por este hijo”. Los nobles de Irán, alegres, fueron ante el rey con obsequios. Quedaron deslumbrados por el *far* de Siyawush y alabaron al Tenedor del mundo. Ordenó a los valientes guerreros que se ciñeran el cinturón de servirles a los nobles iraníes. En su palacio, en su jardín y su recinto, un mundo volvió su rostro hacia la alegría. En cada lugar, hicieron una fiesta, mandaron llamar a los músicos, trajeron instrumentos y vino. Ordenó celebrar tal fiesta que ningún soberano del mundo antes que él lo había hecho así. Durante una semana, así estuvieron contentos. En el octavo día, abrió los tesoros y de cada cosa le dio lo mejor a Siyawajsh: de sellos, espadas, tronos y sombreros de reyes, de caballos tayikos con montura de piel de leopardo, de vestimenta de guerra<sup>28</sup> y armaduras, de monedas, de sedas y joyas. De todo, menos cascos, porque era todavía un niño, y una corona así no le era apropiada. Se los brindó y le dio esperanzas y buenos augurios.

Por siete años lo puso a prueba, y vio que en todo mostraba ser un bien nacido. En el octavo año ordenó que le dieran una corona y un cinturón de oro y la tierra de Kavarslán. Según las costumbres de los soberanos y la *far* de reyes, escribieron un decreto sobre seda por el cual el rey le daba la tierra de Kavarslán, pues él merecía la riqueza y la grandeza. Kavarslán era anteriormente el nombre de la tierra que hoy llamamos *Mavara ul-nahr*.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Siyawush se prosterna y besa el suelo por un largo rato.

<sup>27</sup> En el mazdeísmo, la *far* es una luz divina que Ahura Mazda otorga a quienes son merecedores de ser reyes. Es una luz que se nutre de la sabiduría, la bondad y la justicia (véase *Avestá* 2013).

<sup>28</sup> *Jaftán*. Una gruesa vestimenta hecha de lana o algodón, especial para guerreros.

<sup>29</sup> *Mavara ul-nahr*, *Fararud*, en persa, significa ‘más allá del río’, y se refiere a Transoxiana.

### **Palabra acerca del enamoramiento de Sudavé de Siyawajsh**

Cuando Sudavé<sup>30</sup> vio el rostro de Siyawush, se aturdió y su corazón se incendió. Adelgazó tanto que parecía un hilo, un trozo de hielo puesto ante el fuego. Le envió un mensajero para que le dijera: “No sería extraño si de repente aparecieras en el serrallo del rey”. Él le mandó responder: “No soy hombre de serrallos. No me busques, no soy engañoso”. Al otro día, cuando cayó la noche, Sudavé fue ante el rey de Irán con suaves andares y, ligero, le dijo: “¡Oh, rey, dueño del ejército! La luna y el sol no han visto a nadie como tú, y en la tierra no ha visto nadie a alguien como tu hijo. ¡Alégrese el mundo por esta unión! Envíalo a tu serrallo, a donde están sus hermanas. Todas ellas, de caras veladas, tienen el corazón lleno de sangre y el rostro lleno de lágrimas por su amor. Lo adoraremos y le ofreceremos regalos, haremos que el árbol de la admiración se llene de frutos”. El rey le respondió: “Es merecida esta palabra. Tú lo quieres con el amor de cien madres”.

El dueño del ejército llamó a Siyawajsh y le dijo: “Uno no puede ignorar el amor de quienes son de su sangre y sus raíces. Tras la cortina de mi serrallo, tienes hermanas, y a Sudavé como a una amorosa madre. El puro Creador del universo te creó de tal modo que quien te vea se queda prendado de ti, especialmente los que tienen lazos de sangre contigo. ¿Cómo se sentirán si te ven solo de lejos? Ve a ver a las veladas tras la cortina y quédate un rato para que te halaguen”. Cuando Siyawush escuchó las palabras del rey, fijó su mirada en él. Reflexionó con el corazón durante un tiempo e intentó lavar lo de cualquier polvo. Pensó que su padre quería ponerlo a prueba para conocer sus intenciones: “Es sabio, elocuente, inteligente, ve con los ojos del corazón y sospechaba de mí. Si entro en su serrallo, hablarán mal de mí a causa de Sudavé”. Siyawajsh respondió: “El rey me ha otorgado el decreto, el trono y el sombrero para gobernar aquel lugar donde el alto sol al salir enaltece la tierra.<sup>31</sup> No hay rey que tenga tu talante y tu sabiduría ni que esté como tú sobre el camino recto. Hazme sabio con los eruditos, los nobles y los experi-

<sup>30</sup> El nombre de la madrastra de Siyawush se ha registrado como *Sudabé* y *Sudavé* en distintos manuscritos del *Shahnamé*. Jaleqi Motlaq prefiere *Sudavé*.

<sup>31</sup> Motlaq afirma que esta descripción hace referencia a una zona de Jurasán (*Shahnamé*, p. 575). Por otro lado, uno de los posibles significados de la palabra *Jurazm* (Corasmia) es ‘tierra donde nace el sol’ (véase S. P. Tolstov 1948: 78). Teniendo en cuenta la relación del mito de Siyawush con Transoxiana, es posible que dicha descripción haga referencia a Corasmia. De todos modos, el Jurasán iraní formaba parte de la antigua Corasmia antes de que fuera absorbida por el imperio aqueménida en el siglo VII a.C.

mentados, o batiendo a los de mal pensamiento, armado de lanza, maza, arco y flecha, o en el trono de reyes, en los ritos de recibir a la gente y las costumbres de celebración, de música y de beber vino. ¿Qué puedo aprender en el serrallo del rey? ¿Desde cuándo dirigen a la sabiduría las mujeres?<sup>32</sup> Pero, claro, si el rey me lo ordena, lo correcto será obedecerlo”. El rey le dijo: “¡Alégrate, hijo mío! ¡Que seas siempre origen de sabiduría! Pocas veces son escuchadas palabras tan virtuosas: quien las escucha crece en conocimiento. No dejes que malos pensamientos entren en tu corazón, disponte a la felicidad y sepárate de la tristeza”. Siyawush respondió: “Vendré al amanecer y haré lo que ha dicho”.

Había un hombre llamado Herzbad, de corazón pulido y lejos del mal. Él tenía la llave del serrallo y jamás lo desatendía. El dueño del ejército le dijo así al veterano: “Cuando el sol desenvaine su espada,<sup>33</sup> ve ante Siyawush con la mente abierta y haz lo que te ordene. Dile a Sudavé que le obsequie joyas, almizcle y fragancias, y que sus hermanas y las siervas le arrojen peridotitos y azafrán”.

Cuando el sol asomó la cabeza por la montaña, Siyawush fue ante el rey. Lo alabó y se prosternó ante él y el dueño del ejército le habló en oculto. Cuando habían terminado, llamó a Herzbad y le dijo lo que era necesario. Luego le habló a Siyawajsh: “Ve con él y engalana los corazones de quienes te volverán a ver”. Se fueron juntos con el espíritu alegre y el corazón sin tristezas.

Cuando Herzbad apartó la cortina de la puerta, Siyawush temblaba por temor a la maldad. Repletas de alegría y celebrando, todas las mujeres vinieron a recibirlo. De un extremo a otro había copas llenas de almizcle, azafrán y monedas de oro. Arrojaron monedas bajo sus pies, mezclándolas con perido-

<sup>32</sup> Esta pregunta, junto con un par más de versos que aparecen en el fragmento aquí traducido, son los únicos dos versos —de los 50 000 que conforman el *Shahnamé*— que hablan con desprecio sobre las mujeres. Un vistazo a las demás reinas y heroínas del libro muestra claramente que la postura de Ferdousí ante la mujer no es la que aquí aparece, sino todo lo contrario, pues las páginas de su *Shahnamé* están repletas de alabanzas a la belleza, la sabiduría, la astucia y la valentía de las mujeres. El carácter excepcional de este posicionamiento se debe a la presencia de una mujer igualmente inusual, Sudavé, que, a diferencia de todas las demás mujeres del *Shahnamé*, tiene dos facetas totalmente contradictorias. Es, por un lado, una cariñosa, fiel y valiente esposa para Kawús, y por otro, una mujer malvada y engañosa en su papel de madrastra. Por lo tanto, este alegato de Ferdousí mediante la voz de Siyawush no debe interpretarse como una declaración misógina sino ser comprendida en el contexto total de su obra y en el nivel de otras afirmaciones parecidas del poeta acerca de los héroes o reyes que muestran poca sabiduría y escasas virtudes.

<sup>33</sup> Esta metáfora de la salida del sol, que corresponde al día en que Siyawush visite el serrallo por primera vez, es muy bélica y anticipa que en esta visita habrá conflicto.

tos y ágatas. El suelo estaba cubierto de sedas de China y repleto de perlas de Jushab.<sup>34</sup> Había vino, música y cantores, todos llevaban gravosos tocados en la cabeza. El serrallo era un ornamentado paraíso, repleto de bellos rostros y riquezas. Al entrar al *iwán*,<sup>35</sup> Siyawush vio un brillante trono dorado, adornado con turquesas y majestuosamente engalanado con seda. Sudavé, de rostro de luna, estaba en él como un paraíso de colores y fragancias: sentada como la brillante estrella de Yemen, con su ondulada cabellera almizclada que le llegaba a los pies y una alta corona en la cabeza. Una sierva, con la cabeza prostrada, estaba de pie a su lado portando un par de zapatos dorados en la mano.

Al pasar Siyawush tras el serrallo, ligera bajó Sudavé del trono. Deslizándose con gracia se acercó y se prosternó ante él. Luego lo abrazó largo rato, le besó largamente los ojos y el rostro y no dejaba de mirarlo mientras decía: “¡Cien veces gracias al Creador! Lo alabo día y noche<sup>36</sup> porque nadie tiene un hijo como tú, ni el rey mismo tiene otros parientes semejantes a ti”. Siyawush supo cómo era aquel amor: un cariño lejos del camino del Creador. Fue rápidamente hacia sus hermanas, pues ahí no era donde deseaba estar. Las hermanas lo halagaron y lo sentaron en el trono de oro. Tras pasar un largo tiempo con sus hermanas, deslizándose lentamente fue hacia el trono real. El serrallo se llenó de palabras: “¡Qué cultas cabeza y corona! ¡Es como si no fuera un ser humano! ¡De su alma emana sabiduría!” Siyawajsh fue ante su padre y le dijo: “En tu oculto serrallo vi que posees todo lo bello que hay en el mundo, no tienes razones para quejarte ante el Creador. Tus tesoros, tu armamento y tu palacio superan aquellos de los reyes Yam, Fereydún y Hushang”.<sup>37</sup> El rey se alegró por sus palabras. Ordenó que adornaran el *iwán* como verde primavera y trajeran vino, *barbat* y *ney*,<sup>38</sup> y así liberaran de todo su corazón.

Cuando el día oscureció y la noche llegó rotando, el renombrado rey entró en su serrallo. Buscó a Sudavé y le dijo: “No debes ocultarme este secreto: cuéntame de los modales y los pensamientos de Siyawush, de su mirar, de su hablar y de su figura, ¿te agradó? ¿es sabio? Si es así, ¡que nadie lo sepa!”

<sup>34</sup> Una ciudad de la provincia de Punyab, en Pakistán.

<sup>35</sup> El *iwán* es un pabellón cerrado con una cúpula o libre, rodeado con paredes por tres lados. Es uno de los componentes característicos de los edificios persas.

<sup>36</sup> Sudavé dice que alaba a Dios, durante tres fracciones del día y tres fracciones de la noche (los iraníes antiguos dividían el día y la noche en cuatro fracciones cada uno). En razón de la fluidez de la traducción, he omitido esta indicación.

<sup>37</sup> Algunos de los primeros reyes míticos persas.

<sup>38</sup> *Barbat* es el nombre más antiguo del instrumento que hoy en día se conoce como laúd. *Ney* es una especie de flauta hecha de una simple caña.

Sudavé respondió: “El sol y la luna no han visto a nadie como el rey en todo el espacio. ¿Quién hay en el mundo como tu hijo? ¿Por qué hablar de él a escondidas?” El rey le dijo: “Llegará a ser hombre y no deben verlo malos ojos”. Sudavé dijo: “Si el rey acepta mi palabra y concuerda con mi opinión de darle como esposa a alguien de su propia sangre y no de otros valientes soberanos, para que su hijo sea igual a él entre todos los valerosos, le diré que ‘Yo tengo hijas parecidas a ti, hijas de tu semilla, puramente unidas a ti’; y si prefiere a alguien de la semilla de Kay Arash y Kay Pashín,<sup>39</sup> ellas serán felices de ser las elegidas”. Él respondió: “Esto es lo que también deseo, pues al final la grandeza estará a mi nombre”.

Al caer la noche, Siyawush fue ante el rey, ensalzando su corona y su posición. El padre habló al hijo en secreto, ocultando la palabra a los extraños. Le dijo: “Al Creador del universo solo le pido un deseo oculto: que, de ti, tu nombre quede de recuerdo y de tu linaje venga un rey al mundo, para que del mismo modo que yo me siento renovado al verte, se te alegre el corazón a ti al verlo a él. La estrella de los sabios, según la palabra de los sacerdotes astrólogos, ha dicho que de tu espalda<sup>40</sup> habrá un rey a quien todo el mundo siempre recordará.<sup>41</sup> Ahora mira tras la cortina del serrallo de Kay Pashín y elige a una de las ilustres, y también hay nobles doncellas del linaje de Kay Arash, tú busca y elige a quien quieras”. El hijo respondió: “Soy siervo del rey y me someto a sus órdenes y decisiones. Quien él elija para mí, está bien, pues el tenedor del mundo es el rey de sus siervos. Sudavé no debe escuchar esto porque lo contradirá y no lo aceptará. Estas palabras no le conciernen a Sudavé y yo no tengo nada que hacer en tu serrallo”. El rey, que no advertía el agua oculta bajo la paja,<sup>42</sup> se rió de las palabras de Siyawush y le dijo: “Tú debes elegir a tu esposa. No te preocupes por ella y por lo que la gente pueda decir. Ella habla por cariño y quiere cuidar de ti”. Siyawush se alegró de oír estas palabras y su mente se liberó de la preocupación. Alabó al rey y se prosternó ante su trono. Pero para sus adentros estaba pensativo e inquieto a causa de la engañosa Sudavé. Sabía que esto también era idea suya y deseaba desgarrarse la propia piel.

<sup>39</sup> Grandes reyes-héroes míticos iraníes.

<sup>40</sup> De tu linaje.

<sup>41</sup> Se refiere a Kay Josrow, uno de los reyes más importantes del *Shahnamé* que representa a la figura mesiánica de Sushyanet en la religión mazdea.

<sup>42</sup> Es decir, del engaño oculto tras este asunto.

La noche pasó también por esta historia y el cielo dejó atrás la oscura esfera. Sudavé, alegre, se sentó en el trono. Colocó en su cabeza un tocado de oro y rubíes y luego, la de cara de luna, le dijo a Herzbad: “Ve y dile a Siyawush: ‘debes tomarte la molestia de venir y mostrarme el ciprés de tu estatura’”. Siyawush vino ante ella, deslizándose lentamente. Vio aquel trono y aquel tocado. Junto a ella estaban de pie jóvenes ídolos y parecía que el palacio y el serrallo eran el paraíso mismo. Sudavé, con el rostro y la cabellera adornados con joyas, bajó del trono y se acercó a él. Siyawajsh se sentó en el trono dorado y Sudavé se detuvo a su lado con los brazos cruzados. Presentó al joven rey a los ídolos que parecían gemas jamás talladas, y le dijo: “Mira este trono y este espacio, a las muchas siervas con tocados de oro, y a las jóvenes ídolos erguidas que no han madurado todavía y a quienes el Creador ha hecho de pudor y gracia. Dime quién te gusta y mira su cuerpo y rostro”. Siyawajsh miró un poco. Ninguna de ellas apartaba de él los ojos; decían entre sí: “Ni la luna resistiría mirar a este rey”. Se fueron hacia sus tronos murmurando y maldiciendo su propia fortuna.<sup>43</sup>

Cuando ellas se fueron, Sudavé inquirió: “Dime las palabras ocultas en tu interior. ¿No me dices cuál es tu linaje? Pues en tu rostro está la *far* del rostro de las *parí*. Todo aquel que te divise de lejos, pierde la consciencia y te elige a ti. Mira estas bellas caras con el ojo de la sabiduría y ve cuál de ellas te conviene”. Siyawush se quedó callado y no respondió. Su puro corazón empezó a recordar: “Que mi puro corazón tenga que sollozar es preferible a elegir esposa entre los enemigos. He oído del más renombrado de los héroes las historias de Hamawarán, de lo que hicieron con el rey de Irán y de cómo desgastaron a los valientes iraníes.<sup>44</sup> Siendo la tramposa Sudavé su hija, tampoco querrá que mi linaje siga teniendo médula y cáscara”.<sup>45</sup> Como Siyawush no abrió la boca para responder, la de cara de *parí* se quitó el velo del rostro<sup>46</sup> y le dijo: “El sol y la luna han aparecido juntos en el palacio y no es sorprendente que,

<sup>43</sup> Porque Siyawush no elige a ninguna.

<sup>44</sup> Sudavé es la hija del rey de Hamawarán. Cuando el rey Kawús, padre de Siyawush, se enamora de ella y la pide como esposa, el rey, que está en desacuerdo con el matrimonio, invita a Kawús y a sus guerreros a un festín que es en realidad una trampa. Ahí los apresa a todos ellos; Rostam y otros héroes iraníes consiguen liberarlos tras muchos esfuerzos bélicos (véase Ferdousí 2014, vol. 2: 67-101).

<sup>45</sup> Es decir, que siga existiendo.

<sup>46</sup> Las mujeres nobles, como parte de su vestimenta, cubrían sus rostros con un fino velo transparente. De todos modos, en el *Shahnamé*, llevar este velo es símbolo de prudencia (Ferdousí 2014, vol. 9: 581).

teniendo el sol a tu lado, desprecies la luna. No me sorprende que, al verme a mí, sentada en el trono de marfil y llevando en la cabeza una corona de rubíes y turquesas, no mires a las lunas y de ellas nadie te parezca buena. Si ahora te comprometes conmigo, no vuelves de tu promesa y dejas de preocuparte, haré que una joven doncella esté a tus pies como tu sierva. Hazme un juramento y no rechaces mi palabra. Cuando el rey se marche de este mundo, tú me quedarás de él como recuerdo, no permitirás que me llegue daño alguno y me valorarás como él lo hace. Ahora estoy aquí ante ti, dispuesta a darte mi cuerpo y mi luminosa alma. Te daré todo lo que me pidas, no trataré de salvarme de tu red”. Luego, tomó su cabeza en las manos y sin miedo ni vergüenza le dio un amplio beso.

Por vergüenza, el rostro de Siyawush se volvió una roja flor y adornó sus pestañas con cálidas lágrimas de sangre. Le dijo a su corazón: “¡Que el Guardián del universo me proteja de la obra del *Div!*<sup>47</sup> No traicionaré a mi padre ni me acercaré a Ahrimán. Si le digo frías palabras a esta desvergonzada, su corazón se calentará de ira y hervirá: recurrirá a una oculta hechicería y al rey del mundo a ella someterá. Es mejor que le hable con voz suave y la mantenga tranquila”. Entonces Siyawajsh le dijo a Sudavé: “En este mundo, tú no tienes semejantes. Te pareces a la media luna y solo el rey te merece. Me bastaría con tu hija y no deseo otra compañera que ella. Ten esto en cuenta y díselo al rey de Irán y mira a ver qué contesta. Quiero comprometerme con ella, pero te prometo que esperaré hasta que crezca y tenga mi edad y hasta entonces no me fijaré en nadie más. Y respecto a tu pregunta acerca de mi rostro, que unió tu alma con mi cariño, te digo que el Creador me creó de su propia *far*, me formó y protegió bajo Sus alas.<sup>48</sup> No reveles este secreto y no se lo cuentes a nadie, solo deseo que esta palabra se mantenga oculta. Tú eres la cabeza de las mujeres y soberana, creo que eres como una madre para mí”.

Al llegar Kay Kawús al serrallo, Sudavé lo vio y fue ante él: mencionó lo que Siyawush había hecho y le dio al rey buenas noticias: “Vino y miró en el *iwán* a todos los ídolos de ojos negros que había reunido. Por la presencia de tantos bellos rostros en el *iwán*, parecía que de la luna surgía el sol. Le agradó solo mi hija y ninguna otra bella le gustó”. El rey se alegró tanto de aquellas

---

<sup>47</sup> En el mazdeísmo, *div* es la palabra que denomina a la fuerza de la oscuridad, Ahrimán, y también a su séquito de demonios.

<sup>48</sup> Motlaq señala que esta respuesta de Siyawush refleja la antigua creencia, muy popular en Asia central, de que Siyawush, igual que Yamshid y Kayumart, es el primer hombre sobre la Tierra (Ferdousi 2014, vol. 9: 583).



palabras que parecía estar junto a la luna. Abrió la puerta del tesoro y dispuso muchas joyas, telas de seda, cinturones de oro, tocados, coronas, anillos, tronos y gargantillas de guerreros. Arregló un tesoro de todas las cosas: era un mundo de riqueza.

Sudavé quedó atónita, tramando en su interior malos pensamientos: “Si él no me obedece, permitiré que mi alma abandone mi cuerpo. Buscaré todas las buenas y malas soluciones que existen en el mundo, descubiertas o escondidas, y si se resiste a mí, lo acusaré ante todos”. Se sentó en el trono, con aretes y un colorido tocado y mandó llamar al valiente Siyawajsh. Le habló de todo, diciéndole: “El rey ha dispuesto un tesoro sin igual: innumerable en todas las cosas, tanto que para cargarlo se necesitarían 200 elefantes. Quiere darte a mi hija como esposa; pero mira mi rostro, mi cabellera y mi tocado, ¿qué excusa tienes para darle la espalda a mi amor, a mi semblante y estatura? Desde que te he visto, me siento encadenada, estoy afligida, agitada y alborotada. Siento tanto dolor que el día me parece oscuro, como si el sol se hubiera vuelto lapislázuli. Hace ya siete años que el amor [que siento] me hace derramar lágrimas de sangre. Hazme feliz, a escondidas, y otórgame juventud. Te daré un tesoro mayor a lo que el rey ha dispuesto. Pero si desobedeces mis órdenes y tu corazón no se inclina al compromiso [que te propongo], destruiré tu reinado y haré que tu rostro parezca oscuro a los ojos del rey”. Siyawush le respondió: “¡Que no llegue nunca el día que entregue mi cabeza al viento a causa del corazón, el día que traicione así a mi padre y me aleje de la sabiduría y la hombría! Tú eres la dama del rey y el sol del palacio; es merecido que no cometas pecado tal”. [Sudavé] se levantó del trono, hostil y airada, lo agarró y le dijo: “He revelado ante ti el secreto de mi corazón, ocultándolo a quienes te desean mal. Quieres delatarme, sin razón, y humillarme ante los sabios”. Con sus propias manos se desgarró la ropa y rasguñó sus mejillas con las uñas. Del serrallo se levantó bullicio: sus gritos llegaron del *iwán* a la calle. El palacio y el *iwán* desprendían hervor, como si fuera la noche de la Resurrección.

La noticia llegó a los oídos del dueño del ejército. Preocupado, bajó del trono de reyes y fue rápidamente del trono de oro hacia el serrallo. Cuando llegó y vio el rostro arañado de Sudavé y halló el palacio lleno de habla, preguntó a todos y su corazón se encogió: no sabía de lo que tramaba aquella de duro corazón. Sudavé sollozó ante él, derramó lágrimas y se arrancó los cabellos, y dijo: “Siyawush vino a mi trono, riñó conmigo y me sujetó con firmeza, diciendo: ‘Mi corazón y alma están repletos de amor por ti, ¿por qué huyes de mí, tú, de bello rostro? No quiero a nadie excepto a ti, y tú debes aceptar mi

palabra'. Arrancó mi tocado de mi almizclada cabellera y desgarró así mi vestimenta". Al oír aquellas palabras, el rey se angustió y se dispuso a descubrir la palabra [de la verdad]. Dijo en su corazón: "Si ella dice la verdad y no está buscando hacer maldad, habrá que cortarle a Siyawajsh la cabeza; esta será la solución". ¿Qué dirían los sabios ahora? Que lo vergonzoso de esta historia tiñe de sangre el sudor.

[El rey] despidió a los que estaban en el serrallo, a los sabios y a los siervos. Se quedó solo en el palacio y llamó ante sí a Siyawajsh y a Sudavé. Con inteligencia y sabiduría, le dijo a Siyawajsh: "No debes ocultarme el secreto. Esto no es culpa tuya; de mí vino la equivocación; estoy afligido por haber pronunciado palabras dañinas: ¿por qué te envié al serrallo? Ahora, mía es la tristeza, y tuya la traición. Busca la verdad y dime: ¿cómo discurrió la palabra? ¡Da la cara!" Siyawush le contó aquello que había sucedido y por lo cual Sudavé estaba enfurecida. Sudavé dijo: "Esto no es cierto. De entre todos los ídolos, él solo deseó mi cuerpo. Le hablé de todo lo que el rey del mundo quería darle abiertamente y a escondidas: de mi hija, de la corona y las riquezas, de las monedas y del tesoro dispuesto. Le dije que yo estaba totalmente de acuerdo con darle todo lo bueno a mi hija. Me dijo que no le importaban las riquezas y que no deseaba ver a mi hija: 'Solo te deseo a tí', dijo, 'sin ti no me sirven las riquezas ni [me importan] las personas!' Quiso atraparme y hacerme aquello que se hace, me agarró con fuerza con sus manos. Como no le obedecí, me arrancó los cabellos y rasguñó mi rostro. ¡Oh, rey del mundo! Tengo en mi vientre a un hijo de tu semilla y estuvo a punto de morir de tanto que sufrí; el mundo se me había hecho oscuro y estrecho".

El rey se dijo a sí mismo: "Sus palabras no me sirven de nada. No hay que apresurarse, pues la tristeza adormece la sabiduría. Primero, hay que mirar bien; el corazón dará fe de la verdad. Veré quién de los dos es culpable y merece castigo". Como solución para aquella nueva indagación, Kawús olió primero las manos de Siyawush, sus brazos, todo su cuerpo de ciprés. [Luego] encontró en Sudavé olor a vino, almizcle puro y agua de rosas. No halló en Siyawajsh estos olores: no había en él señas de haberla tocado. Se entristeció y despreció a Sudavé, afligió el corazón a causa de ella. Le dijo a su corazón: "Ahora hay que cortarla a ella en trozos con una afilada espada". Entonces terminó, [primero], que la voz del dolor alzara revueltas en Hamavarán. Segundo, recordó que cuando estaba apresado y no se hallaba con él ninguno de sus allegados, Sudavé había sufrido día y noche sin abrir los labios [a una queja]. Tercero, pensó que su corazón estaba repleto de amor por ella y que debía ale-

jar de ella cualquier mal. Cuarto, que tenía hijos pequeños con ella y que no se debe menospreciar la tristeza de los pequeños. Siyawajsh era inocente y el rey sabía de su sabiduría. Le dijo: “¡No te preocupes! ¡Busca la inteligencia, la clarividencia y el conocimiento! ¡Olvida lo sucedido y no lo cuentes a nadie! No vaya a ser que esta palabra se tiña de más colores y aromas”.

Cuando Sudavé supo que había sido degradada y que no había podido vencer el corazón del rey, buscó una solución para aquella maldad, plantando un nuevo árbol de rencor: había con ella una mujer en el serrallo, sabedora de hechicería, conjuros y magia; estaba embarazada y debido a la carga que llevaba en su vientre no podía caminar bien. [Sudavé] le reveló su secreto y le pidió ayuda, diciendo: “Primero quiero que me hagas una promesa”. Cuando obtuvo el compromiso, le dio mucho oro y le dijo: “No debeles esta palabra a nadie. Confecciona una pócima para que bajes tu carga y te vacíes. Y no me delates. Quizá gracias a tus hijos, mi engaño y mentira se aviven. Le diré a Kawús que son mis hijos, muertos por el ataque del malvado Ahrimán. Quizá así consiga culpar a Siyawush. Ahora vete y busca la solución. Si el rey no me escucha, mi honra se oscurecerá y quedaré lejos del trono”. La mujer le contestó: “Soy tu sierva; obedeceré todas tus órdenes”.

Al oscurecerse la noche, la mujer tomó la pócima y abortó a los hijos de Ahrimán: dos hijos que parecían hijos de los *div*, pues ¿cómo podrían ser si su linaje era de hechiceros?<sup>49</sup> [Sudavé] trajo una jofaina de oro, llamó a su cuidadora y le contó sus intenciones. Puso en ella a los hijos de Ahrimán, lanzó un alarido y arrojó su cuerpo al lecho. Escondió a la mujer y se acostó: sus gritos llegaron hasta el palacio. Todas las siervas que había en el *iwán* fueron rápidas ante Sudavé. Vieron a dos niños muertos en una jofaina, y sus alaridos llegaron desde el *iwán* hasta Saturno. Cuando Kawús oyó los gritos que venían del *iwán*, tembló en sueños y abrió los oídos. El rey preguntó y le contaron lo que le había sucedido a la de bello rostro. Se entristeció, pero aquella noche no dijo nada. Al alba, se levantó y fue abatido a donde estaba Sudavé. La halló dormida y encontró el serrallo alborotado; vio a aquellos dos niños en la jofaina de oro: muertos<sup>50</sup> y tirados ahí indignamente. Sudavé llovió agua de los

<sup>49</sup> En los textos sagrados del mazdeísmo, la hechicería y la magia están generalmente prohibidas y se consideran obra de los demonios. Es por ello que los hijos de la mujer hechicera son llamados hijos de Ahrimán.

<sup>50</sup> Ferdousí utiliza el adjetivo *jasteyegar*, que literalmente significa ‘con el hígado mortificado’. El hígado es un órgano muy importante en la relación que establecen los persas entre el cuerpo y la vida, especialmente a partir del libro *El canon de medicina* de Avicena, escrito en el siglo XI. Es receptor de sentimientos como ira, angustia, eno-

ojos y le dijo: “¡Mira claro el sol!”<sup>51</sup> Te dije las maldades que él había cometido, pero confiaste en las palabras de él”.

El corazón del rey Kawús se tornó desconfiado, se fue y estuvo lleno de preocupación largo rato. Se decía: “¿Cómo encontrarle a esto un remedio? No es merecido que le sea fácil al corazón.”<sup>52</sup> Entonces, el rey Kawús buscó a todos aquellos que leen las estrellas. Los mandó llamar de todas partes y los sentó en el trono de oro. Les habló infinitamente acerca de Sudavé y la batalla de Hamawarán, para que conocieran su situación y deslizaran su compás con sabiduría.<sup>53</sup> También les habló dilatadamente de aquellos niños y sacó lo oculto de su interior. Todos tomaron sus planisferios y astrolabios y dedicaron una semana a la tarea. Finalmente dijeron: “¿Cómo puede ser que donde han impregnado de veneno haya vino?”<sup>54</sup> Estos dos niños son de otro padre, no de la espalda del rey ni de esta madre. Si fueran de esencia de reyes, sería fácil determinarlo con el planisferio. Lo sorprendente es que las señas del hombre humilde no se ven ni en el cielo ni en la tierra.<sup>55</sup> En secreto, le hablaron al rey de la estrella de la impura mujer malvada. Kawús lo mantuvo oculto y no se lo contó a nadie, lo tuvo encubierto en su interior. Así transcurrió una semana más y la copa del mundo se colmó por la hechicería.<sup>56</sup> Sudavé se quejó y reclamó justicia al rey del mundo, diciendo: “Estoy de acuerdo con el rey si me debe hacer daño o alejarme del trono y del palacio, pero mi corazón se tuerce tanto por el dolor de mis hijos muertos que deseo arrancarme la cabeza del cuerpo”. El rey le dijo: “¡Tranquila, mujer! ¡No veas solo el hoy, ve el fin!”<sup>57</sup> Luego ordenó a sus guardias diurnos para que se encaminaran y buscaran en toda la ciudad y trajeran ante él a la mujer malhechora [que había abortado]. En-

jo y tristeza y su relevancia vital es tanta que incluso a los hijos se les llama *yegargushé* (un trozo del propio hígado del padre/la madre). Asimismo, es el depositario de los deseos y las esperanzas y también está relacionado con la valentía: *tener hígado para hacer algo* significa tener la fuerza interior necesaria para llevarlo a cabo.

<sup>51</sup> Mira esta evidencia tan clara.

<sup>52</sup> No es merecido no darle importancia.

<sup>53</sup> Hace referencia a los instrumentos que los astrólogos utilizan para interpretar las posiciones de los cuerpos celestes.

<sup>54</sup> Es decir, donde se suponía que había malas noticias, hay buenas noticias. El vino se ha utilizado con función de antídoto, haciendo referencia a las propiedades curativas que los iranos atribuían a esta bebida (Ferdousí 2014, vol. 9: 590).

<sup>55</sup> Hay dos interpretaciones posibles: que no hay señales del hombre humilde que es el padre de los niños, o que las señas de los hombres humildes en general no se reflejan en el cielo ni en la tierra (Ferdousí 2014, vol. 9: 590).

<sup>56</sup> Es decir, el mundo ya no aguataba más el engaño de la hechicería.

<sup>57</sup> No creas que al final todo será como es ahora.

contraron señales de ella ahí cerca, arrastraron a la pobre mujer por el camino y la llevaron ante el rey, humillándola. Hasta los mayores se apresuraron a ver. El gran soberano le preguntó con amabilidad [acerca de lo sucedido], le dio esperanzas y le prometió buenos días, pero ella no confesó y no convenció al rey. Entonces, la ató y la pegó y dijo a sus guardias: “¡Sáquenla de aquí y busquen una solución! Si no confiesa, cortadla a la mitad, como mandan las costumbres y los ritos de reyes”. Sacaron a la mujer del palacio y le hablaron de la espada, la horca y el calabozo. La hechicera respondió: “Yo soy inocente, ¿qué puedo decir ante el soberano?” Le contaron al rey lo que la mujer había dicho: solo el Creador del mundo sabe lo oculto. Llamó a Sudavé ante sí y le reveló lo que habían determinado los astrólogos: “Estos dos niños se parecen a la mujer hechicera y son hijos de Ahrimán”. Sudavé de nuevo respondió: “Ellos saben más secretos que esto, ocultan más palabra en su interior, pero no pueden decir nada por Siyawush: por el temor al comandante de cuerpo de elefante, hasta los leones tiemblan, porque tiene la fuerza de 80 elefantes y si quiere puede cortar la corriente del río Nilo. Los valientes ejércitos de 100 000 soldados huyen de él en las batallas. ¿Cómo puedo enfrentarlo yo? Solo me queda tener siempre los ojos llenos de sangre. ¿Qué dicen los astrólogos excepto lo que les ordena decir quien los recompensará? Si no te importan tus pequeños hijos, a mí tampoco me une nada más a ellos. Como has tomado este asunto a la ligera, esperaré que se me haga justicia en el otro mundo”. Derramó de sus ojos tanta agua que superaba lo que toma el sol del Nilo.

El dueño del ejército se afligió por sus palabras y empezó a llorar junto con ella. Mandó de vuelta [al serrallo] a Sudavé, pero su corazón seguía puesto en el dolor; se decía: “Investigaremos este asunto ocultamente, a ver cuál es el resultado”. Llamó a todos los sacerdotes y les habló de Sudavé largo rato. Los sacerdotes le dijeron al rey: “El dolor que siente el dueño del ejército no quedará oculto. Si deseas saber la verdad hay que lanzarle una piedra al vaso.<sup>58</sup> Aunque son queridos los hijos, el corazón del rey está afligido de preocupación; y, por otro lado, está angustiado por la hija del rey de Hamawarán. Como ambos sostienen su palabra, uno de ellos debe pasar por el fuego. La alta rueda<sup>59</sup> ha determinado que los inocentes saldrán indemnes.” El tenedor del mundo llamó a Sudavé ante sí y la sentó con Siyawush para que hablaran del mal [sucedido]. Finalmente dijo: “Mi corazón no se sentirá seguro de ninguno, ni mi alma

<sup>58</sup> Significa poner a prueba algo o a alguien, llevándolo a sus límites y arriesgándolo.

<sup>59</sup> El cielo.

quedará tranquila, a no ser que el ardiente fuego encuentre al culpable y lo delate”. Sudavé contestó: “Yo he dicho la verdad. Malogré dos hijos del rey: nadie sabe de una falta mayor. Siyawajsh es quien debe mostrar que no cometi-ó esta maldad”. El rey de la tierra le preguntó a Siyawajsh: “¿Qué opinas tú de esto?” Siyawush le respondió: “A causa de estas palabras, [hasta el fuego] del infierno me parece insignificante. Pasaré por la montaña de fuego si es necesario; no me negaré”. El alma de Kay Kawús se llenó de preocupación por su hijo y por su querida Sudavé: “Si uno de los dos resulta malhechor, ¿quién me llamará rey a partir de entonces? ¿Quién puede hacer buenas acciones si su mente está hirviendo a causa de su hijo y su esposa? Es mejor que lave mi corazón de estas malas palabras y busque un remedio que libere el corazón. ¡Qué bien dijo aquel rey elocuente: ‘No reines con el corazón doliente!’”

## **Palabras acerca del paso de Siyawajsh por el fuego**

Ordenó a los camelleros que trajeran del llano 100 caravanas de camellos. Cargaron de leña los camellos y todo el país de Irán fue a mirar. Cien caravanas de bramantes camellos pelirrojos trajeron leña. Apilaron dos altas montañas de la innumerable leña: cualquiera las veía de dos leguas de distancia. [El rey] quería ver la verdad y esta debía ser la solución. Ahora que escuches esta historia, sabrás que es más conveniente no inclinarse hacia las mujeres: pues hay muchas fallas en sus acciones. En el llano apilaron dos montañas de leña, todo un mundo se reunió a mirar. El paso entre las dos pilas era suficientemente ancho para permitir pasar a cuatro jinetes que cabalgaran a la par: así eran la costumbre y el rito de aquella prueba del poderoso rey. Entonces, el rey ordenó a los sacerdotes que tiraran negra nafta a la leña. Vinieron 200 hombres a encender el fuego, soplaron y la noche se volvió día. Con el primer soplo, salió humo negro y después, rápido, se elevó la lengua del fuego. La tierra se tornó más luminosa que el cielo, el fuego estaba vivo y la gente, agitada.

Siyawush vino hacia su padre, llevando en la cabeza una celada de oro. Todo el llano ardió en lágrimas al ver su sonriente rostro. Lúcido, vestido de blanco, los labios desbordados de sonrisa y el corazón lleno de esperanza, montaba un negro corcel cuyos cascos levantaban polvo hasta la luna. Se había esparcido alcanfor por el cuerpo, como se acostumbra al ponerse el sudario. Cuando llegó ante Kawús, bajó del caballo y se prosternó. Vio el rostro del rey Kawús rebosante de vergüenza. Vio que era suave su hablar con su hijo.

Siyawush le dijo: “No estés triste. Así gira el mundo. Mi cabeza está repleta de vergüenza y tengo valor: si soy inocente, me libraré. Pero si soy culpable, ¡que Dios no me guarde! Con el poder del bondadoso Creador, me salvaré de esta montaña de fuego”. Del llano y de la ciudad se levantó bullicio; el mundo entero se entristeció. Cuando Sudavé escuchó los gritos, salió al *iwán* y vio el fuego; deseó que el mal lo alcanzara, hirviendo de angustia. Todo un mundo, con las lenguas repletas de maldiciones y los corazones de ira, tenía sus ojos fijados en Kawús.

Siyawush cabalgó hacia aquella montaña de fuego, no se asustó, se preparó a enfrentarla. La lengua del fuego se alzaba por doquier y nadie pudo ver el casco y el caballo de Siyawush. En la planicie, estaban todos con los ojos llenos de sangre, esperando que él saliera del fuego. Cuando lo vieron, alzaron la voz diciendo: “¡El nuevo rey ha salido del fuego!” Aun si [en vez de fuego] hubiera pasado por agua, su vestimenta estaría mojada, pero el caballo y la ropa del jinete lucían impolutos como un jazmín.<sup>60</sup> Cuando el puro Creador perdona, son iguales el aliento del fuego y el del agua. Cuando de la montaña de fuego pasó a la planicie, el llano y la ciudad levantaron clamor. Los jinetes del ejército se alzaron y todos los presentes le arrojaron monedas. El mundo entero, tanto los nobles como los plebeyos, estaba alegre. Todos repetían la feliz noticia de que “El Justo ha perdonado al inocente”.

Sudavé, por rabia, se arrancaba los cabellos, lloraba y se rasguñaba el rostro. Cuando Siyawajsh fue ante su padre, estaba limpio, sin rastro del fuego y ni de humo ni de polvo alguno. El rey Kawús, comandante del ejército, bajó de su caballo y lo mismo hizo su ejército. Abrazó a Siyawajsh con fuerza y le pidió disculpas por su mal comportamiento. Ante el puro dueño del mundo, Siyawajsh frotó su rostro contra el suelo, pues se había salvado del ardor de aquella montaña de fuego, frustrando los deseos de sus enemigos. El rey le dijo: “¡Oh joven valiente, de semilla pura y alma luminosa! ¡Bendito aquel que nace de madre virtuosa, pues será el rey del mundo!” Se deslizó con alegría hacia el *iwán*; se sentó y se colocó el sombrero de reyes en la cabeza. Mandó traer vino y llamó a los músicos, disfrutando con Siyawush de todo. Durante tres días tomaron vino y la puerta del tesoro no estuvo cerrada. Al cuarto día,

<sup>60</sup> Ferdousí enfatiza el hecho de que Siyawush sale del fuego totalmente indemne y que su ropa blanca no presenta ninguna señal de humo. Shahroj Meskub argumenta que el fuego no daña a Siyawush, no solo por su inocencia, sino porque él y el fuego comparten la misma esencia, a saber, la luz de Mazda (Meskub 2015: 49-50).

se sentó en el trono de grandeza, en su mano la maza de cabeza bovina.<sup>61</sup> Con ira, mandó llamar a Sudavé y le habló de lo que había pasado: “Te has portado con maldad y sin vergüenza y has hecho sufrir a mi corazón en demasía. Al final, sirviéndote así de la brujería, jugaste con la vida de mi hijo y lo arrojaste al fuego. Pedir disculpas ya no sirve de nada: ¡preparate para dejar este mundo como un adorno de la horca! Tú no mereces estar en la tierra, ¡tu merecido es solo la horca!” Ella le dijo: “Si mi castigo es que me corten la cabeza por ese mal que me ha alcanzado, que sea lo que tú ordenes. Mi corazón lo acepta porque no quiero que me tengas rencor. Siyawush dice la verdad y lava el corazón del rey con el fuego, [pero] todo esto es hechicería de Zal; si no, el fuego ardiente no sería mi enemigo”.<sup>62</sup> [Kawús] le respondió: “¡Todavía intentas engañarme! ¡No se dobla la espalda de tu maldad!” Luego, el rey del mundo les preguntó a los iraníes: “¿Cuál debe ser el castigo de ella por el mal que ha cometido a escondidas?” Todos alabaron al rey y contestaron: “Su castigo debe ser perder la vida; así sufrirá por el mal cometido”. Kawús ordenó al verdugo: “Llévatela a la calle y ahórcala. Termina este trabajo”.

Cuando agarraron a Sudavé, todo el serrallo lanzó un grito. El corazón del rey Kawús se llenó de dolor; lo ocultó, pero su rostro tornose amarillo. Siyawush habló con el rey y le dijo así: “No entristezcas tu corazón por esto. Perdona a Sudavé por mí. Quizá así vuelva al camino [recto], a los consejos y a las [buenas] costumbres”. Pues en su corazón estaba pensando: “Si Sudavé muere a manos del rey, este se arrepentirá al final y me acusará a mí del mal que lo afligirá”. El rey, que buscaba una excusa para perdonar la culpa cometida, le dijo a Siyawajsh: “Aunque había decidido derramar su sangre, la perdono”. Siyawush besó el trono de su padre, se levantó y se fue. Las mujeres del serrallo volvieron ante Sudavé y se prosternaron ante ella una a una.

Así pasó también un tiempo y el corazón del rey recuperó su calor por ella, hasta que, de nuevo, se llenó tanto de su amor que no quitaba su mirada del rostro de ella. Sudavé, a escondidas, de nuevo hechizó al rey del mundo para que pensara mal de Siyawajsh como es esperado de los que tienen mala esen-

<sup>61</sup> A partir de Fereydún, todos los reyes iraníes portan su maza de cabeza bovina, símbolo de justicia y victoria sobre el mal que en su tiempo fue representado por Zahak, con todas sus dimensiones míticas, religiosas y políticas (véase Mohammadi 2018: 93-135).

<sup>62</sup> Sudavé acusa a Zal de haber hecho que Siyawush sea inmune al fuego. Zal es el padre de Rostam y su vida está repleta de acontecimientos mágicos (véase Ferdousi 2011).



cia. Escuchándola, [Kawús] volvió a dudar de él, aunque en ese momento no se lo reveló a nadie.

Cuando así ocurren las cosas, hacen falta la sabiduría, la justicia y la fe. Hay que ser precavidos, como los sabios, para que todo resulte como uno lo desea. Tú no eres suficiente para crear, así que no te enfades si no comprendes la acción del Creador. Así se comporta la rueda giratoria: no quiere mostrarte su rostro amable. Esta historia te enseña algo: que no hay amor que supere los lazos de sangre. Cuando haya aparecido un hijo merecido, hay que alejar el corazón del amor de las mujeres.

## Bibliografía

- AVESTÁ (2013). Trad. y ed. Yalil Dustjah, Teherán, Morvarid.
- BAHAR, Mehrdad (2014). *Payuheshi dar asatir-e irán* [Indagaciones en los mitos iránicos], Teherán, Agah.
- DADAGUÍ, Farnbagh (2012). *Bundahishn*, trad., ed., notas e introducción Mehrdad Bahar, Teherán, Tús.
- FERDOUSÍ, Abol Qasem (2011). *El libro de los reyes. Las historias de Zal, Rostam y Sohrab*, trad. Clara Janés y Ahmad Taherí, Madrid, Alianza.
- FERDOUSÍ, Abol Qasem (2014). *Shahnamé*, ed. Yalal Jaleqí Motlaq, 12 vols., Teherán, Markaz-e Dayeratolma'aref-e Bozorg-e Eslamí.
- GIMBUTAS, Marija (2001). *The Language of the Goddess*, London, Thames & Hudson.
- HOSURÍ, Alí (2004). *Siyawushán*, 2ª. ed., Teherán, Cheshmé.
- MESKUB, Shahroj (2015). *Sug-e Siyawush (dar marg va rastajiz)*, 8ª. ed., Teherán, Jarazmí.
- MOHAMMADI SHIRMAHALEH, Shekoufeh (2018). “El *Shahnamé*: la historia de Yámšíd, Zahāk y Fereydún. Introducción, traducción y notas”, *Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, vol. 3, núm. 1: 93-135.
- TOLSTOV, Sergey Pavlovich (1948). *По следам древнехорезмийской цивилизации* [Siguiendo las huellas de la Antigua civilización de Corasmia], Moscú, MSU.

### *Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh*

Doctora en Lingüística Aplicada por la Universidad de Alicante. Su carrera profesional abarca la investigación, la docencia y la traducción. Actualmente es investigadora del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, y como investigadora se ha dedicado a las aplicaciones de la semiótica a la literatura y las artes, teniendo la cultura y el arte persas como el centro de sus estudios. Sus líneas de investigación incluyen la hermenéutica literaria, la hermenéutica del símbolo y la hermenéutica cultural. Entre

sus últimas publicaciones están: *Sintiendo la palabra. Contextos lingüísticos y literarios del icono metafórico* (2016), y, como editora, *Mito, épica e identidad. El presente como metáfora del ayer* (2019).



Como si en ella el  
terreno estuviera limpio,  
como si los árboles  
hubieran sido arrasados,  
las plantas quemadas, las  
serpientes encerradas en frascos  
de vidrio,  
los animales enseñados  
a caminar en dos patas.



# México. El agua y la palabra México y sus muchos nombres ocultos

## Mexico. Water and Word. Mexico and Its Many Hidden Names

Yásnaya Aguilar

Colegio Mixe

yaselena@gmail.com

Nota preliminar | Preliminary Note

Silvana Rabinovich

Instituto de Investigaciones Filológicas

Universidad Nacional Autónoma de México

**Resumen:** Nota que acompaña el discurso ofrecido en ayuujk/mixe por Yásnaya Aguilar ante la tribuna en sesión ordinaria de la LXIV Legislatura en la Cámara de Diputados el día 26 de febrero de 2019, con motivo de la proclamación por parte de la ONU de 2019 como Año Internacional de las Lenguas Indígenas.

**Palabras clave:** agua, México, lenguas originarias, reparación, despojo

**Abstract:** A note that accompanies the speech given in ayuujk /mixe by Yásnaya Aguilar before the plenary in the ordinary session of the LXIV Legislature at the Chamber of Deputies on February 26, 2019, on the occasion of the proclamation, by the un of 2019 as International Year of Indigenous Languages.

**Keywords:** water, Mexico, native languages, reparation, dispossession

**Recibido:** 20 de mayo de 2019

**Aceptado:** 12 de junio de 2019

## Nota preliminar

### ***Las lenguas y el agua (o las cosas por su nombre...)***

#### ***Para acompañar Los nombres ocultos de México, de Yásnaya Aguilar***

En diciembre de 2016, en el contexto del movimiento de defensa del agua, en Standing Rock, un grupo de veteranos de guerra estadounidenses, se presentó en un acto público ante la autoridad sioux para pedir perdón por una lista de despojos, entre los cuales se encontraban las lenguas.<sup>1</sup>

Dos años más tarde, la Asamblea General de las Naciones Unidas proclama, en mayúsculas, 2019 como “Año Internacional de las Lenguas Indígenas”. Enmarañados en la red eufemística de lenguajes oficiales, sabemos que el reverso de cada homenaje declarado por esta asociación de los Estados nacionales huele a acta de defunción.

En este cuadro, Yásnaya Aguilar interpelló, en el Palacio Legislativo, a los *representantes de la voluntad popular de México*. Lo hizo en su lengua, ayuujk/mixe, una de las 68 agrupaciones lingüísticas de nuestra tierra.<sup>2</sup> Fue una profunda lección de justicia, en el sentido más difícil y a la vez más sincero del término: justicia *del otro*. Como los buenos maestros, Yásnaya no se limitó a proporcionar información, sino que transmitió la *experiencia* de una de las tantas formas de la muerte que nos asedian aquí y ahora: la de las lenguas.<sup>3</sup> Las páginas de *Interpretatio* hoy se vuelven eco de su enseñanza.

Las palabras de Yásnaya, en ayuujk, devolvieron al Estado mexicano el espejo de la dominación que —si miramos con cuidado— en un segundo plano ofrece una oportunidad para *reparar*. Tarea de reparación que, desde su forma, empieza como una enseñanza de humildad: la de dejarse cobijar por *las lenguas* del otro. Primero, escuchando los nombres de esta tierra en cinco lenguas que coinciden al ver en ella el agua. Agua que borra, agua que mata, agua que vivifica. Enseñanza generosa, lección de hospitalidad en el lenguaje: si la escuchamos con atención (y nos atrevemos a cerrar los ojos) aprenderemos a dejarnos *abrazar* por la lengua del otro, a ser comprendidos sin sucumbir a la necesidad de entender, ni a la impudicia de ambicionar saber a toda costa (siempre

<sup>1</sup> <[https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=4&v=FWU1NBcEISQ](https://www.youtube.com/watch?time_continue=4&v=FWU1NBcEISQ)>, consultado el 14 de mayo de 2019.

<sup>2</sup> Catálogo de las lenguas indígenas nacionales de México <<https://www.inali.gob.mx/clin-inali/>>, consultado el 14 de mayo de 2019.

<sup>3</sup> Imposible soslayar las advertencias del poema “Cuando muere una lengua”, que Miguel León Portilla le dedicó a Carlos Montemayor.

a costa de los otros...). Dejando de lado la pretensión de “dominar” cualquier lengua (empezando por la “propia”, porque la lengua siempre nos llega a través de otros), cerrar los ojos abre nuestros oídos y nos devuelve a lo más humano que nos haya sido legado: la vulnerabilidad compartida, ser *huéspedes* (y no amos) de la misma tierra. Luego, invocación del agua como fuente de vida, exigencia de justicia. Agua rebelde, que siempre encuentra cauce (y se resiste a la mano invisible y a las armas visibles de cualquier mercado).

Al apostrofar en cinco lenguas originarias (mixe, chinanteco, mazateco, chichimeco y mixteco) a los exponentes de la democracia representativa mexicana, Yásnaya grabó una memoria indeleble, que transparenta lo que ocultan las aguas más enturbiadas de la historia. Interpelación *babélica* que desciende, fecunda, desde las sierras de Oaxaca. ¿Podremos entender, por fin, en mixe, la enseñanza de Babel? La tierra peligraba de tener una sola lengua, esto es, un pensamiento único, y la pluralidad de las lenguas (de las formas de ver el mundo) llegó, como una bendición, para protegernos de nosotros mismos...<sup>4</sup> México *babélico* (y plurinacional): guardémonos del monolingüismo nacionalista.

Legisladores: al igual que en la escena descrita al inicio, les encomendamos que —en nombre de todos los mexicanos— respondan a la justa interpelación asumiendo la *reparación en acto*, pidiendo perdón por las lenguas, por el agua, por los territorios. Esto es, garantizando la vida después de siglos de muerte y despojo.

## México. El agua y la palabra

### México y sus muchos nombres ocultos

#### Yásnaya Aguilar

Nëwemp. El lugar del agua. Mixe.

Giajmïi. Sobre el agua. Chinanteco.

Nangi ndá. La tierra en medio del agua. Mazateco.

Kuríhi. Dentro del agua. Chichimeco.

Nu koyo. Pueblo húmedo. Mixteco.

<sup>4</sup> Así lo interpreta el filósofo judío religioso Yeshayahu Leibowitz (cf. “Noé” en *Observaciones sobre el Pentateuco* (hebreo *He’arot leparashat hashavua*), Jerusalén, Academón, 1988: 14-16).

Fue el nombre que le pusieron a esta ciudad. Después a este Estado, el Estado mexicano:

México. ¿Qué se oculta dentro de las aguas de Nēwemp?

Pretendo hablar de algunas ideas e intentaré responder una pregunta. ¿Por qué se están muriendo las lenguas? Actualmente se hablan aproximadamente 6 000 lenguas en el mundo. Del *Catálogo de lenguas amenazadas* de la Universidad de Hawái, Estados Unidos, se reporta que en promedio cada tres meses muere una lengua en el mundo. Por su parte, la UNESCO informa que en 100 años se habrán extinguido al menos la mitad de las lenguas del planeta.

Nunca en la historia había sucedido esto, nunca habían muerto tantas lenguas. ¿Por qué es en este momento que las lenguas están muriendo? Hace alrededor de 300 años, el mundo comenzó a dividirse y a establecer fronteras internas: quedó dividido y, sin papeles, ya no era posible viajar a otros lugares. La Tierra quedó dividida en casi 200 países, cada uno con un gobierno, con una bandera a la que se le rinden honores, con un modo de pensar al que se privilegia: y, para construir esta homogeneidad interna: una sola lengua, a la que se le asigna el valor de Estado. Las lenguas distintas fueron discriminadas y combatidas.

Hace 200 años se estableció el Estado que ahora se llama México. Después de 300 años de la conquista de los españoles, en 1862, 65% de la población hablaba una lengua indígena. El español era una minoría en ese entonces.

En la actualidad, los hablantes de lengua indígena somos 6.5%; el español es la lengua que han convertido en dominante. Hace dos siglos, el náhuatl, el maya, el mayo, el tepehua, el tepehuano, el mixe y todas las lenguas indígenas eran mayoritarias, pero ahora estas han sido minorizadas.

¿Cómo lograron minorizarlas? ¿O es que de pronto decidimos abandonar nuestras lenguas? No fue así. Fue un proceso impulsado desde las políticas del gobierno y se les quitó el valor en favor de una lengua única: el español. Se hizo todo para lograr la desaparición de nuestras lenguas. Nuestros antepasados recibieron golpes, regaños y discriminación por el hecho de que hablaban sus lenguas maternas.

“Tu lengua no vale”, les dijeron repetidamente. “Para ser ciudadano mexicano necesitas hablar la lengua nacional, el español. Deja de usar tu lengua”, insistieron.

Fueron arduos los esfuerzos realizados desde el Estado para establecer una castellanización forzada y avasalladora, sobre todo desde el sistema escolar. Implicó arrasar nuestras lenguas.



Fue México el que nos quitó nuestras lenguas, el agua de su nombre nos borra y nos silencia. Aun cuando han cambiado las leyes, nuestras lenguas continúan siendo discriminadas en los sistemas educativo, de salud y judicial. Nuestras lenguas no se mueren; las matan.

Las matan también cuando no se respetan nuestros territorios, cuando los venden y concesionan, cuando asesinan a quienes los defienden.

¿Cómo vamos a hacer florecer nuestras lenguas si matan a quienes las hablan, los silencian o los desaparecen?

¿Cómo va a florecer nuestra palabra en un territorio del que se nos despoja?

En mi comunidad, Ayutla Mixe, en Oaxaca, no tenemos agua. Hace casi dos años, grupos armados nos despojaron del manantial del que históricamente nos abastecíamos y que hasta ahora sigue esa injusticia, aun cuando lo hemos denunciado y demostrado nuestra razón. A pesar de que las leyes dicen que el agua es un derecho humano, esta no llega a nuestras casas y eso afecta, sobre todo, a niños y ancianos.

Son la tierra, el agua, los árboles los que nutren la existencia de nuestras lenguas. Bajo un ataque constante a nuestro territorio, ¿cómo se revitalizará nuestra lengua?

Nuestras lenguas no mueren, las matan. El Estado mexicano las ha borrado. El pensamiento único, la cultura única, el Estado único, con el agua de su nombre, las borra.

### **Yásnaya Elena A. Gil**

Escritora. Forma parte de Colmix, colectivo de jóvenes mixes que realiza actividades de investigación y difusión de la lengua, historia y cultura mixes. Ha colaborado en diversos proyectos de divulgación de la diversidad lingüística, de desarrollo de contenidos gramaticales para materiales educativos en lenguas indígenas y de documentación y atención a lenguas en riesgo de desaparición.

### **Silvana Rabinovich**

Doctora en Filosofía, investigadora en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, tutora en el Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, es responsable del Proyecto PAPIIT IN 401119 "Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas". Ha publicado, entre otros: *La Biblia y el drone: sobre usos y abusos de figuras bí-*

*blicas en el discurso político de Israel* (2013), *Heteronomías de la lectura* (2013), *Interpretaciones de la heteronomía* (2018), *Retornos del Discurso del “Indio” (para Mahmud Darwish)* (2018), como editora, y *Heteronomías de la justicia: de exilios y utopías*, como coeditora (en prensa).



Reseñas



Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh (ed.)  
*Mito, épica e identidad. El presente como  
metáfora del ayer.* México, UNAM, 2019

Manuel Lavaniegos  
Instituto de Investigaciones Filológicas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
manuel.lavaniegos@gmail.com

**Mito, épica e identidad. *El presente como metáfora del ayer***

Queremos dar, aquí, la bienvenida a este libro recién salido del horno, publicado dentro de la colección Cuadernos del Seminario de Hermenéutica, compuesto por seis ensayos independientes elaborados por investigadores expertos en sus respectivos campos, pero sabiamente interconectados por la edición de la doctora Shekoufeh Mohammadi. Cada uno incursiona en diferentes vertientes histórico-literarias y culturales del género épico, plasmadas en sendas obras fundamentales de la civilización, provenientes específicamente del Occidente europeo y del Cercano Oriente. Las perspectivas de análisis e interpretación adoptadas de acuerdo con sus objetos particulares de estudio son también —no podría ser de otro modo— diversas en su tratamiento, tanto por los segmentos que eligen de las obras que

analizan como por su enfoque problematizador. Sin embargo, guardan entre sí una unidad que da cabal sentido a su reunión, pues todos y cada uno de ellos facetan, a su manera, los tres complejos tópicos: del “mito”, la “épica” y la “identidad”, que los convoca, y constituye su marco de reflexión; asimismo, comparten el ejercicio de un instrumental teórico transdisciplinar, que se presenta como imprescindible necesidad frente a un complejo temático de tal envergadura. Así, cada uno y en su conjunto constituyen, sin duda, aportes hermenéuticos altamente significativos y de apasionante lectura.

El planteamiento básico que los preside en su intención es la remisión al sustrato básico del caudal mitológico tradicional, ancestral y originariamente de carácter sagrado, que subyace, emerge y germina

en los grandes textos de la épica; y de estos, a su vez, vistos como frutos y recreaciones memoriosas e imaginarias, que no solo reflejan en sus narrativas intensivamente los hitos histórico/culturales más esenciales y específicos para una comunidad humana, sino que sus epopeyas y figuras heroicas se revierten poderosa, creativamente, sobre las estructuras societarias mismas, operando como efectivas *matrices* fundacionales para la configuración de las principales instancias cotidianas de su existencia. Sobresaliendo en primer plano el modelamiento del lenguaje que estos relatos fundacionales efectúan, convirtiéndose, así, en sostén identitario (signos de reconocimiento) de las concepciones y modos de vivir de sus civilizaciones. Se echa de ver, de inmediato, la tremenda dinamicidad —mezcla intrincada entre la constancia y el cambio— implicada en tan ampliado panorama, que conlleva las cuestiones de: la dialéctica entre lo oral y lo escrito; las transformaciones y vínculos indisociables entre los mitos, las leyendas heroicas y los relatos fantásticos hasta su conformación como discursos propios de la Historia; así como los problemas de su instrumentalización ideológico/política coyuntural en contraste con la virtualidad polisémica y trans-histórica de sus símbolos, siempre abierta a nuevas recontextualizacio-

nes y recreaciones del sentido de sus textos. Así pues, la pervivencia de las grandes obras mito/épicas, que al paso de sus interpretaciones en el tiempo construye cánones para luego variarlos o derribarlos, se despliega como una auténtica metaforización del presente, y sus futuros posibles, a la luz del ayer.

Shekoufeh Mohammadi escribe:

Es gracias a esta función [del tiempo mítico paradigmático como *eterno presente* regenerándose] que muchos mitos, ya transformados en leyendas épicas, inspiran a pensadores y artistas para materializar ideas contemporáneas de mayor complejidad y se vuelven el sustrato de los movimientos de resistencia por su evocación de la identidad cultural: los tiranos y los héroes de hoy no se alejan de los dragones y dioses del ayer, y la promesa de equilibrio, paz y felicidad, parafraseada como paraísos y utopías, sigue refugiándose en el anhelo de victoria entre luz y oscuridad (p. 8).

Nombremos los diferentes autores y sus respectivos capítulos en el libro, señalando, de modo muy sucinto, algo de su peculiar enfoque.

- *Capítulo I*, también debido a la pluma de Shekoufeh Mohammadi, “Épica e identidad cultural: contexto y génesis del *Shahnamé* de Ferdousi”. Nos abre las puertas a la arquitectura

de la gran obra del poeta iraní (935-1020 d. C.), el *Shahnamé* o “Libro de los Reyes”, y nos dice que: “desde hace casi 10 siglos, el pueblo iraní se reconoce [...] y se reinventa gracias a él [...] además es el referente más importante de la lengua persa y un documento valioso como fuente del folclor iraní”. Muestra la autora que este “hipertexto”, o *metarecit* poético, gran reservorio de memoria, está construido por múltiples estratos mítico/legendarios e histórico/arqueológicos, que se remontan desde su sustrato aqueménida (siglos VI-V a. C.), pasando por la época sasánida (siglo III), unida a la “ontología mazdeísta” religiosa contenida en el *Zend Avesta*, a las dramáticas vicisitudes sufridas por la dominación arábigo/islámica (a partir del siglo VII d. C.) y que, polémicamente, a menudo adoptando una forma críptica, llega hasta nuestros días, en el contradictorio Irán de la era globalizada.

- *Capítulo II*, del filólogo Omar Álvarez, “Odiseo y el cíclope: competencia lingüística e identidad cultural”. Se trata de un acucioso análisis lingüístico/histórico y antropológico/cultural del famoso episodio épico del encuentro entre Odiseo y el cíclope Polifemo, relatado por Homero en el libro IX de la *Odisea*. Su hipótesis nuclear es descifrar la conexión profunda existente entre

el código lingüístico griego usado por los hablantes de la edad arcaica antigua y el proceso del creciente afianzamiento de la identidad helena, ligado a un conjunto de prácticas culturales características, pero siempre en relación y fuerte tensión de contraste fronterizo con “lo bárbaro”, es decir, con el conjunto de las abigarradas culturas *otras*, extranjeras, sobre todo apostadas alrededor de las oscilantes rutas de navegación, mercantiles y militares, emprendidas por los griegos. La penetración en los finos detalles morfológicos y sintácticos, nominales y verbales, que con sus inflexiones van dibujando justo los rasgos reconocibles de lo específicamente heleno, convierten a Polifemo en el epítome de lo monstruoso incivilizado, y se expresan con amarga crueldad en la torpeza para comprender el sentido de las palabras/“trampa” que le dice Odiseo, o “decodificación imperfecta” —como la denomina el autor— del Cíclope, terminando por estigmatizarlo como salvaje.

- *Capítulo III*, de la hispanista y medievalista Carmen Elena Armijo, “Identidad y simbolismo heroico en el *Cantar de Mio Cid*”. Ubicado en el siglo XIII, al lado de las otras dos grandes obras de la época medieval europea, el *Cantar de Roldán* (siglo XI) y el *Cantar de los Nibelungos* (siglo XIII), el *Cantar de Mio Cid* es

enfocado siguiendo un cuidadoso análisis de su código original (proveniente de Vivar, Burgos, lugar de donde fue oriundo el héroe mismo); se ocupa Armijo “de la voz narrativa de la obra, de los elementos de la construcción del héroe [...] así como [de] señalar los signos de identidad del protagonista”. Penetra la autora en los factores constructivos de la narración legendaria y los contextualiza en la tradición trovadoresca y de juglaría típica de la cultura del Medioevo; revisando los versos de su arranque inicial, y cotejando selectos comentarios realizados por la exégesis crítica, se avanza hasta la configuración de la identidad del Cid a través de los epítetos y aposiciones literarios, que van acrecentando las cualidades arquetípicas del héroe, así como las cualidades humanas, ejemplares y falibles del Campeador, que lo convierten en una figura perdurable hasta nuestros días. Por supuesto, al lector de quedan ganas de seguir a la estudiosa en su lectura de la saga completa.

• *Capítulo IV*, de la psicóloga —en psicología evolutiva y didáctica— Mercedes Gómez Pérez, “Mito, desarrollo individual y psicoterapia”. Este ensayo enfoca su objeto con un tratamiento muy diferente de los otros; no se centra en el análisis y la interpretación de la fuente épica específica de una cultura, sino que busca delinear

los rasgos generales, más básicos, de la dimensión psicosocial inherente a los mitos, a lo largo de toda la historia. Siguiendo muy de cerca a Rollo May y a Joseph Campbell —conocidos psicoanalistas del mito—, recalca la autora el papel paradigmático (ontológico, cosmológico, axiológico e interrelacional, o propiamente psicológico) de lo mítico/ritual, con sus ritmos cíclicos y su acoplamiento con los procesos “evolutivos” individuales. Pone especial acento en las actualizaciones rituales de las personificaciones míticas como procesos *iniciáticos* en la dotación de identidad social de los individuos, en las distintas etapas de su crecimiento y del desarrollo de la personalidad; la autora diagnostica que la ausencia o la subestimación de estos poderes funcionales de lo mítico son una de las razones de la abundancia de patologías psíquicas en las sociedades actuales; por ello, se hace necesario incorporar el uso de los mitos y sus símbolos en los procesos psicoterapéuticos.

• *Capítulo V*, del maestro en literatura y ciencias sociales James Giulio Manfredo D’Angelo, “El mito en la narrativa de la resistencia italiana”. Reflexiona sobre las narrativas de la literatura italiana producidas en torno a la época de la resistencia partisana contra la ocupación de las tropas nazi-fascistas, durante la Segunda



Guerra Mundial. Esboza cómo surgió todo un cúmulo de literatura de propaganda y testimonial de partisanos, de escritores y periodistas militantes, de carácter clandestino, que incitaba a la resistencia, la intercomunicaba y la difundía entre la población. Estos escritos, sobre la marcha de fuego del combate, van a ser el humus para que, luego, inmediatamente después del fin de la guerra, se confeccionen las narrativas más elaboradas literariamente —Elio Vittorini, Cesare Pavese, Italo Calvino y Beppe Fenoglio—, con contenidos meditados que construyen un verdadero *epos* del dramático periodo resistente; con la conciencia de que no debe ser olvidado y cuyos protagonistas, sus valores e ideales, deben formar parte del nuevo horizonte político y socio-cultural que se abría para la Italia de la posguerra. Discutiendo, también, la posterior apropiación oficial y espuria a la que han estado sujetas estas novelas por los poderes en turno.

• Por último, el *Capítulo VI*, de la filósofa y hermeneuta ético/política de la religión Silvana Rabinovich, “El fin y los miedos (o el mito de Gog de Magog hoy: una decisión urgente ante el fin de los tiempos)”. Enmarcado por una poderosa cita del filósofo judío contemporáneo Emmanuel Levinas: “La guerra de Gog y Magog, el siglo XX y su porvenir o miedo nuclear, ¿rematarán nuestra madurez o

nuestra vejez de modernos, moldeadas por las promesas de la historia y del progreso y del mesianismo?, ¿o se dejarán consolar por la bondad invencible, aunque desarmada, de los justos y de los santos [...]”, este ensayo persigue ahondar en su sentido, efectuando una exégesis —erudita, creativa y audazmente formulada— del originario mitologema de Gog y Magog, presente en los textos sagrados de las tres religiones monoteístas del Libro, a saber: en la Biblia hebrea, Ezequiel (38 y 39); en el Nuevo Testamento, Apocalipsis de Juan (20: 8); y en el Corán (XVIII 92-98, XXI 95-96). Acuñada radicalmente por la impronta profética, la brutal guerra de Gog contra el pueblo de Magog se presenta como un apocalíptico “mito del futuro”, que apunta hacia “lo postrero de los días” (Ezequiel); “extraña batalla que sigue a la célebre visión del valle de los huesos secos”, algunos la sitúan después de la Redención, aunque se extiende por el texto como previa a la venida del Mesías. La textura enigmática y simbólica del mitologema, que involucra las tres dimensiones mayores de la teología judía: Creación, Redención y Revelación —filosóficamente pensadas por F. Rosenzweig— ha desvelado a generaciones de creyentes y exégetas y, lo que es más importante, los ha movilizado a actuar en consecuencia. La autora va explorando y contextuali-

zando el “conflicto de las interpretaciones” a lo largo del tiempo histórico, a través de las álgidas discusiones rabinicas narradas por Martin Buber; desde aquellos días del momento de su escritura hasta “en este tiempo”, y constata su bifurcación en dos grandes vertientes de interpretación de la Promesa mesiánica, que aún prosiguen incidiendo dilemáticamente en la actualización del terror de la historia contemporánea, que se desliza jugando en el filo del *fin de los tiempos* en plena era global, moviéndose hacia su exacerbamiento auto-destructivo o hacia las respuestas de resistencia, siempre cercanas, de los justos y los santos.

Como hemos intentado mostrar, las seis notables contribuciones problematizan las preguntas claves ¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿A dónde vamos?, que han obsesionado obsesivamente al espíritu humano a lo largo de toda su historia. Interrogantes fundacionales que implican la justa y difícil correlación *intempestiva*, planteada por Nietzsche, entre las perspectivas: “anticuaria” del pasado inmemorial (*protología*),

“monumental” del presente actual y “utópica” del futuro posible (*escatología*); y que, para responderlas, aunque sea de un modo tentativo y provisional, los hombres se han constituido como seres eminentemente narrativos, que se cuentan unos a otros historias que siempre pueden continuar. Esta es la arborescencia múltiple del mito, que invade todas las discursividades —épicas, líricas y trágicas, filosóficas y científicas, en suma: diversas literaturas—, con ayuda de las cuales el hombre intenta conjurar la fuga del tiempo y combatir el mal.

#### **Manuel Lavaniegos**

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y doctor en Arte y Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Sus últimas publicaciones son: “Hermenéutica del mito y hermenéutica analógica” (2015), “*La consagración de la primavera* de Ígor Stravinsky: resonancias de una obra maestra” (2015) y “Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión” (2016).

## Silvana Rabinovich. *Interpretaciones de la heteronomía*, México, UNAM, 2018

Rafael Mondragón Velázquez  
Instituto de Investigaciones Filológicas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
mondragon.rafael@gmail.com

*Interpretaciones de la heteronomía* recoge 15 años de la obra filosófica de Silvana Rabinovich. No solo es una compilación, sino una reelaboración, pues la autora ha revisado los textos, los ha trenzado uno con otro, y con ello nos ofrece la oportunidad de observar una trayectoria que inició con algunos de los comentarios más creativos y profundos del llamado “pensamiento de la diferencia” en lengua española, y que tuvo una realización más acabada en la elaboración de un pensamiento propio, profundamente original, que dialoga con las poblaciones en resistencia de Medio Oriente y América Latina y trata de responder a sus urgencias del presente.

Conocí personalmente a Silvana en 2004, cuando comencé a participar en un taller llamado “Heteronomías de la lectura” en el Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas. Digo “personalmente” porque los estudiantes

interesados en el pensamiento de Emmanuel Levinas habíamos leído su obra desde hacía mucho: apreciábamos su muy original tesis de doctorado, escrita bajo la dirección de Enrique Dussel, donde la obra de Levinas era leída como un palimpsesto transtextual donde se daban cita voces de distinta procedencia. También habíamos leído su magnífico prólogo a la antología de Levinas, *La huella del otro*, publicada en Taurus en el año 2000, y en sus primeros artículos publicados en México nos habíamos admirado por el conocimiento que Silvana mostraba del hebreo bíblico, una lengua en la que parecía navegar como si fuera propia, con una libertad para construir juegos de palabras y revelar asociaciones sorprendentes que la ponía muy lejos de los tratamientos más presuntamente científicos de filólogos bíblicos o especialistas en ciencias orientales.

En *La huella del palimpsesto*, libro que fue resultado de dicha tesis y que

fue publicado en 2005 por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, ya aparece la noción de “heteronomía” que Silvana reconstruye con mayor cuidado en las secciones 1 y 2 del libro que aquí reseñamos. La heteronomía tendría que ver con la ética nacida del llamado del otro. No solo estaría confinada a la sumisión culpable hacia un poder exterior (como la ha imaginado el pensamiento moderno, a partir de Kant), sino a la escucha de los que nos preceden y el descubrimiento de ser sujetos sujetos, radicalmente responsables. La heteronomía obligaría a pensar al sujeto desde la perspectiva de la colectividad, y por ello sería radicalmente distinta de las lógicas políticas introducidas por el Estado nacional, que trata de reducir toda colectividad a una mera reunión de individuos aislados. En *Interpretaciones de la heteronomía*, Silvana sigue los tres hilos que ya había planteado en *La huella del palimpsesto* para pensar la heteronomía desde una perspectiva polifónica (el tiempo, el lenguaje y la subjetividad), y añade, en todos los textos, una reflexión sobre su dimensión política, que la lleva a una fuerte crítica de los límites del pensamiento y la acción personal de Levinas y a una búsqueda de otros horizontes políticos.

La participación en aquel taller iniciado en 2004 me mostró un as-

pecto adicional del pensamiento de Silvana que también tiene expresión en este libro: su decisión de pensar a la filosofía, literalmente, como un acto del cuerpo ejercitado colectivamente; algo que competía al gesto, en el que el pensador elaboraba un estilo, una manera de portarse y comportarse frente al otro. Para ella también había un gesto en la lectura y la escritura, y este tema permitía pensar a la filosofía como un género literario vinculado a formas especiales de leer y escribir. En las sesiones de taller, inspirada en los comentarios de Valery al taller de Leonardo Da Vinci, Silvana proponía ejercicios filosóficos que invitaban a leer y a escribir de otra forma. Algo de esas reflexiones aparece en los cuatro capítulos agrupados en la tercera sección de *Interpretaciones de la heteronomía*, que abordan la potencia del gesto en la filosofía (a partir de la obra de Marcel Jousse), las éticas de la lectura develadas en el comentario de Iván Illich a la obra de Hugo de San Víctor, la lógica del encuentro con el otro desde la perspectiva de la vulnerabilidad (en un comentario que anuda la obra de Jacques Derrida con la poesía de Paul Celan), y la potencia de la ficción para abordar de otra manera el problema de la verdad (desde la perspectiva de Franz Kafka). Añadiría que los cuatro textos muestran, en su escritura, un tema adicional

que me parece importante en la práctica filosófica de Silvana: son textos que juegan, que tienen momentos de mucho humor y están escritos con alegría y que a veces se permiten asociaciones sorprendentes.

La aparición de la obra de Illich en el conjunto de autores con los que dialoga Silvana también habla de una progresiva apertura en el rango de sus intereses que quizá pueda fecharse en torno de 2009. En esos años Silvana Rabinovich fue construyendo una voz filosófica propia, altamente original, que combinaba con creatividad su conocimiento de la Biblia y el pensamiento judío con tradiciones provenientes de la desobediencia civil, el socialismo religioso y el pensamiento crítico a los proyectos desarrollistas y modernizadores, al tiempo que comenzaba un diálogo cada vez más intenso con la historia y los desgarramientos de Palestina-Israel, así como con los pueblos indígenas de América que padecen situación de exilio en su propia tierra. Me parece que el primer fruto maduro de ese nuevo pensamiento es el libro *La Biblia y el drone*, de 2013, en el que Silvana hizo una rigurosa exégesis de las maneras en que el texto bíblico ha sido utilizado como arma de guerra, y que su antecedente está en su cuidada traducción crítica de los escritos políticos de Martin Buber, *Una tierra para dos pueblos*, apare-

cida en 2009 en Editorial Sígueme. A esta trayectoria personal habría que añadir algunos elementos de la historia de México: en 2011 dio inicio el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, que hizo visible la enorme crisis de derechos humanos que vivía el país; en 2014, dicha crisis tocó una frontera moral de la sociedad mexicana con la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa. Creo que Silvana es una de las pensadoras que ha respondido con coherencia a esta doble interpelación, sin la cual no podría entenderse el giro político de los textos reunidos en este libro.

El descubrimiento de los escritos políticos de Buber (y después, de los del anarquista religioso Gustav Landauer, quien también fue amigo de Buber) no solo ayudó a que Silvana articulara una reflexión política sobre el genocidio israelí en el territorio palestino, sino que también permitió que ella comenzara una recuperación de la tradición socialista, sobre todo de ese “socialismo profético” que se nutría del texto bíblico para pensar a la revolución desde la perspectiva del encuentro con la comunidad que preexiste al sujeto y lo sobrevivirá cuando este se haya ido. Asimismo, el diálogo mantenido entre Silvana Rabinovich y Carlos Lenkersdorf en los últimos años de la vida de este llevó a la autora a un trabajo cada vez más profundo sobre las

tradiciones heterónomas presentes en los pueblos indígenas de América. Hay que decir que la perspectiva con que Silvana se ha acercado a pueblos y comunidades no es la del antropólogo que busca hacer una etnografía acorde a los cánones del género, sino la de una pensadora y militante política que se permite escuchar y participa en proyectos políticos y de investigación en compañía de sus estudiantes, siempre guiada por las personas de la comunidad que la invitan. En *Interpretaciones de la heteronomía*, ese giro está presente desde las primeras páginas del libro, que combinan con libertad sorprendente las reflexiones de Edmond Jabés o Marc-Alain Ouknin sobre el texto bíblico y la lengua hebrea con las reflexiones del pensador ecuatoriano Freddy Álvarez sobre el buen vivir, las de Carlos Lenkersdorf sobre la semántica del tojolabal, las de Silvia Rivera Cusicanqui sobre la lucha por la dignidad humana y las de Eduardo Viveiros de Castro sobre el perspectivismo amerindio.

Pero es sobre todo la cuarta parte del libro la que muestra con mayor radicalidad este giro. Ellas hablan del encuentro entre ética y política en tiempos de emergencia y contienen los textos más potentes desde el punto de vista político. El primero de ellos es un potente comentario de la oración de perdón recitada en

Yom Kippur, que pone dicho texto en relación con el genocidio palestino. El segundo parte del pensamiento de Walter Benjamin para emprender un recorrido por el subsuelo de México en compañía de las madres y los padres de los desaparecidos. Ambos textos desbordan la escritura académica: constituyen interpelaciones directas al lector, invitaciones a no seguir siendo cómplices. Enlazan directamente con el trabajo del Colectivo Huellas de la Memoria, impulsado por Alfredo López Casanova, que reúne los zapatos de familiares que buscan a sus desaparecidos para inscribir, en sus suelas, los mensajes que estos familiares quisieran decirles a aquellos que buscan. Las imágenes de este colectivo ilustran la portada de *Interpretaciones de la heteronomía*. El libro cierra con un texto escrito colectivamente por Aldo Priego, Ángel Aviña, Bernardo Cortés, Hugo Vázquez, Jorge Rodríguez, Mariano Villegas, Mario Orospe y Raúl Vázquez, estudiantes del Posgrado en Filosofía, que relacionan los temas del libro con la crisis de derechos humanos que vivimos en México e intentan construir una noción otra de justicia que sea capaz de enfrentar dicha crisis.

### **Rafael Mondragón Velázquez**

Doctor en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México, en

cuya Facultad de Filosofía y Letras es profesor. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (nivel I). Es Investigador del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas y colaborador regular en círculos de lectura, talleres de educación popular y experiencias de trabajo cultural comunitario. Junto a María del Rayo Ramírez Fierro y Freja Cer-

vantes, coordinó la edición facsimilar, documentada y anotada de *Sociedades americanas en 1828*, de Simón Rodríguez (6 vols., México, UAM-I, 2018). Es autor de *Filosofía y narración. Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao* (2015) y de *La escuela como espacio de utopía. Algunas propuestas de la tradición anarquista* (2018).





Octavio Quesada García, Lilian Álvarez  
Arellano y Adalberto Santana (coord.)  
*Discurso y descolonización en México y  
América Latina*. México, CIALC, UNAM, 2017

Silvana Rabinovich

Instituto de Investigaciones Filológicas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
silvanar@unam.mx

Este libro reúne trabajos que son fruto de discusiones en el seno del Seminario de Estudios para la Descolonización de México, fundado por Rubén Bonifaz Nuño, y de investigadores del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) fundado por Leopoldo Zea. Entre otras cosas, de manera transgeneracional, el volumen invita a pensar que el tema de la descolonización no se reduce a los especialistas en América Latina ni a temas sociales, porque, al abordarlo desde el discurso, concierne a todas las disciplinas. No hay saber que sea ajeno al discurso, y la descolonización opera como un cedazo al señalar, como un acto de memoria, el lugar de enunciación.

*Discurso y descolonización* es como un prisma que tiene muchas caras y cada una de ellas refracta la luz de maneras diferentes. El punto

de toque siempre es la descolonización y, en ese sentido, ubíquese en el tiempo en que se ubique, en el discurso y el lenguaje que aborde, señala la actualidad del tema. Así, el texto “Descolonización de las imágenes antiguas mexicanas. La identidad negada”, de Octavio Quesada García, aborda la descolonización desde el lenguaje de las imágenes divinas de las culturas originarias para enfocar la cara de la vergüenza que esconde esa forma del autoodio que es el racismo característico de nuestra sociedad (avergonzado de su componente indígena —agrego yo— al que hoy prefiere arrumbar en el desván del pasado glorioso que reditúa solo en materia turística: el “indio” presente molesta al paisaje pero, como sabemos, ha desarrollado estrategias de resistencia centenarias que para el Estado son insondables). El texto

to “La guerra entre Incas y Chancas: con-versiones y escenas de escritura en la obra de fray Martín de Murúa”, de Clementina Battcock, analiza este episodio de la contienda que es clave en la historia de los incas, en la versión que presenta la *Historia general del Perú*, del mencionado fraile tras comparar diversas versiones. El trabajo de Sofía Reding Blase: “El discurso anticolonialista de la Orden de Predicadores en el siglo XVI”, remite por supuesto al discurso protector de Bartolomé de Las Casas, al que considera útil hoy para la autodeterminación de los pueblos, ilumina puntos de reflexión crítica de sumo interés, como por ejemplo la universidad al servicio del poder. Muy interesante resulta el abordaje de Guillermo José Mañón Garibay en su texto “Ética y conquista: el discurso de justificación de la esclavitud” de una impronta filosófica que analiza la historia de la famosa *controversia de Valladolid* entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas (en la cual conocemos el papel estelar de los argumentos basados en Aristóteles para determinar la humanidad de los indígenas americanos). La pregunta del autor nos lleva al tema de la esclavitud de los negros, y es la Escuela de Salamanca la que, además de justificar la servidumbre de los africanos, puede ofrecer los argumentos para condenarla en 1681 en al

menos tres de sus exponentes: Bartolomé Frías de Albornoz, Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans. La actualidad de este texto se deja ver hoy en Ceuta y Melilla, en las costas del Mediterráneo, donde mueren en cantidades vergonzantes “migrantes” africanos (la palabra *migrante* cada vez suena más a eufemismo y se vuelve insostenible). Pero también debe verse el movimiento de recolonización: en un mundo globalizado que no da descanso hasta arrancar definitivamente el suelo de África. ¿Migrantes? Así como las aves, estos seres humanos son emigrantes... En la voracidad de la nueva colonización, se vuelven aquello que Zygmunt Bauman llamó “poblaciones superfluas”.

“La Proclama de la Independencia de México (1642) y el indigenismo de Guillén de Lampart”, de Gerardo Ramírez Vidal, analiza con seriedad y de manera crítica a un personaje muy simpático —literario, en el sentido existencial del término, de aquellos que viven a la orilla de la ficción veraz—, que en el siglo XVII, al modo de otros de otras historias, sin proponérselo hace el bien o al menos, como en este caso, deja una semilla descolonizadora. Freud nos enseñó a desconfiar de las intenciones de los sujetos y, en ese sentido, en un nudo simple entre medios y fines, el autor rescata también de la biografía abi-

garrada del personaje de intenciones indudablemente monárquicas, su adolescencia en movimientos subversivos. Con el buen tino y el desprejuicio que requiere la investigación generosa, Ramírez Vidal rescata al vituperado inspirador de *El Zorro* como una muestra de que “ya a mediados del siglo XVII, un visionario irlandés había vislumbrado la posibilidad de sublevación de las colonias españolas en América” (79).

En el texto “De Marco Tulio a Belisario Domínguez”, Bulmaro Reyes Coria expone la asociación entre las filípicas de Marco Tulio contra Marco Antonio y de Belisario Domínguez contra Victoriano Huerta: “dos senadores que presentan resistencia al jefe del Ejecutivo en turno en épocas donde la resistencia a la autoridad significaba el sacrificio supremo de la vida”. Ambos baluartes de la libertad de expresión que, como sabemos, es el punto de partida contra la colonialidad del poder. Las palabras de Belisario Domínguez citadas en el texto estremecen por su actualidad en las últimas décadas... (89, 90). Basten tres palabras: “política del terror”.

El texto de Margarita Aurora Vargas Canales toca una de las heridas sangrantes del continente: Haití, esa montaña entrañable que mira al mar, cuna de los maestros de libertad. El título de su trabajo evoca las palabras de Edouard Glissant “La primera in-

dependencia es la del pensamiento”, al que agrega: “después vendrán las otras”. La autora expone un debate abierto sobre diversos caminos hacia la independencia donde puedan converger los distintos componentes: culturales, políticos y económicos. Si Saint Domingue logró su independencia política en 1804 (recobrando su nombre taíno, *Haití*), la pregunta es por qué “la solidaridad inter-islas entre los diferentes grupos de esclavos que se rebelaban” (102) no alcanzó para independizar a Guadalupe y a Martinica. En estas últimas, sin embargo, se gestó un núcleo imprescindible para el pensamiento descolonial (105), empezando por Franz Fanon: Aimé Césaire, Édouard Glissant (luego, Raphaël Confiant, Patrick Chamoiseau, Daniel Boukman). Herida abierta: como dice una autora desconocida, hoy “la perla de las Antillas es el espejo de nuestra ilustrada hipocresía”.<sup>1</sup>

Del otro lado de la isla, Jesús María Serna Moreno aborda la “Cimarronería cultural en el Caribe. El caso de la República Dominicana”. El autor abordará, con Roger Bastide, la creación del “negro” en tanto “hombre-mineral que garantizaba la

<sup>1</sup> Cf. Scherezada Cohn-Bendit, en facebook 9 de junio de 2017, <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1405880252812382&set=a.106515912748829.9797.10001712616148&type=3&theater>>.

acumulación primitiva de la economía capitalista” (108) y su solidaridad para la liberación junto con el taíno en tanto “prodigio de supervivencias etnoculturales” (110). El texto se nutre de entrevistas y testimonios que permiten ver una rica tradición que entrelaza culturalmente estas resistencias.

En el texto “Descolonización en la Bolivia de Evo Morales”, Gaya Makaran, despliega una muy interesante lectura crítica de una descolonización que —me permitiría decir— se va volviendo “de Estado”... La descolonización interna es caracterizada aquí desde el punto de vista político (en tanto refundación del Estado, plurinacional), económico (liberado de la explotación capitalista en aras de un socialismo andino: basado en la comunidad, la reciprocidad, el respeto a la naturaleza...) y cultural (recuperando la identidad indígena). Si bien el primer mandato de Evo Morales (2006) lo mostró como un mandatario activista en el movimiento indígena-popular, a partir de la promulgación de la Constitución (2009) cambió la posición “de la rebelión a la reconciliación” (125). Sin duda Bolivia llegó más lejos en su plan descolonizador que ningún otro Estado del continente con su carta magna polifónica; sin embargo, el texto critica el encorsetamiento de la descolonización en un viceminis-

terio, el poco cambio que hubo en el modelo económico y sobre todo la visión hegeliana y estatista de Álvaro García Linera, que contradice la idea indígena de “dispersar el poder” (129). Hacia el final (sería interesante saber en qué fecha fue terminado el texto, porque no menciona el conflicto por el TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré), que data de 2011 y en el cual Evo Morales acusa a la resistencia de “medioambientalismo colonial”);<sup>2</sup> más allá de las críticas muy pertinentes, la autora considera que el gobierno de Evo Morales ha iniciado un cambio cuyo afianzamiento tomará generaciones. Sin duda, de todos los países del Cono Sur, Bolivia emprendió el cambio más sólido y tuvo logros indiscutibles en muchas áreas clave (vitales); sin embargo, el desa-

<sup>2</sup> <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-40942121>> TIPNIS, parque nacional boliviano de 10 920 kilómetros cuadrados de extensión, declarado como tal en 1965 y desde 1990 es reconocido como un territorio indígena comunitario (unas 14 000 personas, concentradas entre 64 y 69 comunidades indígenas). Se estima que alberga más de 3 000 especies de plantas y 850 de fauna, con casi 470 tipos de aves, según el Servicio Nacional de Áreas Protegidas de Bolivia. Un estudio de la Fundación Natura de 2011 concluyó que la construcción de la carretera provocaría la tala de 500 000 árboles y en 18 años habría generado la destrucción de 65% de la superficie forestal.

rrollismo no deja pasar ciertos límites en la descolonización. Cabe preguntarse (esto corre por mi cuenta y pienso en México mañana) en qué medida el imperativo unificador (afín al Estado) permitirá que germinen libremente las diferencias que animan al socialismo andino (y que solo se gestan en las organizaciones comunitarias).

El libro cierra con una propuesta. En el texto “El estudio de la educación en la filosofía de la historia latinoamericana”, Lilian Álvarez Arellano narra su experiencia al proponer un programa descolonizador del curso “Problemas educativos de América Latina” en el Colegio de Pedagogía, en el cual el sujeto se vuelve objeto de estudio. Desde su participación en el Seminario de Estudios para la Descolonización de México y en consonancia con la experiencia narrada, la autora propone pensar la descolonización desde la filosofía de la educación como alternativa al camino trazado por los maestros de la filosofía de la historia latinoamericana (Zea, Roig, Villoro, entre otros). Con mucha razón apunta: “La educación ha afincado entre nosotros las condiciones necesarias para facilitar o incluso garantizar el despojo y la explotación, pero también es la educación la que puede hacer nacer y afianzar la conciencia y las prácticas que nos descolonicen” (139). Y su propuesta

marca un cambio importante en el lugar de enunciación, ya que no ilumina con un reflector a los “próceres que llevaron a su cima ideaciones o luchas” (140), sino que se ubica desde la *pequeña perspectiva*, múltiple, que —sin afán totalizador— traspasa muros y va echando luz sobre los que están “dentro, en las orillas o fuera de los diversos proyectos de educación”. Esto es posible porque la educación —a diferencia de la historia teleológica de las ideas— tiene lugar en diversos ámbitos de transmisión: formal, no formal e informal (140).

Al cerrar el libro, le auguro al lector que lo habitarán nuevos interrogantes y que probablemente alguno de todos encamine sus próximas reflexiones. En mi caso, anotaría, por ahora, dos: un nombre que eché de menos en estas páginas, el del maestro que, en esta universidad, sin condiciones, me enseñó a encontrar mi propia senda descolonial: Enrique Dussel. El segundo, más que inclinarme por cuestiones de identidad, me invita a profundizar en la traducción heterónoma —entre experiencias— como otra forma de descolonización, aquella que me enseña la justicia *del* otro (que no *para* el otro).

#### **Silvana Rabinovich**

Doctora en Filosofía, investigadora en el Seminario de Hermenéutica del

Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, tutora en el Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, es responsable del Proyecto PAPIIT IN 402317 “Heteronomías de la justicia: nomadismo y hospitalidad en el lenguaje”. Ha publicado, entre otros: *La Biblia y el drone:*

*sobre usos y abusos de figuras bíblicas en el discurso político de Israel* (2013), *Heteronomías de la lectura* (2013). Actualmente se encuentran en prensa: *Retornos del Discurso del “Indio” (para Mahmud Darwish)* (ed.) y *Heteronomías de la justicia: de exilios y utopías* (coed.).

Mara Glozman y Daniela Lauria  
*Voces y ecos. Una antología de los debates  
sobre la lengua nacional (Argentina, 1900-  
2000)*. Buenos Aires, Ediciones Biblioteca  
Nacional, Cabiria, 2012

José Fernando Chapa Barrios  
fernandochapabarrios@gmail.com

La lengua es el vehículo de la comunicación y el mecanismo que posibilita las relaciones sociales en todos sus niveles. Por eso ocupa un lugar central entre los factores que constituyen las ideas de identidad nacional. En muchos sentidos, las diversas ideologías sobre la lengua tienen un tránsito paralelo al de las ideologías políticas y las corrientes de pensamiento sobre la nación. La relación entre lengua y nación y los modos en que esta es pensada han suscitado constantes polémicas y debates que han adquirido formas diferentes dependiendo del periodo histórico y del lugar en que ocurren. *Voces y ecos. Una antología de los debates sobre la lengua nacional*, de Mara Glozman y Daniela Lauria, ofrece una perspectiva del desarrollo de las polémicas sobre lo que ellas llaman “la querrela del idioma” en Argentina durante el siglo xx.

El libro presenta una selección de fragmentos de 43 textos que dan cuenta de la evolución de las preocupaciones en torno a la lengua nacional argentina en diversos periodos del siglo xx. La antología se organiza en ocho secciones. La primera es una introducción en la que las autoras describen las razones que las motivaron a reunir los debates sobre la lengua argentina en el siglo pasado; principalmente, la ausencia de otros trabajos de esta índole, en contraste con la amplia documentación de este tipo de debates durante el siglo xix. Asimismo, ofrecen un resumen del desarrollo de las polémicas decimonónicas sobre la lengua, los factores que las ocasionaron, los grupos que participaron en ellas y los ejes temáticos alrededor de los cuales se centraron. El foco de la antología es, sin duda, la relación entre la historia política argentina y las diversas ideolo-

gías sobre la lengua. La introducción presenta el contexto histórico que da pie a las polémicas lingüísticas particulares del siglo XX e invita a leer los textos reunidos en su dimensión histórica.

Las siguientes siete secciones contienen los textos reunidos. Cada sección presenta entre cinco y ocho textos y representa aproximadamente una década del siglo pasado. De igual modo, en cada sección los textos están organizados alrededor de los temas que caracterizaron al periodo. Sin embargo, es clara la preferencia por la organización cronológica, lo que tiene como consecuencia una heterogeneidad temática en el desarrollo de la antología. A su vez, las secciones cuentan con una breve introducción de las autoras que resume la conexión del periodo histórico con las polémicas lingüísticas presentadas y una ficha técnica de la primera edición de las publicaciones.

La primera sección, “Lengua, nación e inmigración”, reúne seis textos de entre 1900 y 1912 que ilustran dos ejes temáticos. El primero, la inmigración como fenómeno social que altera la lengua argentina. El segundo, la controvertida publicación del texto *Idioma nacional de los argentinos* de Lucien Abeille y la idea de que la lengua hablada en Argentina se diferenciaría del español peninsular de modo tan extremo que

terminaría por constituir un idioma completamente distinto. La tesis, contestada ferozmente por Ernesto Quesada y Ricardo Montaner Sans, sigue una lógica que piensa en la lengua como reflejo de la historia política nacional. De modo que, 100 años de independencia política deberían producir una independencia lingüística. Sin embargo, las respuestas a esta idea reducen los indicios de una variedad argentina del español a meros “descuidos de la lengua que se habla”. Los fragmentos seleccionados no dejan muy claro cómo definir los criterios que permitirán observar un “idioma argentino”. Esta falta de claridad acerca de qué es la lengua y qué medios se usan para hablar de ella es una constante en la mayoría de los textos seleccionados. Una excepción notable la constituye el texto de Tobías Garzón, un fragmento de la introducción a su *Diccionario argentino*, en el que propone la medición del léxico encontrado en un corpus especializado como modo de acercarse a la variedad argentina del español.

La segunda sección, “Idioma nacional y campos de saber: literatura, filología e instituciones”, está conformada por seis textos de entre 1926 y 1933. Reúne textos de Jorge Luis Borges, Roberto Arlt, Vicente Rossi y Amado Alonso, los cuales presentan diversas perspectivas de la len-



gua nacional desde las instituciones académicas, la incipiente disciplina filológica hispana y los quehaceres literarios. Es especialmente prominente la atención que recibe el tema del argot lunfardo y su recepción en los círculos literarios. De nuevo, en esta sección no hay criterios claros para hablar de la lengua. Los “saberes especializados” echan mano de ideas vagas sobre lo que es y debe ser la lengua de una nación.

La tercera sección, “La lengua y la tesis de las peculiaridades”, se centra en los años 1941 a 1943. Reúne seis textos y se enfoca en la tesis de Américo Castro sobre la valoración de ciertas características del español de Argentina que lo hacen distinto al español europeo. Esta valoración es siempre negativa y se concentra en el desprecio al lunfardo y al léxico no considerado culto. La mayoría de los textos seleccionados en esta sección son respuestas, a veces en concordancia y otras en contra de las ideas de Castro. Luis C. Pinto, Vicente Rossi y Jorge Luis Borges atacan la censura de Américo Castro a las peculiaridades de la lengua argentina. Borges propone que no existe problema alguno que deba ser resuelto al encontrar las variedades lingüísticas que forman el español argentino. Sin embargo, como el resto de los textos de la sección, tampoco existe una distinción clara de lo que constituye la

variación, dónde se encuentra y qué tan extendida está.

El cuarto apartado, “Lo nacional, lo popular y la cuestión de la lengua”, contiene ocho textos publicados entre 1951 y 1955, que expresan una postura purista sobre la lengua. El ejercicio del purismo empieza a entenderse como acto de “sanción” de la lengua. La responsabilidad de ejercer esta sanción recae en los distintos organismos gubernamentales, las academias y las instituciones escolares. De modo pomposo y sin ofrecer algún tipo de evidencia sobre lo que significan cosas como “barbarismo” o “catástrofe idiomática”, autores como Arturo Capdevilla, Fray Verísimo y Avelino Herrero Mayor dictaminan que existe en Argentina un mal de la lengua que se nota en la propagación de vocablos “incultos”, expresiones “incorrectas” y producciones lingüísticas que se describen como “despeñaderos del habla”, en palabras de Fray Verísimo (62).

El quinto apartado, llamado “Voseo, literatura y pensamiento nacional”, reúne cinco textos publicados entre 1960 y 1964. Esta es la primera sección que incluye un trabajo de descripción lingüística enfocado en un aspecto específico del español argentino. Se trata del texto de Berta Elena Vidal de Battini, “El español de la Argentina. Estudio destinado a los maestros de las escuelas primarias”.

Es el primer texto de la antología que ofrece información producto de una metodología de estudio lingüístico serio. Además del texto de Vidal de Battini, se documentan diversas opiniones sobre el uso del voseo en el español argentino. Destaca la opinión de Ernesto Sábato, quien argumenta que, al encontrarse el voseo entre los grandes escritores de Argentina, no hay razones para censurar su uso. Se suma el trabajo de Ruth Fernández, que reúne entrevistas a Silvina Bullrich, Jorge Luis Borges, Abelardo Castillo y Roberto Giusti sobre el voseo.

El sexto apartado: “Lengua, cultura nacional y construcción de la argentinidad” se centra en el léxico argentino y el lunfardo. Reúne cinco textos de entre 1973 y 1982. Esta sección busca en la lengua un elemento distintivo de la argentinidad. Esta necesidad de distinción se acompaña de un nacionalismo institucional que se ve, ya no en la recopilación de voces de escritores, sino en miembros de instituciones académicas como la Academia Argentina de Letras, o del autor del *Diccionario de argentinismos de ayer y hoy*. De nuevo, destaca un texto de Berta Elena Vidal de Battini sobre la persistencia del léxico español en las islas Malvinas. Este texto es a la vez que un estudio serio sobre la vitalidad léxica, un modo de mostrar cómo la cultura argentina ha prevalecido sobre la influencia

inglesa en las islas. El lunfardo, uno de los ejes temáticos que causa mayor ansiedad en los debates sobre la lengua en Argentina, se encuentra presente en la entrevista que Norma Colloca hace a Edmundo Rivero y José Gobello, dos “expertos” sobre el lunfardo.

La última sección, “Unidad/diversidad, defensa de la lengua y Mercosur: Políticas lingüísticas y saberes especializados”, es la más ecléctica de la antología. Comprende seis textos de entre 1989 y 1997. Se centra en la planeación y desarrollo de políticas lingüísticas en el contexto del convenio denominado Mercosur, el cual implicaba la relación entre países con lenguas distintas y hacía necesario tener estructuras legales que normaran sobre la lengua. En torno al acto de normar reflexionan Ofelia Kovacci, de la Academia Argentina de Letras, y Mercedes Isabel Blanco, quien ofrece un diagnóstico acertado sobre las ideologías lingüísticas del purismo y la corrección, así como la artificialidad de los intentos por normar sobre la lengua. Sobre el caso específico de la lengua española en el contexto internacional que ofrece el Mercosur, Elvira Narvaja de Arnoux y Roberto Bein reflexionan en un texto que menciona por primera vez las lenguas indígenas de Argentina y su inclusión en los proyectos de política lingüística. Quizá

el texto que, desde el saber especializado de la disciplina lingüística, zanja de mejor manera las polémicas expuestas a lo largo de la antología es el de María Beatriz Fontanella de Weinberg, quien presenta la sociolingüística como marco para diferenciar los tipos de variación lingüística y los modos de hablar sobre esta.

Los textos seleccionados en esta antología ofrecen una perspectiva diacrónica del desarrollo de saberes especializados en la lengua. Cada una de las épocas que se presentan en los apartados puede leerse como la respuesta a quién puede hablar sobre la lengua. Queda claro que hay un paso de los miembros de círculos de “cultura”, gremios literarios y académicos a profesionales de la lengua, que han adquirido métodos especializados para analizar los distintos niveles de la lengua y hablar de los fenómenos lingüísticos desde un lenguaje técnico, descriptivo y ajeno de prejuicios lingüísticos. Este paso no es, de ningún modo, absoluto. El surgimiento de una disciplina lingüística no implica la imposibilidad de que individuos no preparados intenten normar o censurar la lengua desde posiciones prescriptivistas. Sin embargo, sí implica el desarrollo de un contrapeso a la pretensión intelectual y un desplazamiento del dominio de lo que Mercedes Isabel Blanco llama “hombres

vinculados al ámbito cultural” hacia una técnica de la lengua.

La pregunta “¿quién puede hablar sobre la lengua?” encuentra una respuesta concreta en la expresión ya mencionada de Mercedes Isabel Blanco: “hombres vinculados al ámbito cultural”. Si la autora hacía uso del masculino genérico o se refería específicamente a individuos masculinos con el sustantivo *hombres*, no queda claro, pero la presente antología parece indicar que hay en el desarrollo de los debates sobre la lengua una fuerte dominación masculina. Llama la atención que, de los 38 autores seleccionados, 28 son hombres; dos mujeres aparecen únicamente como periodistas que presentan las voces de otras personas (en su mayoría hombres), tres documentos firmados por instituciones y tan solo cinco mujeres que hablan desde su propia voz. Estas cinco mujeres son todas lingüistas que se han especializado en un saber técnico sobre la lengua. En este sentido, la presente antología parece indicar que los hombres pueden hablar de la lengua y prescribir sobre ella desde un campo cultural y literario sin hacer uso de un lenguaje técnico, mientras que las mujeres, cuando participan en los debates sobre la lengua, lo hacen desde la certeza de la academia y los saberes universitarios.

En general, *Voces y ecos* exhibe un panorama completo sobre el modo en que la relación entre lengua y nación es entendida desde perspectivas sumamente diversas. Se complementa con una visión histórica que vincula las opiniones de los autores seleccionados con los momentos específicos del contexto histórico en que escriben. Sin embargo, la disposición en los textos que conforman la antología hace que se pierda el hilo conductor de debates que están organizados alrededor de ciertos ejes temáticos. Las autoras no ofrecen un índice temático ni una guía cronológica de polémicas específicas. En contraste, presentan un desarrollo que se percibe más cercano al del que realmente tuvieron estos debates, de modo que diversos autores reflejan posturas expresadas décadas atrás. Ciertamente, esta visión, incluso a pesar de concluir con textos especializados en la investigación lingüísti-

ca, parece sugerir que las polémicas sobre “el problema de la lengua” seguirán encontrando eco en autores del presente y del futuro. En otras palabras, el progreso no parece ser un mecanismo que guíe este tipo de intercambios ideológicos. Habrá que examinar los debates que se conducen actualmente y esperar los futuros para determinar qué tanto hacen eco con los del pasado.

#### ***José Fernando Chapa Barrios***

Egresado de la carrera en Lengua y Literaturas Hispánicas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Está interesado en la sintaxis, la sociolingüística y la variación lingüística. Ha realizado trabajos sobre la duplicación de objeto directo en el español de Chiapas. Le interesa la gramática latina y ha sido profesor adjunto en cursos de latín impartidos en la carrera de Letras Hispánicas y de latín básico en la Biblioteca Nacional.

Rafael Mondragón. *La escuela como espacio de utopía. Algunas propuestas de la tradición anarquista.* México, UNAM, 2018

Áurea Xaydé Esquivel Flores

Centro Universitario Tlatelolco

Universidad Nacional Autónoma de México

axefmuffin@gmail.com

En muchas ocasiones, hablar de un libro es hablar de su historia, de lo que ha pasado con él y de lo que las personas han hecho con su contenido y su materialidad.

Tuve el privilegio de acompañar el proceso editorial de *La escuela como espacio de utopía* desde el 13 de abril de 2015 —cuando era un texto breve titulado “Infancia y anarquía (Reflexiones sobre textos de México, Argentina y España)”— y mientras crecía, hasta el 18 de junio, cuando lo devolví a su autor por última vez con algunas sugerencias para que brillara más, pero también con sentidos comentarios de mi experiencia personal. En los renglones finales de la “Introducción” se lee: “Ojalá ella [la antología] ayude a sentir acompañados a aquellos maestros que, movidos por el amor y el deseo de la transmisión, han sentido la necesidad de convertir sus escuelas en espacios de utopía” (36), a lo que me vi compe-

lida a responder con una anotación del todo visceral: “No te miento... se me salieron las lágrimas con este final :’(”, así, con todo y emoji, porque los mejores libros interpelan desde la afectividad, te exhortan a avivar el libro para poder hablarle y te hacen olvidar los deberes concretos de un profesional serio.

Sin embargo, al leer a los maestros invitados a reunirse en ese espacio preparado por el autor, es claro que una respuesta emocional es lo más apropiado y, entonces, una ya no se siente avergonzada de hacer anotaciones “poco profesionales” (es extraordinario cuando un libro es capaz de ofrecer alivio). La escuela que imaginaban los anarquistas promueve los espacios donde los afectos se cultivan y se protegen de acuerdo con un férreo sentido de responsabilidad, para con uno mismo y para con los demás. Porque los maestros observaban, conversaban y apren-

dían de sus alumnos hasta que empezaron a imaginar infancias dignas y valiosas tanto en su presente como en su futuro; las imaginaron libres de ser curiosas y alegres; las imaginaron responsables de sí mismas y de las que les seguirían, y entendieron, como Hannah Arendt, que

...la educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También por la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común (7).

Por eso, los maestros podían ver a los ojos a sus niños (suyos, porque el sentido de pertenencia es recíproco e implica cuidado) y decirles con paciencia y ternura que, para hacerse dignos de la anarquía, ayudaran, apoyaran, copiaran lo bello, laboraran, estudiaran, amaran, protegieran, cultivaran, nunca tuvieran esclavos y que trabajaran (27-31); entonces, los

niños podían sentir que importaban en el mundo, que, aun siendo pequeños, eran capaces de defender lo que pensaban y lo que amaban. No imaginó un acto más revolucionario.

He escuchado a un maestro joven decir que leyó este libro porque su padre lo hizo antes que él, se lo recomendó y que ambos lloraron por cómo los había conmovido. Vi maestras y maestros de arte compartiendo sus saberes con alegría a partir del diálogo que suscitó hablar del libro. Vi cómo se iluminaba, maravillado, el rostro de una señora mayor cuando se enteraba de que, según los anarquistas, los niños tienen “derecho a saber que han nacido del cuerpo de su madre, a mirar la cuestión sexual como cosa digna de respeto y a que se le inicie, prudente y progresivamente, en el conocimiento de las leyes del origen de la vida sin misterio ni vergüenza” (40). Vi cómo jóvenes alumnas hablaban del libro con cariño y entusiasmo porque despertaba en ellas lo que querían recibir de sus maestros y lo que querían dar a sus propios estudiantes. Y también vi cómo Simón Rodríguez entraba intempestivamente en una pequeña Biblioteca Comunitaria de Tlatelolco para reclamar por qué no había sido incluido en la antología y que —cada vez que él buscaba quien le diera la razón— era ovacionado por niñas de 3 o 4 años que jugaban ajedrez a

su manera, entrando y saliendo del tablero, con un leoncito de trapo. Con toda honestidad, no todos los días puede un libro arrogarse semejantes credenciales (¡y pensar que son apenas un vistazo de todo lo que ya ha hecho!), pero, sobre todo, no todos los días un libro es compartido con tanta responsabilidad por quienes lo consideran valioso.

Desde que se publicó, *La escuela como espacio de utopía* no ha parado de circular —ora de formas más directas, ora más indirectas—, pero siempre lo he visto acompañado de palabras llenas de esperanza; ha pasado de lector a lector cargado de generosidad y del pensamiento de lo que el otro puede necesitar. Algunos dirán: “Pues así es como se comparte cualquier lectura”, y tendrán toda la razón; no obstante, algunas obras adquieren una carga política especial en el momento mismo en que

el gesto de compartir y transmitir se hace desde un lugar amoroso, al ras de la tierra.

### *Áurea Xaydé Esquivel Flores*

Maestra en Letras Modernas por la Universidad Iberoamericana, especialista en narrativa gráfica. Ha coorganizado las primeras Jornadas LIJeras de la FFyL “José Martí” y es miembro tanto de la Red Internacional de Investigación Universitaria en Literatura Infantil y Juvenil (LIJ) de la UIA, como de la Red Iberoamericana de Investigadores en Anime y Manga. Trabajó en el Instituto de Investigaciones Filológicas en el proyecto editorial Xoc Na de libros para niños y jóvenes y formó parte del equipo “Espacio LIJ” de la Biblioteca Vasconcelos. Actualmente es coordinadora de la Biblioteca “Alaíde Foppa” de la Unidad de Vinculación Artística del Centro Cultural Universitario Tlatelolco (UNAM).





Silvana Rabinovich (coord.). *De nomadismos y hospitalidades. Comcaac y saharauis*. México, UNAM/INAH, 2019.

Gloria Falcón Martínez

Instituto Nacional de Antropología e Historia  
museoculturasgloria@gmail.com

Huellas ligeras y constantes, hospitalidad, memoria, resistencia... son parte de una constelación de palabras que guiaron a los visitantes en la exhibición museográfica *De nomadismos y hospitalidades. Comcaac y Sharauis*, alojada en el Museo Nacional de las Culturas del Instituto Nacional de Antropología e Historia por varios meses. El catálogo reúne textos y fotografías que fueron parte de la narrativa de esta exposición que permitió tender puentes para empatizar con dos culturas geográficamente distantes, pero sorprendentemente próximas en posturas vitales.

Los comcaac —seris— y los saharauis son culturas del desierto de Sonora y del desierto del Sahara, respectivamente, cuya raíz nómada genera incomprensión entre aquellas otras sociedades sedentarias que consideran que su forma de vida y valores son los únicos legítimos.

A lo largo de los siglos XIX y XX, gran parte de las escuelas antropo-

lógicas describieron a estos grupos como primitivos, atrasados, ignorantes, poco evolucionados o simples. En consonancia con ello, la representación de esas culturas denominadas “no civilizadas” ha sido poco respetuosa en los museos. La narrativa curatorial en los museos etnográficos tiende a presentar a las culturas como curiosidad folclórica, acentuando su exotismo, su espiritualidad y todo aquello que los hace ser tan diferentes —como aseguran algunos— de la cultura dominante, a la cual pertenecen el curador y los visitantes.

No han sido pocas las exposiciones en que, utilizando una retórica didáctica, se describe y explica a los integrantes de las culturas diferentes como si fuesen especímenes, como objetos de estudio y no de interlocución. Un gran acierto en *De nomadismos y hospitalidades* está en el uso de un lenguaje, tanto gráfico como textual, cercano y considerado hacia los

visitantes-lectores no especializados. A su vez, traduce ambas culturas conservando la manera en que quisieron ser nombrados, como grupo o con su nombre propio. También respeta cómo quisieron ser retratados. Así, desde la portada se pueden apreciar dos retratos, uno de doña Ramona Barnett y el otro de Brahim Bahia Ahmeden. La presentación de una imagen al lado de la otra sugiere que las miradas se encuentran, parecen reconocerse, y nos anticipan que la antología de textos e imágenes que tenemos en las manos nos hablarán no solo de ellos, sino de nosotros si estamos verdaderamente dispuestos a mirar.

Tanto los textos como la fotografía son el resultado de años de trabajo de gabinete y en campo del proyecto PAPIIT “Heteronomía de la justicia, nomadismo y hospitalidad en el lenguaje”, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Investigación que ha llevado a un equipo interdisciplinario a aprender a mirar a partir de poemas —uno fundamental, *El discurso del “Indio”*, de Mahmud Darwich—, de conversaciones cara a cara en las comunidades comcaac y saharauis y de la experimentación en carne propia de las hospitalidades, entre otras experiencias. Silvana Rabinovich, quien encabeza el proyecto, nos invita a formar parte de este juego de miradas.

Es un catálogo profusamente ilustrado, con más de 60 fotografías a color. Las imágenes, capturadas por varios fotógrafos, muestran la relación de las personas con objetos cotidianos y cómo estos están cargados de un significado social que expresa los valores, aspiraciones y prioridades de la cultura. Una fotografía muestra a una joven comcaac cargando a un bebé de meses, está en una cuna portátil hecha de pieles, madera y tela; una especie de cesta invertida protege del sol la cabeza del niño. La joven está a merced de los duros rayos solares, pero su preciosa carga está a salvo, y cuando lo considere seguro la podrá colocar en el piso. A la derecha, a manera de diálogo, otra fotografía nos muestra a un hombre saharauí sentado sirviendo el té. En primer plano, cinco vasos de vidrio; en segundo plano, el hombre sentado sobre la tierra, con las piernas cruzadas, vierte el té desde una altura de medio metro para que produzca espuma. Los objetos en cada caso: una cuna portátil y una tetera y vasos, no son particularmente hermosos o llamativos, no cuentan con decoraciones memorables. No son el tipo de objetos que comúnmente vemos en un museo. ¿Qué tienen en común? ¿Qué nos dicen de ambas culturas? Son objetos que pueden ser acarreados fácilmente, que están pensados para relacionarse con otras personas.

La joven comcaac considera importante transportar a su bebé, que la acompañe, que otras personas lo puedan ver y que puedan acercarse a él. Sería mucho más cómodo dejarlo en una sombra, no cargar, pero ella lo lleva consigo para hablarle, para que otros lo toquen, le hablen, para que sienta la brisa, escuche los sonidos, aprenda a percibir y luego a leer lo que le dice el entorno, para que aprenda de las reciprocidades. Si lo miramos así, la cuna portátil es una herramienta social, es un instrumento valioso porque ayuda a tejer el entramado social, a construir las relaciones.

En la otra fotografía, un juego de vasos y una tetera, que, vistos aisladamente, no muestran la importancia y hondo significado hospitalario que tiene el consumo de té. La imagen con varios vasos nos hace inferir que beber té es algo social, no solitario, que es bebida que se sirve como un don. La forma en que el hombre vierte el té denota cuidado —o al menos habilidad para servirlo desde esa altura—, su mirada está atenta, presente, concentrada, lo que está haciendo es importante. Ese cuidado, esa atención, ese estar presente es parte de lo que regala a aquellos con quienes comparte el té.

Más adelante, en uno de los últimos textos del catálogo, se explica: “Por lo general, el té no es conside-

rado en el Sahara como una simple bebida convencional, sino que constituye una prueba de generosidad saharahui, y una muestra de cordialidad y hospitalidad, puesto que para los saharauis agasajar al invitado implica ofrecerle más té que comida” (Rabinovich 2019: 39).

El catálogo está dividido en cuatro apartados, o colecciones de textos, antecedidos por la cédula de presentación de la exposición, cuyo encabezado es la palabra *bienvenidos*, en español, hassanía y seri. El primero: *Nomadismo*, tiene como epígrafe las palabras de Théodore Monod, tomadas de su libro *Peregrino en el desierto*: “Substraer, substraerse; tomar lo esencial no solo de los objetos sino también de los pensamientos; ese alivio es ya una filosofía”. Es más largo, pero considero que estas pocas palabras ilustran dos características del catálogo: la concurrencia de varias voces —testimonios, poetas filósofos, viajeros o antropólogos— y el cuidado en la selección de prosa tersa y rotunda que orienta al lector para poner atención a los valores de las culturas nómadas al inicio de cada capítulo.

En *Naturaleza y cultura* nos invitan a reconocer otras formas de ver y relacionarnos con las estrellas, el mar, las nubes, las rocas, arbustos y otros seres. Los comcaac y los saharauis no consideran que deben lu-

char con la naturaleza; la reciprocidad guía las formas de relación con el desierto. Un desierto que ellos saben plétórico de vida y espíritu.

*Justicia del Otro y Hospitalidades y resistencias* son los dos capítulos finales que nos muestran la injusticia, el despojo del territorio, las estrategias de resistencia. También entran en escena los niños, sus juegos, objetos elaborados por ellos que muestran su identidad.

*De nomadismo y hospitalidades* no es un catálogo de exposición ortodoxo, ya que usualmente estos contienen ensayos relativamente eruditos, acompañados de fotografías que privilegian una estética del objeto sin conexión con la vida de las personas. Por eso mismo, este catálogo representa un buen ejemplo de divulgación de la investigación, que en manos de maestros y alumnos de educación básica puede ser una herramienta útil para enseñar que hay muchas formas de ser humano y que los caminos también pueden estar trazados en las estrellas. Constituye además una aportación valiosa a la

curaduría de temas etnográficos, ya que muestra cómo es posible construir, a partir del diálogo, formas respetuosas de representación de culturas en apariencia ajenas y distantes.

### **Gloria Falcón Martínez**

Es licenciada en Antropología Física y maestra en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Imparte la materia de Museología y Museografía en la licenciatura en arqueología de la ENAH. Trabajó varios años en el Museo Nacional de las Culturas como curadora, subdirectora técnica y subdirectora de catalogación y documentación. Encabezó al equipo que diseñó el Museo del Estanquillo / Colecciones Carlos Monsiváis, museo en el que se desempeñó como directora de exposiciones y colecciones. Ha participado en más de 30 exposiciones museográficas. Actualmente es coordinadora académica del Seminario de Curaduría de Colecciones Etnográficas y editora de la revista *Gaceta de Museos*, del Instituto Nacional de Antropología e Historia.



2



Grecia sin parar,

ocultaba<sup>m</sup> voz

## Pequeñas rebeldías – Ciclo de cine iraní Cineclub Rebelar

### Small Rebellions – Iranian Film Season Cine Club Rebelar

Ameyalli Negrete Gutiérrez  
ameyallio405@gmail.com

Antes de comentar el ciclo de cine, quisiera dar crédito a las mujeres detrás de Rebelar Cineclub, cuya curaduría dio como resultado un ciclo muy interesante que se posiciona políticamente contra la opresión ejercida por el régimen iraní. El Gimnasio de Arte y Cultura, donde tuvo lugar este ciclo, ubicado en el antiguo edificio del Partido Popular Socialista, es el espacio ideal para albergar las propuestas de Rebelar.

El hilo temático del ciclo fue definitivamente la condición de las mujeres en Irán: su sufrimiento, su alegría, sus (a veces modestos, siempre importantes) espacios de resistencia. No se puede negar que el cine funge como una ventana a realidades ajenas, más aún si trata temas que tienen una relación directa con las condiciones materiales de una cultura; por esto las películas proyectadas en el ciclo sirven muy bien para correr el velo de

lo que significa existir en una cultura no occidental.

La historia de Irán se hace presente como un susurro del pasado reciente, una herida que se refleja en la condición de los ricos personajes femeninos exhibidos en *Fuera de Juego* (2006), *La manzana* (1998) y *10* (2002). Es al observar a estas mujeres y niñas de la ficción que se obtiene cierta noción de cercanía: a pesar de vivir al otro lado del mundo, en un país con una historia muy diferente, todas pasan por dificultades desesperanzadoramente familiares.

Las cuitas de la vida fuera de la pantalla que enfrentó la directora Samira Majmalbaf se pueden resumir a la siguiente cita: “Dirigir cine siendo mujer es casi una proeza, pero hacerlo, además, siendo iraní es todo un desafío”. *La manzana* (1998), su ópera prima, fue la única película del ciclo dirigida por una mujer; la

producción es modesta: está filmada en película sobrante de un filme que acababa de dirigir su padre, Mohsen Majmalbaf. *La manzana* trata de un caso muy sonado a finales de los años noventa en Terán: unas niñas de madre ciega y padre indigente vivían encerradas y nunca aprendieron a hablar del todo. Con una técnica controversial e innovadora en su tiempo, que implica involucrar a las personas que vivieron los sucesos retratados en la película para que actúen en ella representándose a sí mismos. El resultado puede ser confuso si se ignoran estas condiciones de producción; estremece pensar en lo real de una historia así. La brutalidad patriarcal de una realidad aplastante.

En cuanto a técnicas innovadoras, *10* (2002), de Abbas Kiarostami, está filmada completamente dentro del auto de la protagonista, una solución a caballo entre lo artístico y lo político, pues filmar en Irán presenta un desafío enorme. Los comités de censura no dejaron que la película se exhibiera en el país y tuvo que esperar a Cannes para ver la luz. La censura tiene mucho que ver con la manera tan honesta en que la película retrata temas tabúes como la prostitución y el divorcio. De nuevo se puede marcar un acercamiento entre algo que nos parecería tan lejano y las pro-

pias realidades estrechas. El hijo de la protagonista tiene peleas largas en que le recrimina el haberse divorciado de su padre —lo anterior no resulta extraño; encontramos elementos muy parecidos en la popular *Roma* (2018), de Alfonso Cuarón—. La película es un viaje literal y metafórico por la condición femenina.

*Fuera de Juego* (2006), de Jafar Panahi, es quizá la más optimista de las tres, regresa al tema de la niñez femenina. A pesar de que el eje de la trama es la exclusión de las niñas en un pasatiempo tan identitario como el fútbol, la candidez de los personajes desdramatiza de manera maravillosa algo que podría verse desde el sufrimiento. Toda la película sucede dentro de un estadio de fútbol, espacio restringido al ámbito masculino, donde las niñas terminan siendo apresadas por su desobediencia; es también una película donde observamos a mujeres rebelarse de forma activa contra las reglas. A pesar de que torturar con jugarretas al guardia de seguridad que las vigila no es una revolución, esa pequeña semilla de insumisión concuerda con el espíritu del resto de las películas. A veces contar una historia es una pequeña rebeldía.

**FB: Rebelar Cineclub y Gimnasio de Arte y Cultura**



***Ameyalli Negrete Gutiérrez***

Hispanista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Tiene inten-

ciones latinoamericanistas, es cinéfila amateur y está interesada en las expresiones culturales de la disidencia.



# **Nasrin Sotoudeh, un proceso arbitrario. Videoconferencia *Las mujeres activistas iraníes y la justicia***

## **Nasrin Sotoudeh, an Arbitrary Process. Videoconference: Iranian Women Activists and Justice**

Susana Silva

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales  
Universidad Nacional Autónoma de México  
susana.silva@politicas.unam.mx

Son las dos de la mañana en la ciudad de Teherán del 26 de abril de 2019; en la Ciudad de México son las cuatro de la tarde del 25 de abril. Estamos en La Teatrería, el recinto está completo, las personas que allí se encuentran comparten un interés común: la preocupación por la violación de los derechos humanos que aqueja a la población civil de Irán.

Kaveh Parmas (actor de teatro) toma la batuta, comienza por proyectar un fragmento del largometraje *Taxi*, de Jafar Panahi un hombre que ha sido privado de sus derechos, pero no por eso limitado de su actividad firme en comunicar el eco y las heridas que han estado presentes durante 40 años ante una revolución

de carácter ideológico. La escena es especial; una mujer con un ramo de rosas rojas mira a la cámara para decirnos que la gente del cine es la gente en la que más se puede confiar, para después revelar:

Sabes, Jafar, a veces lo hacen a propósito. Sabemos que estamos siendo observados. Sus tácticas son evidentes: primero construyen un caso político... luego añaden un escándalo sexual. Ellos hacen de tu vida un infierno. Cuando finalmente te dejan en libertad, el mundo aquí se convierte en una prisión aún más grande; hacen de tus amigos tus peores enemigos. Queda huir del país o empezar a rezar para volver a la cárcel.

Cinco mujeres, cinco actrices, pasan individualmente al escenario de la sala B de La Teatrería para leer unos cuantos poemas de algunos representantes de la literatura iraní: Fernanda Borches, Sophie Alexander, Gabriela de la Garza, Diana Bracho y Concepción Márquez dan voz a los pensamientos de Forugh Faroujzad, Ahmad Shamlú y Mehdi Akhavan-Sales, que aspiran a una libertad imposible de conseguir ante una ferviente represión, pero sin impedimento para soñar con su posible llegada.

Aquella mujer con el ramo de rosas es Nasrin Sotoudeh, abogada iraní defensora de las mujeres y los derechos humanos de su país. El pasado 12 de marzo fue condenada a prisión en Teherán; ha sido sentenciada a 38 años de prisión y 148 latigazos por oponerse al uso forzoso del velo o *hiyab*. Su marido, Reza Khandan, accedió a conceder una videoconferencia para el público de La Teatrería. La traducción quedó a cargo de Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh, investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Al entrar en contacto, Reza agradece la preocupación de los presentes y aprovecha la oportunidad para hablar de un asunto que incumbe a todo ser humano: la justicia. En sus

palabras, en Irán se ha hecho una violación constante de los derechos humanos de los ciudadanos, en especial los que corresponden a la mujer. La justicia judicial es una lucha incesante para las personas que cumplen con una labor activista porque no se respetan sus garantías judiciales: son torturados y perseguidos. El caso de Nasrin es uno más de los muchos que integran el sistema establecido hace 40 años como resultado de la revolución islámica. La presión internacional es clave para que la justicia pueda tener lugar en los espacios gubernamentales de todos los países del mundo.

La pequeña introducción de Reza dio pie a una serie de preguntas por parte del público. Diana Bracho inició preguntando si existe alguna posibilidad de revertir la sentencia a través del apoyo de organizaciones internacionales, como aquellos que provienen de Francia, Italia, España y Estados Unidos. Khandan dejó claro que la única manera de revertirla sería con acciones ilegales, ya que, en su momento, no se apeló el caso, como protesta hacia los injustos procesos en los tribunales de Irán.

El estado de salud de Nasrin goza de las mejores condiciones espiritualmente, pero no se puede decir lo mismo de su estado físico: la primera vez que fue detenida, en 2010, hizo una huelga de hambre de 49 días; en

el actual encarcelamiento ya ha realizado dos huelgas más, una de 30 y otra de 27 días. Tiene autorización para hablar por teléfono dos veces a la semana por uno o dos minutos y puede ser visitada solamente una vez a la semana. En ocasiones, se le ha prohibido la comunicación con su familia sin explicación alguna. Tiene negado el envío de escritos; esto no quiere decir que no puedan ser remitidos secretamente.

Reza comentó que en una de sus detenciones —en la que fue condenado a seis años de prisión por poseer en su hogar botones con la consigna “Yo estoy en contra del velo obligatorio”— pudo obtener información sobre el estado de su esposa, en ese periodo también encarcelada, por las visitas que sus hijos les hacían a ambos. Esta vez, Nasrin no está en la zona de alta seguridad —como fue durante ocho meses, en su primer arresto por el Ministerio de Inteligencia Iraní—. Ahora se encuentra en la prisión de Evín, compartiendo celda con otras 23 mujeres acusadas de espionaje, que en realidad están procesadas con expedientes falsos.

“La República Islámica es un gobierno basado en la ideología islámica. El velo es un lema que la autoridad ha tenido desde la revolución; es uno de los pilares de la ideología. Ellos creen que si este tipo de con-

signas cae, caerá todo el sistema”, comentó Reza. Por eso, negarse a usar el velo “lo consideran como una amenaza; resulta algo usado de forma subversiva. Al inicio de la revolución, los hombres tenían que portar un código de vestimenta; esto ha cambiado; ahora las únicas obligadas son las mujeres. El velo es una bandera islámica; por eso se tiene la presencia de la policía moral”, agregó.

Reza Khandan finalizó con un agradecimiento a todos los que integraron el evento y manifestó sus mejores deseos para que México también reciba justicia en los casos de feminicidio. El público de La Teatría concluyó con un fraternal aplauso para Nasrin y su marido, y dio muestras de un apoyo que termina por superar las barreras que existen entre un país y otro. ¿Qué es lo último que queda por hacer para mostrar ese apoyo a Nasrin Sotoudeh? Unirse a las campañas de artistas y abogados que están circulando en internet. Desde México, mandar cartas o peticiones a la embajada de Irán.

### *Susana Silva*

Estudiante de la carrera de Ciencias de la Comunicación en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Redactora y colaboradora de la sección de cine de la revista digital *Pórtico MX*.



***Retornos del Discurso del “indio”.  
Para Mahmud Darwish***

***Returns of Discurso del “indio”.  
For Mahmoud Darwish***

Rita Guidarelli

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

ritaguidarelli@gmail.com

El 25 de febrero de este año, en el marco de la 40 FERIA Internacional del Libro del Palacio de Minería, se presentó el libro *Retornos del “Discurso del ‘indio’”. Para Mahmud Darwish*, obra colectiva realizada en el seno del proyecto PAPIIT IN 401215 “Heteronomías de la justicia: de exilios y utopías”; contiene el poema en su lengua originaria, el árabe, lo mismo que las traducciones a seis lenguas distintas de nuestro país.

El volumen abre con la versión en castellano, herencia de los colonizadores españoles, transmutada, a través de los versos del poeta palestino y el ejercicio colectivo de la traducción, en lengua puente. Le siguen las versiones en ‘enná o mazateco, *he hmen* o chinanteco, *ayuuujk* o mixe, *diidxazá* o zapoteco del Istmo y *maaya*

*t’aan* o maya yucateco. Cada una de ellas va acompañada de una reflexión sobre el trabajo de traducción, así como de un mapa que nos permite ubicar las lenguas y a los traductores en sus espacios de habla. Mientras que las primeras cuatro lenguas son oriundas de regiones diversas del estado de Oaxaca, la última es la lengua originaria con más hablantes en el estado de Yucatán.

De modo análogo al libro, el formato de la presentación fue poco usual. En lugar de uno o más comentarios individuales sobre la obra, tomó la forma de una conversación entre varios interlocutores. Participaron en la mesa cinco personas, que compartieron con el público diferentes momentos y experiencias relacionados con el poema y la edición del libro haciendo algunas preguntas.

Silvana Rabinovich, investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y responsable del proyecto, narró su cercanía con la obra de Mahmud Darwish y el encuentro afortunado que tuvo con el “Discurso del ‘indio’. El penúltimo ante el ‘hombre blanco’”. Percibiendo la potencia y la vigencia del poema, que, a sus ojos, debía ser *actuado* (en sentido benjaminiano), invitó a varios estudiantes y colegas, entre ellos a Shadi Rohana, de origen palestino y cuya lengua materna es el árabe, a emprender un ejercicio inspirado en las experiencias de Carlos Lenkersdorf con el pueblo tojolabal: la traducción colectiva, es más, comunitaria, de una obra poética.

Luz Tafoya, egresada del posgrado en letras de la UNAM e integrante indispensable del proyecto, relató su experiencia al interior de la comunidad traductora y los retos que se enfrentaron en el proceso. Así supimos de las discusiones incendiarias, aunque amistosas, que se dieron durante las sesiones de traducción con el fin de elegir las palabras precisas para cada verso. También habló un poco sobre su acercamiento a algunos traductores de lenguas originarias y sobre los pasos del proyecto editorial, como la realización de los mapas y la formación del poema en lenguas con ortografías tan diversas.

Rafael Mondragón, joven investigador del IIFL-UNAM, relató los esfuerzos para, con ayuda de amigos y colegas, poder entablar contacto con otros traductores. Asimismo, contó algunas de las experiencias que ellos le habían compartido, por ejemplo la traducción de algunos fragmentos con apoyo de la familia nuclear o la comunidad entera. Narró también su vivencia en aquel seminario de investigación, espacio propicio para emprender lo que llamó *amistades académicas* profundas y enriquecedoras.

Shekoufeh Mohammadi, investigadora del mismo instituto e integrante de proyectos posteriores, también dirigidos por Silvana Rabinovich y derivados de aquel, compartió su experiencia como traductora del poema al farsi o persa. Nacida en Irán, su relación con el árabe está pintada de claroscuros. Pero las palabras de Darwish, leídas en voz alta, en compañía de amigos y familiares hablantes de farsi y con historias similares marcadas por el exilio, posibilitaron una relación distinta con aquella lengua, idioma de los conquistadores árabes en Medio Oriente. Espléndida lectora en voz alta, Mohammadi asombró al público con un fragmento del poema en farsi, que sirvió para ahondar la curiosidad de los escuchas en torno a la obra.



Por último, quien escribe estas palabras, estudiante del posgrado de filosofía de la UNAM e integrante del seminario de investigación y sus proyectos, fungió como moderador hilando la conversación mediante preguntas, y permitiendo a cada uno de los participantes relatar elementos significativos de su experiencia.

Durante la presentación, el "Discurso del 'indio'" y sus retornos mostraron su actualidad y su urgencia en este mundo envuelto en el despojo territorial y en la destrucción de espacios naturales y pueblos antiguos. Pues, lejos de ser un libro cuyas pastas funcionan como fronteras, se trata de un proyecto en continua

construcción, que seguirá andando mientras el poema de Darwish se siga traduciendo, en México y en otros países, para ser leído, acaso algún día, al unísono en todas las lenguas del mundo.

### ***Rita Guidarelli***

Licenciada en etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra y candidata a doctora en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del proyecto PAPIIT IN 40119 "Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas", dirigido por la doctora Silvana Rabinovich.



## Normas editoriales de *Interpretatio*

*Interpretatio* es una publicación semestral del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. La revista recibe colaboraciones inéditas, originales y que no hayan sido presentadas para su publicación en otra revista. Los textos deberán entregarse preferentemente en español, y en menor medida en inglés o francés.

*Interpretatio* publica *artículos* y *notas* de investigación referentes a la hermenéutica teórica y aplicada en los campos de la filología, la filosofía, la literatura, la historia, la religión, la antropología, la política, el arte, el derecho, la educación, la lingüística y el análisis del discurso. También publica *documentos*, *reseñas* y *noticias* relativas a dichos campos de estudio.

### Secciones de la revista

La revista incorpora a su contenido un *DOSSIER* en el que se agrupan *artículos* y *notas* que tienen en común un tema o problemática. Esta sección estará coordinada por un editor invitado.

**ARTÍCULOS Y NOTAS.** Son trabajos de investigación hermenéutica con una tesis original o un examen profundo de algún aspecto teórico o de aplicación de esta disciplina.

**ARTÍCULOS.** Son reflexiones amplias, sistemáticas y exhaustivas. Su extensión es de 15 a 25 cuartillas.

**NOTAS:** se caracterizan por ser breves y enfocarse en un asunto específico. Su extensión es de siete a 12 cuartillas.

**DOCUMENTOS.** Son ediciones de obras o fragmentos de obras cuyo contenido ofrece un punto de partida pertinente y relevante para la reflexión metodológica de las humanidades contemporáneas. Los documentos propuestos deben ser inéditos o de difícil acceso y tener una extensión máxima de 15 cuartillas. Además, deberán incluir una nota filológica preliminar de entre cinco y ocho cuartillas. Se valorarán especialmente las ediciones críticas.

**RESEÑAS.** Son presentaciones críticas de una obra particular en las que se expone su relevancia para la investigación del tema tratado. Las obras reseñadas deben ser de edición reciente. La extensión de cada reseña es de tres a cinco cuartillas.

**NOTICIAS.** Son crónicas breves sobre eventos académicos relevantes para el estudio de las humanidades (congresos, coloquios, conferencias, cursos, talleres, etcétera). Su extensión deberá limitarse a dos cuartillas.

### *Datos del autor*

Al momento de enviar su contribución, el autor debe incluir los siguientes datos para fines editoriales:

Adscripción institucional

Dirección postal

Teléfono

Correo electrónico

Síntesis curricular en que se mencione el más alto grado académico obtenido y la institución donde se obtuvo, además de las principales publicaciones del autor (extensión máxima: 100 palabras).

### Lineamientos editoriales

Los trabajos deberán presentarse en formato **.doc** o **.docx**, en un documento tamaño carta con márgenes de 3 cm, a doble espacio, con fuente Times New Roman, a 12 puntos para el texto y 10 puntos para las notas al pie de página.

Cada contribución deberá acompañarse de un resumen en español de no más de 150 palabras y su traducción al inglés, además de cinco palabras clave en ambos idiomas.

Todo el material gráfico de las contribuciones deberá enviarse junto con el texto (documentos originales, gráficas, imágenes, figuras, láminas, etc.). Cada archivo deberá enviarse de forma independiente en formato **.tiff** o **.jpg** con una resolución mínima de 300 dpi. Las imágenes deberán estar numeradas y sus números deberán coincidir con la numeración de los pies de grabado insertos en el texto principal. Cada pie de grabado deberá incluir un título para cada imagen y señalar la fuente y el crédito correspondientes.

Las referencias bibliográficas deberán realizarse dentro del texto principal entre paréntesis indicando el apellido del autor citado, seguido del año de edición, el signo de dos puntos y las páginas referidas. Ejemplo: (León-Portilla 1996: 87).

Todas las citas textuales menores a cinco líneas irán insertadas en el texto principal entre comillas dobles, mientras que las mayores aparecerán en otro párrafo con mayor sangría, en espacio sencillo y sin comillas. Si la cita aparece en un idioma diferente al del texto principal, la traducción del texto citado se presentará al pie de página indicando quién es el autor de dicha traducción.

La bibliografía deberá estar organizada por orden alfabético según el apellido paterno del autor. En caso de más de una entrada del mismo autor, estas seguirán un orden cronológico. En caso de que haya dos o más entradas con el mismo autor y la misma fecha, se ordenarán por orden alfabético según la primera letra del título; después del año de cada uno de estos textos se incluirá una letra del abecedario (2005a, 2005b, etc.). Sólo se incluirán en la bibliografía las obras citadas en el texto.

La bibliografía se incluirá al final del texto con sangría francesa de acuerdo con los siguientes criterios:

#### *Libro*

APELLIDO O APELLIDOS, Nombre (año de edición). *Título del libro*. Lugar de edición (ciudad), Editorial.

#### Ejemplo:

LEÓN-PORTILLA, Miguel (1996). *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.

Ejemplo con más de un autor:

HOUSEMAN, Michael, y Carlo SEVERI (2009). *Naven ou le donner à voir*. Paris, CNR Éditions/Éditions de la Maison des Sciences del'Homme.

*Capítulo de libro*

APELLIDO O APELLIDOS, Nombre (año de edición). “Título del capítulo”, en Nombre y apellido del responsable del libro (función), *Título del libro*. Lugar de edición, Editorial: páginas en que aparece el capítulo.

Ejemplo:

ÁLVAREZ COLÍN, Luis (2015). “La ontología de Paul Ricoeur. Aproximaciones poético-hermenéuticas”, en Gabriela Hernández García y Jaime Ruiz Noé (ed.), *Ser, entre la identidad y la diferencia: perspectivas desde la hermenéutica analógica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 85-116.

Ejemplo con más de un autor:

GOODWIN, Charles, y Marjorie Harness GOODWIN (1992). “Assessments and the construction of context”, en Alessandro Duranti y Charles Goodwin (ed.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*. Cambridge, Cambridge University Press: 147-189.

*Artículo en revista*

APELLIDO O APELLIDOS, Nombre (año de edición). “Título del artículo”, *Nombre de la revista*, año o volumen, número, temporada: páginas en que aparece el artículo.

Ejemplo:

QUIJANO VELASCO, Mónica (2015). “José María Vigil y la recuperación del pasado colonial en la primera historia de la literatura mexicana”, *Literatura Mexicana*, vol. XXVI, núm. 1: 65-82.

Ejemplo con más de un autor:

SIMA LOZANO, Eyder Gabriel, Moisés Damián PERALES ESCUDERO y Pedro Antonio BE RAMÍREZ (2014). “Actitudes de yucatecos bilingües de maya y español hacia la lengua maya y sus hablantes en Mérida, Yucatán”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XLIII, primavera-verano: 157-179.

*Artículos en publicación periódica*

APELLIDO O APELLIDOS, Nombre (año de edición). “Título del artículo”, *Nombre de la publicación periódica*, fecha detallada de la publicación: páginas en que aparece el artículo.

Ejemplo:

BARTRA, Armando (2009). “La Gran crisis. V y última”, *La Jornada*, 18 de abril: 30.

### *Artículos en página web*

APELLIDO o APELLIDOS, Nombre (año en que el texto fue subido a internet o fue consultado por última vez). “Nombre de la página”, <dirección web completa>, fecha detallada de última consulta, con año.

### Ejemplo:

BARTRA, Roger (2014). “Una existencia doliente”, <<http://www.letraslibres.com/revista/columnas/una-existenciadoliente>>, consultado por última vez el 22 de septiembre de 2015.

NOTA: Las contribuciones que no se atengan a los lineamientos aquí expuestos serán devueltas a sus autores, quienes podrán reenviarlas de nuevo a la revista una vez hechas las modificaciones correspondientes para ajustar sus textos a estas normas editoriales.

### *Arbitraje*

Los textos propuestos a *Interpretatio. Revista de Hermenéutica* serán sometidos a un proceso de revisión y selección por parte del comité editorial. Este último revisa la adecuación de los textos a los lineamientos editoriales y su pertenencia a los campos del conocimiento que son de interés para la revista.

Los textos admitidos se someten a un proceso de dictaminación de acuerdo con la modalidad “doble ciego”, en la que los autores y dictaminadores permanecen anónimos a lo largo de todo el proceso. Para cada texto se solicitarán dos dictámenes, uno realizado por un investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México y otro por uno externo a la institución. En caso de que exista una discrepancia mayor sobre la recomendación de publicar el texto, el comité editorial pedirá un tercer dictamen.

En un plazo no mayor a tres meses luego de la fecha de recepción de su trabajo, el autor recibirá una carta formal con la notificación de los resultados de la evaluación y copias de los dictámenes correspondientes.

Los resultados de un dictamen pueden ser los siguientes:

*Publicable sin modificaciones*: el texto será inmediatamente incorporado al proceso editorial de la revista.

*Publicable con modificaciones*: el texto será reenviado a su autor para que incorpore las adecuaciones señaladas en el dictamen. Una vez recibida la notificación de dictamen condicionado, el autor tendrá un plazo máximo de 15 días para entregar la versión final de su texto. La nueva versión deberá incluir las adecuaciones señaladas en el dictamen. Recibida la versión corregida del texto, no se aceptará ninguna otra modificación.

*No publicable*: el texto será reenviado a su autor con la respuesta negativa de su aceptación. Esta decisión es irrevocable.

### *Cesión de derechos*

El contenido de los trabajos publicados por *Interpretatio* es responsabilidad exclusiva de los autores.

El autor firmará una declaración autorizando la publicación de su contribución en los distintos soportes utilizados por la revista y cederá los derechos patrimoniales sobre su obra en forma total y exclusiva a la Universidad Nacional Autónoma de México, conforme lo establecido en el artículo 84 de la Ley Federal del Derecho de Autor, en el entendido de que serán respetados sus derechos de autor sobre la obra y se le otorgará el crédito correspondiente.

*Interpretatio* permite la reproducción parcial o total de los textos publicados, siempre y cuando sea sin fines de lucro, se mencione al autor y se haga explícito que dicho artículo fue originalmente publicado por la revista.

Una vez publicado el texto, la revista entregará al autor dos ejemplares del número de la revista en la que aparece su contribución.

#### *Envío de colaboraciones*

Todas las propuestas de contribución deberán ser enviadas a través del Open Journal System (OJS) de la revista en la siguiente URL: <<https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/user/register>>. Se puede enviar además una copia a la dirección electrónica de la revista: [interpretatio@unam.mx](mailto:interpretatio@unam.mx)

## ***Interpretatio* Editorial Guidelines**

*Interpretatio* is a semestral peer-reviewed journal of the Seminario de Hermenéutica of the Instituto de Investigaciones Filológicas of the Universidad Nacional Autónoma de México. The journal receives unpublished and original contributions which have not been approved for another publication. The journal receives papers submitted in Spanish and, in lesser extent, in English or French.

*Interpretatio* publishes *Articles* and *Notes* of theoretical and applied research on Hermeneutics in the fields of Philology, Philosophy, Literature, History, Religion, Anthropology, Politics, Art, Law, Education, Linguistics and Discourse Analysis. It also publishes *Documents*, *Reviews* and *Reports* regarding those topics.

### *Journal Sections*

The journal adds to its content a *dossier* that gathers *Articles* and *Notes* with a common subject or problematic. This section will be coordinated by a guest editor.

**ARTICLES AND NOTES:** It refers to research in Hermeneutics with an original proposition or a deep examination of either an applied or a theoretical aspect of this discipline.

**ARTICLES:** Papers that bring out a systematic and thorough reflection. Their average length varies from 15 to 25 pages.

**NOTES:** Papers that are mostly brief and focused on a specific topic. Their average length is from seven to 12 pages.

**DOCUMENTS:** It refers to editions of works or editions of fragments of works whose content provides a relevant and pertinent standpoint for methodologic reflection in contemporary Humanities. The proposed works must be unpublished or hard to find, they will have a maximum length of 15 pages. Additionally they must include a preliminary philological note with a length from five to eight pages. Critical editions will be specially appreciated.

**REVIEWS:** It refers to a critical overview of a certain work which stress out the relevance of the research on the concerning subject. The reviewed works must have been recently published. The length of each review is three to five pages.

**REPORTS:** It refers to short chronicles on academic events which are relevant for the study of Humanities (congresses, *colloquia*, lectures, keynote speeches, courses, workshops and so on). The length must not exceed two pages.

### *Contributor's personal information*

On submitting their contribution, the author must provide the following information for publishing purposes:

Institutional affiliation

Address

Phone number

E-mail



CV summary including their highest scholar degree and the granting institution. The summary must also show the main publications of the author (maximum length: 100 words).

### *Author guidelines*

Submissions must be sent as **doc.** or **docx.** formats. The page layout must be letter size with margins of three centimeters, double-spaced, typeface Times New Roman, 12 points font for the body text and 10 points font for footnotes.

Each contribution must be submitted along with an abstract in Spanish/English and its corresponding translation not exceeding 150 words, besides five keywords in both languages.

All the supplementary graphic material must be submitted along with the contribution (original documents, graphics, tables, images, figures and so on). Supplementary files must be sent as **.tiff** or **.jpg** formats with a resolution no less than 300 dpi. Images must be numbered according to the numbering of the caption inserted in the body text. Each caption must include a heading for every image with the corresponding credits.

Cited references in the text must be made in parenthesis by providing author's surname (or author's surnames) followed by year of publication, colon and the corresponding pages, as in (León-Portilla 1996: 87).

All the quotes shorter than five lines must be inserted in the body text using quotation marks, whereas the quotes exceeding five lines will appear indented on a different paragraph, single-spaced, without quotation marks. If the quote is in a language other than the language of contribution, translation must be made on footnote pointing out the responsible of the translation.

The list of bibliographic references must be arranged alphabetically according to author's surname (or surnames). In the case of more than one entry for the same author the references must be sorted by date. If there are two or more identical entries for both author and date, the references must be arranged alphabetically according to the first letter of the title; next to the year of publication an alphabet letter must be added (2005a, 2005b, and so on). Only the works quoted in the text will be included in the bibliography.

The bibliographic list must be presented at the end with French sangria according with the following guidelines:

#### *Book*

SURNAME OR SURNAMES, Name (year of publication). *Book title*. Place of publication, Publisher.

#### *Example:*

LEÓN-PORTILLA, Miguel (1996). *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.

Example with more than one author:

HOUSEMAN, Michael and Carlo SEVERI (2009). *Naven ou le donner à voir*. Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

*Book chapter*

SURNAME OR SURNAMES, Name (year of publication). "Chapter title", in Name and surname of the responsible of the book (role), *Book title*. Place of publication, Publisher: chapter pages.

Example:

Álvarez COLÍN, Luis (2015). "La ontología de Paul Ricoeur. Aproximaciones poéticohermenéuticas", en Gabriela Hernández García y Jaime Ruiz Noé (ed.), *Ser, entre la identidad y la diferencia: perspectivas desde la hermenéutica analógica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 85-116.

Example with more than one author:

GOODWIN, Charles, and Marjorie Harness GOODWIN (1992). "Assessments and the construction of context", in Alessandro Duranti and Charles Goodwin (ed.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*. Cambridge, Cambridge University Press: 147-189.

*Journal article*

SURNAME OR SURNAMES, Name (year of publication). "Article title", *Journal Title*, year or volume, issue, season: article pages.

Example:

QUIJANO VELASCO, Mónica (2015). "José María Vigil y la recuperación del pasado colonial en la primera historia de la literatura mexicana", *Literatura Mexicana*, vol. XXVI, num. 1: 65-82.

Example with more than one author:

SIMA LOZANO, Eyder Gabriel, Moisés Damián PERALES ESCUDERO y Pedro Antonio BE RAMÍREZ (2014). "Actitudes de yucatecos bilingües de maya y español hacia la lengua maya y sus hablantes en Mérida, Yucatán", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XLIII, Spring-Fall: 157-179.

*Article in periodical publication*

SURNAME OR SURNAMES, Name (year of publication). "Article title", *Periodical Title*, specific publication date: article pages.

Example:

BARTRA, Armando (2009). "La *Gran crisis*. V y última", *La Jornada*, 18 de abril: 30.

*Website article*

SURNAME OR SURNAMES, Name (year when the text was uploaded or last time it was consulted). “Website name”, <web site URL>, specific date of last Internet query with year included.

## Example:

BARTRA, Roger (2014). “Una existencia doliente”, <<http://www.letraslibres.com/revista/columnas/una-existenciadoliente>>, last query on September 22nd 2015.

NOTE: The contributions that do not comply with the present guidelines will be sent back to the authors, who may submit them again once they meet the publishing requirements.

*Peer-review process*

Papers submitted to *Interpretatio* will be subject to an initial reviewing process by the editorial board, which will examine if the paper meets the author guidelines and if it is suitable to the topics promoted by the journal.

The papers deemed to qualify for consideration of publication will be subject to a double blind peer-review process. Both authors and reviewers will remain anonymous throughout the whole process. Each paper will be reviewed from an investigator from the Universidad Nacional Autónoma de México and an external reviewer. In the event of a major disagreement on the decision of publication, the editorial board will appoint a third recommendation.

Within no more than three months after the manuscript’s submission date, the author will receive a notifying letter with the results of the evaluation and copies of the recommendations.

The types of recommendation could be the following:

*Accepted submission:* the paper will be assigned immediately to the journal editorial process.

*Accepted with revisions:* the paper will be re-submitted to the author so they can decide if they will take over the recommendation notes. Upon receiving the notifying letter, the author will have a maximum of fifteen days for submitting the final version of the paper. This version has to include the necessary changes indicated in the recommendation. Once the final version is received no other changes will be accepted.

*Declined submission:* the text will be sent back to the author with a rejection letter. This decision is irrevocable.

*Copyright notice*

The content of the papers published by *Interpretatio* is the sole responsibility of the authors.

The author will sign a declaration authorizing the publication of their contribution in the different media used by the journal. By this agreement the author understands that the property rights upon their work will be transferred exclusively and completely to the Universidad Nacional Autónoma de México according to the Article 84

of the Mexican Ley Federal del Derecho de Autor (Copyright Federal Law) under the condition that all the author's rights will be fairly respected and they will receive the corresponding credits.

*Interpretatio* allows the partial or total reproduction of its contents as long as it is under non-profit conditions and an explicit mention to the author is made along with the mention of the paper's original publication.

Upon the paper publication, the journal will provide the author with two copies of the journal issue that hosts their contribution.

#### *Submission address*

All text must be submitted through *Interpretatio's* Open Journal System (OJS), after completing the registration process: <<https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/user/register>>. A copy of the contribution may also be sent to the journal e-mail address: [interpretatio@unam.mx](mailto:interpretatio@unam.mx)

*Interpretatio*

Revista de Hermenéutica, vol. 4, núm. 2, es editada por el Instituto de Investigaciones Filológicas, cuyo Departamento de Publicaciones coordina GUADALUPE MARTÍNEZ GIL.

Se terminó de imprimir en los talleres de Solar Servicios Editoriales, ubicados en Calle 2, núm. 21, colonia San Pedro de los Pinos, alcaldía Benito Juárez, C. P. 03800, Ciudad de México, el 22 de septiembre de 2019. Consta de un tiraje de 200 ejemplares impresos en papel Cultural de 90 gramos mediante el sistema de impresión digital.

La composición tipográfica fue realizada por ELIZABETH OLGUÍN MARTÍNEZ, en tipos Constantia de 10/14.3, 9/14.3 y 8/9.6 puntos.

