

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

SEMINARIO DE HERMENÉUTICA

Coordinador: Juan Nadal Palazón

PERSONAL ACADÉMICO ADSCRITO AL SEMINARIO DE HERMENÉUTICA

Mauricio Beuchot

Manuel Lavaniegos

Ricardo Martínez Lacy

Consuelo Méndez Tamargo

Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh

Rafael Mondragón

Juan Nadal Palazón

Silvana Rabinovich

Alberto Vital

Verónica Volkow

OBRA DE SAÚL RODRÍGUEZ MONTANTE MÉNDEZ QUE ILUSTRAS LAS SECCIONES

DOSSIER *Mausoleo agrario* (2011)

Óleo sobre tela, 130 x 150 cm

ARTÍCULOS *Madre indígena* (2014)

Acrílico sobre papel 24 x 18 cm

NOTAS *Hombre selknam* (2017)

Acrílico sobre papel 32 x 24 cm

DOCUMENTOS *Caídos* (2014)

Acrílico sobre papel 24 x 18 cm

DIVERSA *Marcos* (2013)

Acrílico sobre papel 22 x 28 cm

VARIA *Manantial transparente*

Encuadernación de Yaxkin

Melchy, con sellos de Ámbar Past

Papel reciclado

RESEÑAS *Vendedora* (2013)

Acrílico sobre papel 29 x 23 cm

NOTICIAS *La bestia* (2017)

Acrílico sobre papel 33 x 24.5 cm

IMAGEN DE PORTADA

Refugiados (1948)

Foto de dominio público

Archivo de la Embajada del Estado de Palestina en la República Argentina

Servicio social: Alejandra Retana Betancourt.

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



INTERPRETATIO
Revista de Hermenéutica

Publicación semestral
Seminario de Hermenéutica
Instituto de Investigaciones Filológicas

Volumen 2 / Número 2
septiembre 2017-febrero 2018



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

Interpretatio Revista de Hermenéutica
vol. 2, núm. 2 (septiembre 2017-febrero 2018)
Publicación semestral del Seminario de Hermenéutica
Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título:
04-2016-050311331400-102

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 Cúnolo
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 de Téramo, Italia

Blanca Solares
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Ambrosio Velasco
Universidad Nacional Autónoma de México, México

EDITORIA ASOCIADA: Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh
SECRETARIOS DE REDACCIÓN: Consuelo Méndez Tamargo y Jesús Martínez Malo
EDITORES TÉCNICOS: Consuelo Méndez Tamargo
LOGOTIPO: Elsa R. Brondo e Itzel Nájera L. / DISEÑO DE PORTADA: Elsa R. Brondo

Interpretatio Revista de Hermenéutica, vol. 2, núm. 2 (septiembre de 2017-febrero de 2018), es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México, a través del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, delegación 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. Editor responsable: José Rafael Mondragón Velázquez. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título Núm.: 04-2016-050311331400-102. ISSN: *en trámite*. Certificado de Licitud de Título y Contenido: *en trámite*, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Solar Servicios Editoriales, ubicados en Calle 2, núm. 21, Col. San Pedro de los Pinos, Del. Benito Juárez, C. P. 03800, Ciudad de México, el 30 de septiembre de 2017, con un tiraje de 200 ejemplares, tipo de impresión: digital con 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, Delegación Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

D. R. © 2017, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
Ciudad Universitaria, C. P. 04510, Ciudad de México
www.iifilologicas.unam.mx / Tel. 5622 7347, fax 5622 7349
ISSN: *en trámite*
Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Presentación del número / Presentation 9

**Dossier: Por los caminos del “indio”: traducción
y justicia / Dossier: On the Path of “el indio”:
Translation and Justice**

Presentación del dossier / Dossier Presentation

EDITORA: SILVANA RABINOVICH. 13

HUSNI ABDEL WAHED

La poesía: un puente entre Palestina y nuestra América

Poetry: A Bridge Between Palestine and Our America 15

Artículos / Articles

FRANCESCA GARGALLO CELENTANI

Mahmud Darwish en el espejo de las lenguas que resisten

Mahmud Darwish in the Mirror of Languages that Resist 19

RODRIGO KARMY BOLTON

Los palestinos de América: comentario al *Discurso del “Indio”*.

El penúltimo ante el “Hombre Blanco” de Mahmud Darwish

The American Palestinians: Comments on Mahmud Darwish’s

Discurso del “Indio”. El penúltimo ante el “Hombre Blanco” 37

Notas / Notes

YASNAYA ELENA AGUILAR

Poesía en lenguas negadas. Una nota sobre la traducción
al mixe de un poema de Mahmud Darwish

Poetry in Denied Languages. A Note on the Translation to Mixe

of a Poem by Mahmud Darwish 57

LAURA POMERANTZ

Rastro y rostros, política y estética en *El botón de nácar*
de Patricio Guzmán

Trace and Faces, Politics and Aesthetics in Patricio Guzmán's

El botón de nácar 65

Documentos / Documents

MAHMUD DARWISH

Discurso del "Indio". El penúltimo ante el "Hombre Blanco".

Introducción y traducción al farsi de Shekouféh Mohammadi
Shirmahaleh

Discurso del "Indio". El penúltimo ante el "Hombre Blanco".

Introduction and translation into Farsi by Shekoufeh

Mohammadi Shirmahaleh. 77

Diversa / Diverse

ALEXIS DANIEL ROSIM MILLÁN

La *Proximidad* como el "no-lugar" de la enunciación
y de la *praxis* política neo-zapatistas

Proximity as the "Non-place" of the Neo-zapatist Enunciation
and Political Praxis 91

SERGIO MÉNDEZ MOISSEN

Notas sobre Gustav Landauer: romántico revolucionario.

A propósito de *Escepticismo y mística*

Notes on Gustav Landauer: A Romantic Revolutionary. In Regard
to *Skepticism and Mysticism* 109

VERÓNICA VOLKOW

Primero sueño de sor Juana: una lectura anagógica

Sor Juana's *Primero Sueño*: An Anagogical Reading. 131

Varia / Various

PEDRO FAVARON

Poemas de *Manantial transparente*

Selección y nota preliminar de Rafael Mondragón

Poems from *Manantial transparente*

Selection and preliminary note from Rafael Mondragón 159

Reseñas / Reviews

Gustav Landauer (2015). *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner*. Trad. Héctor A. Piccolli, intro. Silvana Rabinovich. México, Herder

RICARDO PÉREZ MARTÍNEZ 175

José Guadalupe Gandarilla (coord.) (2016). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. México, Akal

YOLLOLXOCHITL MANCILLAS LÓPEZ 181

Monique Vercamer y Consuelo Méndez (comps.) (2016). *Miradas semióticas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras

JUAN NADAL PALAZÓN 185

Francisco González Castro, Leonora López y Brian Smith (2016). *Performance Art en Chile. Historia, procesos y discursos*. Prólogo de Lucy Quezada, liminar de Paulina Varas. Santiago de Chile, Ediciones Metales Pesados

RODRIGO GARCÍA BONILLAS 189

Ricardo Martínez Lacy (2016). *¿En busca del tiempo perdido? Ensayos sobre historia antigua*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas

SILVIA AQUINO 193

Primeros pasos de Communes RAFAEL MONDRAGÓN	197
--	-----

Noticias / News

JULIA CONSTANTINO Tres semanas de traducción en la Facultad de Filosofía y Letras Three weeks of translation in the Faculty of Philosophy and Letters.	205
---	-----

NÉSTOR E. RODRÍGUEZ Las <i>Obras completas</i> de Pedro Henríquez Ureña <i>The Complete Works</i> of Pedro Henríquez Ureña	207
--	-----

CÉSAR CARRILLO TRUEBA <i>Imágenes para ver-te. Una exhibición del racismo en México.</i> Exhibir el racismo en México. Notas acerca de una exposición Exposing Racism in Mexico. Notes on an Exhibition	209
--	-----

Síntesis Curriculares / CV Summaries	213
---	------------

Normas editoriales de <i>Interpretatio</i>.	219
--	------------

<i>Interpretatio</i> Editorial Guidelines.	227
---	------------

Presentación del número

Con este número *Interpretatio* cierra su segundo año de vida y presenta su segundo *dossier*. En él, la perspectiva heterónoma impulsada por Silvana Rabinovich ha dado pie a una aventura colectiva que pone en diálogo a lenguas en situación de resistencia en Medio Oriente y nuestra América. La aventura de una doble traducción (del árabe al castellano y el farsi, y del castellano a cinco lenguas originarias de México) de un poema de Mahmud Darwish se convierte, aquí, en posibilidad para la construcción de cercanía entre regiones que parecieran distintas pero que, en realidad, participan de una experiencia colonial similar, marcada por el despojo y el exilio domiciliario, también habitada por la promesa de la solidaridad y el cuidado colectivo de la vida. Los responsables de *Interpretatio* creemos que, a través de aventuras como ésta, la palabra “filología” recupera su sentido más noble.

Los textos del presente número aúnan perspectivas literarias, religiosas, políticas y filosóficas; a través de ellas exploran, en su mayoría, los variados sentidos de la resistencia. En la sección “Diversa”, Alexis Daniel Rossim Millam ofrece una reflexión heterónoma sobre la praxis y el discurso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La reciente publicación en español de *Escepticismo y mística*, de Gustav Landauer, ofrece la posibilidad de un análisis del pensamiento filosófico y político de este socialista profético, posibilidad que es aprovechada en un artículo de Sergio Méndez Moissen y una reseña de Ricardo Pérez Martínez. Para cerrar esta sección presentamos el artículo que Verónica Volkow dedica al *Sueño* de sor Juana, un poema donde se dan la mano mística, poesía y filosofía.

Con el apoyo del autor y el editor de *Manantial transparente*, último libro de Pedro Favaron, en la sección “Varia”, ofrecemos a los lectores de *Interpretatio* la oportunidad de acceder a la riqueza de un mundo editorial que vibra en los entresijos de nuestro mundo.

Las reseñas y noticias ofrecen algunos de los libros producidos por el Seminario de Hermenéutica, o que son afines a sus líneas de investigación. Además elaboran un recuento de algunas de las formas emergentes de trabajo intelectual que nos parecen pertinentes en el contexto de la discusión presentada en el presente número.

La obra gráfica de Saúl Rodríguez Montante Méndez embellece el presente número y acompaña cada uno de los títulos de sección de la revista. Esperamos así inaugurar una práctica que dará a *Interpretatio. Revista de Hermenéutica* una identidad gráfica más definida.

El comité editorial de Interpretatio.
Revista de Hermenéutica

Dossier:
**Por los caminos del “indio”:
traducción y justicia**



Presentación del dossier

En esta ocasión, *Interpretatio. Revista de Hermenéutica* acompaña un proyecto de largo aliento: la traducción plurilingüe del poema *Discurso del “Indio”*. *El penúltimo ante el “Hombre Blanco”* de Mahmud Darwish. Escrito originalmente en árabe, el poema fue traducido en el seno del Proyecto PAPIIT IN 401215 “Heteronomías de la justicia: de exilios y utopías” y publicado en el libro *Retornos del Discurso del “Indio” (para Mahmud Darwish)*.¹

Si toda traducción es un acto de interpretación, ésta se radicaliza al traducir el poema —a través de la versión española— a cinco lenguas originarias de México: mazateco, chinanteco, mixe, zapoteco del Istmo y maya yucateco. Si el poema del palestino *traduce* el dolor de la tierra, su traducción en voz de jóvenes poetas en lenguas originarias, potencia el clamor de los pueblos de México. Así, los autores de esta revista acogen ese proyecto, expresando la radicalidad de la traducción.

La pluma hospitalaria de Francesca Gargallo da la bienvenida a la polifonía poética de Darwish desde las lenguas de México. Rodrigo Karmy ofrece un *comentario* al poema, en un recorrido por su trama teológico-política, que se presenta como “acto de traducción”. En este número, todas las secciones consueñan con el dossier: las palabras de Husni Abdel Wahed refuerzan el puente entre los pueblos de Palestina y de Nuestra América; la nota de Yasnaya Aguilar, traductora al mixe del poema, pone de manifiesto el significado de resistencia política inheren-

¹ Silvana Rabinovich (ed.) (2017). *Retornos del Discurso del “Indio” (para Mahmud Darwish)*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Coordinación de Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación Alfredo Harp Helú de Oaxaca/Apofis Oaxaca.

te a la escritura en lenguas indígenas. La nota de Laura Pomerantz aborda el exterminio de los pueblos originarios de Chile en el cine, donde la estética y la política se cruzan; César Carrillo exhibe el racismo crónico que azota a México y Julia Constantino ofrece una noticia que indica la actualidad de la traducción en nuestra universidad en ocasión de un encuentro de mujeres poetas en lenguas indígenas. Por último, el poema de Darwish se reafirma como promesa: para reforzar la continuidad del compromiso de traducción del poema y la complicidad entre las lenguas en resistencia, Shekouféh Mohammadi ofrece su traducción al farsi.

En las páginas del presente número de *Interpretatio* se anudan la investigación y la vida a partir de la traducción y las interpretaciones de un poema. Aquí el exilio de la justicia toca la esperanza en la potencia utópica de la tarea poética.

Silvana Rabinovich
Editora del *dossier*

La poesía: un puente entre Palestina y nuestra América

Poetry: A Bridge Between Palestine and Our America

HUSNI ABDEL WAHED

Embajador de Palestina en Argentina

Desde tiempos remotos, la poesía ha sido el género literario por excelencia para los árabes. Antes del Islam, se celebraba anualmente un Festival poético en la Meca. Se llamaba “Suq Uqaz”. Ahí competían los poetas. El poema ganador tenía como premio ser colgado en la Kaaba. Hasta ahora se estudian los Poemas Colgantes, considerados como lo mejor que se ha escrito en árabe.

Cada tribu tenía sus poetas, muchas veces éstos eran una especie de héroes o caudillos que gozaban de la admiración y veneración de su entorno; de hecho, los poetas eran el orgullo y honor de sus clanes.

La importancia de la poesía se mantiene intacta hasta el día de hoy en buena parte del mundo árabe; en particular, la poesía palestina goza de gran popularidad y ha trascendido sus fronteras. El fenómeno de la Poesía de Resistencia es el favorito de la mayoría lectora. Este fenómeno tuvo grandes exponentes, entre los que destacan Mahmud Darwish, Samih Al Qasem, Tawfiq Zayyad y Rashed Husein, quienes fueron parte del pueblo palestino que se quedó en su tierra palestina al ser ocupada por el movimiento sionista que estableció el Estado de Israel en 1948. Curiosamente, ellos no eran conocidos en el mundo árabe hasta el año 1964, cuando Ghassan Kanafani, otro grande, los presenta al lector árabe.

Cada uno tuvo su propio estilo. Darwish, según los críticos y estudiosos, es uno de los mejores de todos los tiempos. Además de ser un eterno enamorado de la patria, de la tierra, de lo humano, de la vida..., tiene la gran virtud de una gran profundidad y elocuente sencillez que expresa el sentir de todos, pues cada palestino se siente interpretado con lo que dice.

Al igual que muchos, en la obra de Darwish está siempre presente la tierra, con la que tiene un vínculo muy particular, que emana de la concepción filosófica y cultural milenaria de nuestro pueblo, donde el lazo entre el hombre y la tierra no es simplemente material ni de propiedad,

es de hecho una relación natural y orgánica. No es casual que se asemeje mucho a la relación y conceptos de los pueblos originarios de esta parte del planeta.

¡Descubrimiento, conquista, evangelización, encuentro de dos mundos, tierra prometida, retorno! Sea cual sea la denominación o justificación, la verdad es que simplemente es colonialismo, con todo lo que esto significa. Hubo vencedores, hubo imposición e intentos de sometimiento por parte de la potencia ocupante, pero también hubo resistencia y voluntad de luchar por la libertad. Cambian los actores y los escenarios, pero es la misma historia que se repite una y otra vez.

Hace años leí el llamado discurso del Cacique Seattle, no sé qué tan fiel es la versión que nos ha llegado, pero encontré mucha sabiduría y profunda humanidad, mismas que la prepotencia del colonialista no permite apreciar.

Años más tarde, leí el *Discurso del "Indio"* de Darwish, donde encontré los mismos valores presentes en las palabras de Seattle, lo cual me hizo recordar un texto escolar de mi infancia que contaba que llevaron a dos poetas por separado al mismo sitio y pidieron a cada uno que describiera lo que veía y sentía y que ambos habrían dicho lo mismo.

Cuando uno lee el *Discurso del "Indio"* de Darwish, puede ubicarse en el contexto donde Seattle se dirigía a Isaac I. Stevens, pero también puede sentir que él refutaba al gobernador Stevens. En otros pasajes pude percibir que el Cacique se dirige al primer ministro israelí.

Aunque algunos pocos percibieron resignación en este *Discurso*, Darwish se reafirma como un exponente de la poesía de resistencia llena de humanismo, futuro y esperanza.

Seattle, Darwish, Suquamish, Duwamish, palestino, árabe, cacique, poeta, colonialismo, libertad. ¿Se repite la historia? Confiemos que tendrá un final diferente.

Artículos



April 2014

Mahmud Darwish en el espejo de las lenguas que resisten Mahmud Darwish in the Mirror of Languages that Resist

FRANCESCA GARGALLO CELENTANI

RESUMEN: 1492 es una fecha que late en la historia viva y cotidiana del colonialismo y el racismo en América, en Israel, en Europa. Las consecuencias de las guerras, de las invasiones territoriales, de los exilios forzados resuenan en los reclamos que la poesía no sólo eleva, sino también transforma en afirmaciones, propuestas, revelaciones. Las lenguas en las que la poesía se expresa, se traduce, se traslada pueden llegar a ser elementos de sanación y recuperación de las historias no contadas.

ABSTRACT: 1492 is a date that beats in the live and daily history of colonialism and racism in America, in Israel, in Europe. The consequences of wars, territorial invasions and forced exiles resonate in claims that poetry not only elevates, but also transforms into affirmations, proposals and revelations. The languages in which poetry is expressed, translated and transferred can become elements of healing and recovery of untold stories.

PALABRAS CLAVE: 1492, memoria colectiva, colonialismo, poesía.

KEYWORDS: collective memory, colonialism, poetry.

RECIBIDO: 7 de febrero de 2017 • ACEPTADO: 4 de abril de 2017

FRANCESCA GARGALLO CELENTANI

Mahmud Darwish en el espejo de las lenguas que resisten

Es tu vida
—me dijo— una vez mi padre
colocándome un puñado de tierra en la mano.
La vi tan negra, la sentí tan áspera.
Mi pequeña palma tembló.
Sin miedo —me dijo—
para que no te pesen los años.

GRACIELA HUINAO, *Lamngenwengei*
chi Mongen ka chi la (La vida
y la muerte se hermanan).

Las sábanas están preparadas, los perfumes colo-
cados en la puerta y los espejos son numerosos.
Entrad para que nosotros salgamos del todo. Den-
tro de poco buscaremos lo que
fue nuestra Historia en torno a la vuestra en los
países lejanos
y al final nos preguntaremos: ¿Al Andalus estuvo
aquí o allí? ¿Sobre la tierra... o en el poema?

MAHMUD DARWISH,
La última tarde en esta tierra.

I.

Dicen que fue el año en que el bohemio Martin Behaim construyó el primer globo terráqueo, el *Erdapfel*, una manzana de la tierra. 1492. Un año que inició mal: el 2 de enero las tropas de la reina de Castilla y del rey de Aragón rompieron la resistencia e invadieron el reino nazarí de Granada, poniendo fin a 800 años de cultura hebraica, árabe y cristiana bajo gobierno moro en la Península Ibérica. “Se entregaron a sí mismos y a todas sus cosas, tan sagradas para ellos como profanas para nosotros”, escribió Antonio de Nebrija (1990: 98-99). Tres meses después, los mismos reyes, Isabel y Fernando, en la misma Granada, firmaron en la Alhambra un decreto para expulsar a los judíos sefardíes de España. Adiós El Andaluz, quince siglos se perdieron ese 31 de marzo.

Mujeres y hombres que estaban ahí desde antes de los godos, desde antes de los vándalos, desde antes del cristianismo salieron una vez más a la diáspora, perdieron paisajes y lugares amados. ¿Eran el eslabón más débil de esa cadena de tres pueblos que permitió el florecimiento de El Andaluz? En el Magreb, en Toscana, en Flandes, Venecia, Turquía, Siria o Palestina llorarían por siempre la pérdida Sefarad. Mantuvieron su lengua, un castellano pícaro, cantadito, que bendice sus recuerdos: una lengua franca para el Mediterráneo. A los 120 000 sefardíes, poco más de un siglo después, les seguirían a los caminos del exilio 300 000 moros, es decir árabes e ibéricos de religión islámica. Los habían relegado a las tierras más pobres, les habían quitado las casas, las armas, las joyas. Eran albañiles, estaban olvidando el árabe, forzados a la cristianización. Se habían levantado en armas en Alpujarras en 1568. Fueron expulsados del reino de Valencia en septiembre de 1609, de Andalucía en enero de 1610, de Aragón en mayo, de Extremadura y Castillas en julio, de Murcia en octubre. Los antiguos moriscos del valle de Ricote también tuvieron que embarcarse en 1613. 1492 había llegado a su fin y muchos se encontraron con los vecinos de casa de las madres de sus madres. En Túnez, muchos; otros en Palestina o Siria.

1492. Dicen que en ese año murió un papa y otro fue elegido, que Francia e Inglaterra pusieron fin a su guerra de cien años, que los moros

malograron todos sus bienes, que Florencia perdió a su Lorenzo y que, en otro lado del mundo, unos dos mil pueblos vivían, cantaban, edificaban templos a oscuras de lo que estaba por sucederles. No todo era paz entre ellos. Ese año, en medio de Ce Anáhuac, mexicas y texcocanos se lanzaron a la conquista de Tlapa. También le ganaron Zapotlán a los zapotecas. Más al sur, moría un inca de carácter guerrero e invasor, Tupac Yupanqui, y le sucedió un niño, Huayna Capac, que sin embargo derrotó a las y los Karas en Quito. Triste, tenebroso 1492.

Dicen que sin incluirlo en sus planes, el 17 de abril la esposa de Fernando de Aragón, Isabel de Castilla, firmó con Cristóbal Colón, un marino genovés que había navegado para los portugueses, las Capitulaciones de Santa Fe (en Granada, siempre en la misma Granada): lo hizo almirante, virrey y gobernador general de todos los territorios que descubriera o ganase durante su vida, así como de la décima parte de todos los beneficios que obtuviese. Colón no esperó más, zarpó el 3 de agosto de Palos de la Frontera para buscar una ruta de comercio con la India. Un mes después estaba en las Islas Canarias y luego de otro mes, el 12 de octubre, tocaba tierra del otro lado del mar. Tres carabelas llegaron a una playa. Tres canoas gigantes con trozos de tela amarrados de un palo sorprendieron a las jóvenes arahuacas que iban rumbo al campo. Los hombres no salieron a pescar. Nunca más. Terrorífico 1492.

Colón creyó hasta su muerte que había llegado a la India. Su error desencadenó la mayor masacre de la historia: el 90 por ciento de los habitantes del mundo que Colón develó a España, y que los castellanos llamaron “indios”, murió en menos de 80 años.¹ Primeros entre ellos, los pueblos arahuacos que sembraban yuca y maíz en las islas del Caribe. Ellos fueron los primeros en decirle castilla a la lengua de los marinos.

1492. La lengua de El Andaluz llora de dolor y nostalgia; la lengua de la reina de Castilla se expande, convirtiéndose en la más difusa del

¹ Por una historia demográfica de los primeros años de la Conquista y colonización de América, *cf.* Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, traducción de Clementina Zamora, Siglo XXI Editores, México, 1977-1978. 2 vols. En el caso de las islas, la historia de Jamaica es reveladora: en 1494 fue invadida durante el segundo viaje de Colón y colonizada en 1509. En 1586, el corsario inglés sir Francis Drake conquista la isla y escribe a la reina Isabel I que no ha encontrado en ella a un solo indio vivo.

continente que hoy llamamos América, la segunda lengua más hablada del mundo. ¿Cuántos cantos, qué reflexiones, cuáles cosmovisiones acalló el castilla?

2.

La voz silenciada que clama tan fuerte como para convertirse en poesía es una imagen épica que nos proponen muchas memorias colectivas. Dentro del marco de una reivindicación política, como en el de un alienato propio, el nombre de la propia lengua, su mismo sonido y las metáforas locales que genera, significan el reconocimiento de la subjetividad de un pueblo, su devenir sí mismo. En ella se inscribe una historia compleja. Una vez formulada, la palabra puede traducirse; antes no existe. Una comunidad de personas se reconoce en una lengua que el Estado, el mundo, la cultura universal dicen que no consta o no tiene importancia: eso es hablar me'phaa en Guerrero, diidxazá en Oaxaca, mapudungun en Chile, siciliano en Italia, catalán en España, alemán en Rumania, árabe en Israel, maorí en Nueva Zelanda, hopi en los Estados Unidos.

Cantar el mundo y lograr que ese canto resuene en la memoria colectiva de la humanidad en un idioma que el poder quiere muerto o desaparecido, podría juzgarse un contrasentido, de no ser que encarna la fuerza de uno, no, de todos los pueblos que el colonialismo, en sus diferentes expresiones —también las de la religión dominante, la etiqueta obligatoria y las reglas escolares—, intenta desmitificar, esconder y, finalmente, desaparecer. Traducir ese canto, hacer versiones del mismo en la lengua del dominador, y desde ahí a otras más, es ofrecer ejemplos de resistencia al mundo, subvirtiendo la violencia de la misma colonización.

“¿Cuál es la medida exacta / en la que puede dividirse el corazón de un hombre / antes de craquearse / como el cascarón de un huevo frente al fuego?” (Pineda 2013: 9), se pregunta, a la vez, en el sonoro zapoteco del Istmo de Tehuantepec y en el castellano de sus estudios, Irma Pineda, poeta que vio de niña al ejército mexicano llevarse a su padre

del centro de Juchitán por ser un militante de la COCEI.² Le contesta el tejido sonoro del tzotzil de Ruperta Bautista, convertido por ella misma en los versos que yo puedo leer en español: “Con el suspiro de jóvenes olvidadas / en la desnudez del tiempo, / se moldea la canasta de la tierra / donde se guarda el pensamiento del pueblo. / Forjan y dibujan historias con el barro / en la mansión del fuego” (Bautista 2013: 93).

El tiempo de las personas invisibles e intangibles en la construcción de los Estados que las niegan es el de nacimientos a contracorriente. Recuerdo a las jóvenes tibetanas esconder sus embarazos para escapar de las dramáticas cuotas de crecimiento poblacional medido, decididas desde el poder de la etnia dominante Han, en contra de la libertad de todas las supuestas “minorías” de China.

En Perú, en esos Andes que según algunos poetas son la contraparte americana del Himalaya, entre 1995 y 2000, fueron esterilizadas 276 272 mujeres y 22 004 hombres de las naciones asháninka, quechua, aymara, shipiba y también pobres urbanos, mestizos, afroperuanos. El entonces presidente, Alberto Fujimori; sus funcionarios de Salud, Marino Costa Bauer, Alejandro Aguinaga y Eduardo Yong, y sus asesores, implementaron el Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar para desaparecer a quienes no querían reconocer ni escuchar. Pronto las mujeres hablaron entre sí, en el tiempo sin tiempo de las idas al pozo, del telar, de la papa y la selva. Su voz se hizo tormenta, sus lenguas les permitieron primero reconocer qué les había pasado y luego denunciarlo. “Nos mintieron, no nos dijeron la verdadera intención, ni lo que nos pasaría después. Amenazaron con quitarnos los

² Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo de Tehuantepec, una liga de estudiantes y campesinos de Juchitán que, junto con estudiantes de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, logró ganar las elecciones municipales de Juchitán, Oaxaca, en 1981, después de intensas movilizaciones que llegaron a desestabilizar la continuidad del partido oficial en el estado. Según la prosista Elena Poniatowska: “En los años 70 ser simpatizante activo de la COCEI era una prueba de fuego” (Poniatowska 2007). La formación de una coalición indígena estudiantil, en efecto, provocó reacciones represivas de miedo y violencia; en la década de 1970 en México el sistema inauguró políticas de desaparición de personas, la así llamada Guerra Sucia, sea contra los movimientos armados de Guerrero como contra los movimientos políticos de Oaxaca. Pertenecer a un pueblo indígena entonces volvió a significar estar en la mira de los órganos represivos del Estado.

alimentos para nuestros hijos. Nos ligaron aun estando embarazadas”, expresa indignada Esperanza Huayama, presidenta de la Asociación de Mujeres de la Provincia de Huancabamba (AMHBA) que exige Verdad, Justicia y Reparación (Cuentas Ramírez 2015).

Su historia tiene ecos en las historias de los pueblos de Guatemala, México, Canadá, Estados Unidos, Brasil, Argentina y muchos más. 607 naciones vivas de un continente bautizado con el nombre de un geógrafo florentino, para que ni la tierra se llamara como se llama, vibraron en reclamos. Las lenguas recordaron las ceremonias del nacimiento, el trabajo de identificación con todos los seres que habitan la tierra, el hecho que nadie está solo. Las poetas, contra la muerte, apelan a que todas y todos se reúnan, que nadie se quede sin nacer.

Hubert Malina, quien escribe en lengua me'phaá y en castellano, ha llamado su poemario *Xtámbaa*, título que se refiere a la ceremonia que se le hace a una niña o niño al nacer, para saber quién es su hermano animal y así encomendarlo a la tierra, a los bosques y a las aguas para que la o lo cuiden. Dice Hubert Malina que la traducción literal de *xtámbaa* es “piel de tierra” y la tierra, en la filosofía me'phaá, tiene la función de cuidar aquello que cubre. En este sentido, la poesía, en su dimensión de forjadora de las imágenes, metáforas, simbolismos y conceptos que dan cuerpo a una lengua específica, tiene funciones que varían según la filosofía que esa lengua alberga. En el caso del nacimiento de una persona en lengua me'phaá la poesía de Hubert Malina, ligada a su tradición oral y a la concreta, inmediata, respuesta que el clima de violencia actual exige a cualquier persona nacida en un territorio indígena en México, hace hincapié en las tres dimensiones que permiten nombrar y reflexionar sobre las problemáticas actuales de su pueblo: “a) Estar en el mundo en la misma condición que todos los seres. b) Tener un hermano animal quien es uno mismo. c) Asumir que no estamos solos y que nosotros somos responsables de los ‘otros’ que somos ‘nosotros’, en el lugar donde construimos nuestra territorialidad” (Malina 2016: 95).

La territorialidad no delimita la pertenencia a una cultura, involucra el lugar desde donde actuar y renombrar el propio rumbo económico y las diferentes maneras de acceder al conocimiento, las artes y las ciencias

aun desde el exilio. La palabra ubica ese lugar, lo protege. En ocasiones lo describe como agua, tierra, bosque, trabajo, gente, flora, fauna y fuerzas cohesionadoras; en otras, nos dice que es madre, es decir, es flor, maíz, danza. Es en la territorialidad, física o lingüísticamente reconstruida, donde se tejen los mitos y las revelaciones, oníricas y lógicas. En el continente donde las naciones originarias llevan una larga lucha de resistencia para defender su derecho a la existencia frente a las políticas de integración y asimilación que merman su vida, su autonomía, su desarrollo propio y sobre todo el territorio como espacio de reproducción de la vida, los proyectos de defensa cultural se vuelven brutalmente concretos. Por ejemplo, son las comunidades indígenas las principales defensoras y protectoras del gran patrimonio biocultural. Son también las que ponen los muertos en la guerra que contra el ecologismo y la sacralidad del territorio ancestral llevan a cabo empresas depredadoras, mineras, extractoras de hidrocarburos, proyectos hidroeléctricos, presas, canales interoceánicos, campos de generadores eólicos de electricidad y oleoductos.

Desde 2015, en el mundo cada semana han sido asesinados por lo menos tres defensores o defensoras del medio ambiente, la mitad de ellos en Nuestramérica. Berta Cáceres, era la protectora de las niñas del agua que dieron vida al pueblo lenca de Honduras; Edwin Chota, un intérprete del viento que corre entre los árboles de la selva que camina la nación asháninka de Perú; Rigoberto Lima Choc, un maestro maya quekchí de Guatemala que conocía el valor del río; Isidro Baldenegro López, un tronco fuerte de la comunidad rarámuri; como los demás ambientalistas asesinados con sus pueblos, habían sufrido represión, amenazas, violencia, encarcelamientos. Sus exigencias de respeto desafiaban la fácil comprensión de la razón universal expresada en la lengua de quien no escucha.

Global Witness, una organización británica que investiga los conflictos y corrupción relacionados con los recursos ambientales y las violaciones a los derechos humanos vinculados con ellos, en 2015 documentó 16 casos de indígenas que defendían sus territorios y, con ellos, sus modos de vida y economías, cuyos asesinatos involucran gobiernos aliados con intereses empresariales. En los 16 casos intervinieron grupos

paramilitares, en 13 los diversos ejércitos nacionales, en 11 la policía y también guardias privados. Como en todas las situaciones de desprecio colonial hacia pueblos invadidos, en las repúblicas americanas el asesinato se ha convertido en un medio aceptado para resolver conflictos por parte de empresas cuyas utilidades coinciden con las de gobiernos desarrollistas, urbanos y capitalistas convencidos de la superioridad de la cultura de su clase dirigente.

Es imposible dar prioridad a los procesos para garantizar los derechos colectivos sobre la tierra de las naciones originarias y su derecho a conservar su territorio, lengua, sistema de justicia, educación y sustento, sin detenerse en la función de la poesía. Es a través de las historias de amor, alegría, rituales y esperanza que se resiste frente al miedo, el dolor y la violencia.

3.

En 1992, la Conmemoración del quinto centenario del encuentro de dos mundos alebresta a la UNESCO y a las academias de España y de América. La UNESCO se prepara invitando a grandes pensadores, historiadores y economistas, todos hombres y todos doctores, entre ellos el buen conocedor y verdadero amante de las letras nahuas don Miguel León-Portilla, para que se den a la tarea de conmemorar la masacre, pues “entiende que en el año 1492 un acontecimiento extraordinario marcó el inicio de un largo proceso de conocimientos recíprocos de todos los pueblos de la tierra” (UNESCO 1989: 5).

El 12 de octubre, en la plancha del Zócalo de la Ciudad de México, ahí donde hubo templos y mercados, visitas de delegaciones mayas, zapotecas, otomís y gente paseando, asisto a un grandioso y casi silente rito fúnebre de desagravio. Han llegado mujeres y hombres del norte, altos dakotas con su tabaco; gente del centro envuelta en sus camisas y quexquémitl; del sur, hermanas y hermanos de las naciones chibchas, aymaras, coyas, quechuas. El ritmo del teponaxtli es lento, el humo del copal se levanta. Me siento entre la gente, no sé qué hacer.

En 1992, exiliado en Túnez de su natal Palestina, el poeta que fue un niño expulsado de su aldea escribe largos poemas líricos a la historia de su pueblo en sí, a la historia del mundo en su pueblo: *Once astros*, cuyo

primer título es “Once planetas sobre el epílogo andaluz”, once planetas como los que en el Corán le aparecen en sueños a José.

“La última tarde en esta tierra cortamos nuestros días / de nuestros arbustos y contamos los corazones que nos llevaremos / y los que dejaremos, allí. La última tarde / no nos despedimos de nada, y no encontramos tiempo para nuestro fin” (Darwish 2000: 45). Una voz palestina que trae el eco del lamento sefaradí de cinco siglos antes. En el segundo poema, “Sé una cuerda para mi guitarra, agua”, profiere: “¿Quién soy después de este éxodo? Tengo una roca / a mi nombre sobre las llanuras que se asoma al pasado / concluido. Siete siglos me acompañan detrás de las murallas de la ciudad. / En vano se redondea el tiempo para que yo salve mi pasado de un instante / que alumbraba ahora la historia de mi exilio en mí y en los otros” (2000: 73). Acaso Mahmud Darwish está diciéndonos que los conquistadores han llegado y son los antiguos conquistados, que la historia de su exilio alumbraba la historia de otras destrucciones. O que sólo la guitarra nos da la voz que queda para construir lo nuevo sobre antiguos cimientos: “No tengo más que mi guitarra. / Sé una cuerda para mi guitarra, agua” (2000: 75).

En sus *Doce astros* se espejean todos, todos los hombres (por cierto, las mujeres para este poeta son siempre la amada, una Rita que partirá dentro de unas horas dejando su sombra, hacen cosas, no la historia) que le han significado y todas las tierras, todos los elementos: Homero, Sófocles, Eurípides y Kavafis, César y el jefe Seattle, Ibn Jaldun, Shakespeare, Rimbaud y Kafka, Rodin y las pinturas de Roma, Atenas y Esparta, los cielos de Egipto, Iraq, Persia y Babilonia, Samarcanda, Moscú, París e Itaca, Nueva York y el Mississippi.

Frente a los conquistadores y la destrucción de los bosques, es Seattle, dirigente de las y los Duwamish, quien increpa a los ajenos, extraños, al conquistador que destruye y usurpa lo vivo y sagrado en nombre de un dios que sólo cree en su modo de vivir. Mahmud Darwish en él, con él y por su discurso no se rinde si puede nombrar lo existente y lo perdido. *Discurso del “Indio”*. *El penúltimo ante el “Hombre Blanco”* es el poema que ha convocado a Shadi Rohana con Silvana Rabinovich, Rafael Mondragón, Luz Tafoya, Dánivir Kent, Hugo César Vásquez Morales, Bernardo Cortés, María Cataño, Gabriela Macedo, Renato

Huarte, Alexis Millán, Jorge Rodríguez y Satya Chatillon, participantes del seminario “Heteronomías de la justicia: de exilios y utopías” en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, a una traducción colectiva, una transferencia emotiva de sentido.

Habiendo llegado a México en versión inglesa, recitado oralmente en otro seminario por un historiador israelí antisionista, este poema debía pasar de boca en boca. Como dicen mis amigos poetas, el mapuche Elikura Chihuilaff y el maya Jorge Cocom Pech, la poesía es básicamente “oralitura”, vive en el habla que recuerda, se fija en las palabras escritas, vuelve al vuelo oral todas las veces que sea necesario. Así la traducción del equipo pasó los versos en castellano a cinco traductoras y lingüistas: la mazateca Gloria Martínez Carrera; Gregorio Velasco, que lo vertió al chinanteco; Yasnaya Aguilar, que lo tradujo al ayuuik o mixe; Víctor Cata, quien es una importante voz del diidxazá o zapoteco del Istmo de Tehuantepec y César Canil Can Canal, para el maya yucateco. Transmitido, traducido, vertido el poema se hizo a las lenguas que lo han acogido. Como las naciones originarias cuando actúan la pertenencia a un territorio que es vida y no posesión, cambio, pero nunca quebranto. La historia entera está en el fuego y el agua.

De hecho, el resultado revela una gran afinidad entre la reconciliación de quien asume el entramado de voces en los territorios americanos amenazados, y el proyecto épico de Mahmud Darwish emprendido cuando vagaba de ciudad en ciudad, siempre exiliado de Palestina, siempre ausente en su presencia, obsesionado por los múltiples escenarios que una fecha desencadena.

Dar vida a una gesta lírica que lance el lenguaje hacia horizontes heroicos y abiertos evidencia en la tierra partida de Palestina y la tierra invadida de Abya Yala, nombre que la nación kuna da al continente americano, la multiplicidad de los orígenes culturales del propio estar en el mundo. 1492: ¿cuántos exilios? ¿El Andaluz en qué se transformó en esas islas donde aterrizó Colón cuando sus habitantes tuvieron que inventar una palabra que les significara qué eran esas canoas grandes con trapos blancos de las que desembarcaba gente ignota? La oda juega con los tiempos, enlaza el pasado con lo posible.

En 1990, Aníbal Quijano se preguntaba: “¿Por qué la utopía se constituye y se aloja primero, en el reino de lo estético?” El pensador peruano había comprobado insistentemente que la transformación del mundo tiene lugar primero como transfiguración estética. No acaso había sido muy cercano en juventud al escritor José María Arguedas quien, con su sexta y última novela, *El zorro de abajo y el zorro de arriba*, le develó los entramados estéticos del racismo. Se contestó, por lo tanto, que la pregunta por lo estético de la utopía abre un vasto territorio “cuya exploración ayudaría mucho, probablemente, a descifrar algunos de los más oscuros signos de la pasión contemporánea, sobre todo en el mundo constituido, como América Latina, en el conflicto de la dominación colonial” (Quijano 2004: 733). Como el filósofo Horacio Cerutti, que ha dedicado al estudio de las utopías nuestroamericanas una vocación casi poética, asume que sin pulsión por el cambio total, sin la emoción de la reconstitución de la obra humana, y por lo tanto, sin voz evocadora, no hay forma de confrontar la doxa.

En 1999, en el largo poema “Nos falta un presente”, donde Palestina e Israel son divisados como un hombre y una mujer que deben separarse porque todo entre ellos es exilio, Darwish propone la utopía de la buena separación de esos amantes que han venido cruzando juntos un largo trecho. Así hizo de la historia pasada y de la urgencia actual de la partición, momentos épicos sugeridos desde metáforas amorosas:

Mi viaje no es suficiente
para que, sobre mis huellas
los pinos se conviertan
en panegíricos del lugar meridional.
Nosotros somos buenos aquí. El viento del norte
es nuestro viento y meridionales son las canciones.
¿Soy yo otra tú
y tú otro yo?
Éste no es mi camino a la tierra de mi libertad.
Éste no es mi camino a mi cuerpo
y yo no seré “yo” dos veces
ahora que mi pasado ha ocupado el lugar de mi mañana
y me he escindido en dos mujeres.

No soy oriental
 ni occidental.
 No soy un olivo que ha dado sombra a dos aleyas.
 Partamos, pues.
 “No hay soluciones colectivas para las obsesiones personales”.
 No es suficiente que estemos juntos
 para estar juntos...
 Nos falta un presente para ver
 donde estamos.
 Partamos tal como somos,
 una mujer libre
 y su viejo amigo.
 Partamos juntos en dos direcciones.... (Darwish 1999)

La poesía procura soluciones ético-políticas, dibuja mapas inéditos y representaciones de lo potencial. Para ser en toda la propia fuerza hay que reescribir largas tramas épicas para héroes cotidianos y cortas líricas al momento comunitario que los acuna. Entonces un poemario entero puede tomar el nombre del verso de unos de sus poemas para enseñar a soportar el miedo e infundir esperanzas. En “La eternidad de las tunas”, del libro *¿Por qué has dejado el caballo solo?*, un padre enseña a su hijo que la sobrevivencia es lucha, que hay que volver cuando los soldados se vayan, que no hay que olvidar: “Al pasar por una alambrada de espinos dice: / Recuerda, hijo. Aquí los ingleses crucificaron / a tu padre durante dos noches sobre los espinos / de un nopal,³ pero jamás confesó. / Tú crecerás y contarás a quien herede / sus fusiles el camino de sangre / derramada sobre el hierro...” (Darwish 1995).

El nopal, el corazón que el hijo de Huitzilopochtli regala a la humanidad para alimentarla con su muerte, una de las plantas del desierto chichimeca que permitió a los numerosos pueblos que lo cruzaban resistir la invasión española hasta 1791. El nopal que regala sus tunas también a los desiertos de ese Mediterráneo surcado por piratas turcos

³ Cambié la palabra “chumbera” de la traductora española María Luisa Prieto por la mexicana “nopal”, planta originaria de los desiertos y semidesiertos de la Gran Chichimeca que se ha adaptado perfectamente a los climas áridos y semiáridos del sur del Mediterráneo.

que robaron a los españoles las semillas que se trajeron del mundo del otro lado del mar: el maíz que en Italia se llama “trigo turco”, la tuna o higo de la India o higo chumbo o higo turco, el frijol, el jitomate o pomo de oro, el chile.

¿Cuántos pasajes entre una imagen del último sol arrojado con el propio nombre y el nopal que en Medio Oriente se aclimata y sirve a los invasores para torturar a un árabe? En 1992, Mahmud Darwish pone en boca del legendario Seattle: “Mi pueblo volverá en forma de aire, luz, agua, / tomen la tierra de mi madre con el poder de la espada, pero yo no firmaré con mi nombre / la venta de un solo palmo de espinas alrededor de la milpa...” (Darwish 1995).

La tierra de mi madre, la que nos hace nosotros; la tierra que, aunque arrebatada, sigue siendo la que nos llama y nos junta y nos hace volver como pájaros, como canto, como discurso.

Susy Delgado, en el guaraní oficial de Paraguay, llama: “Que vengan todos/ los que han resucitado / en la voz del abuelo. / Que traigan sus historias / y las desparramen junto al fuego / para que nos asusten, / nos desprecen...” (Delgado, en Lustig 1997). A pesar de que Paraguay es el único país americano que acepta desde el siglo XIX su lengua nativa mayoritaria como una de las dos lenguas oficiales del Estado, en literatura, el uso del guaraní tiene un carácter reivindicativo y hace referencia al nosotros/os que somos cuando construimos la memoria y el presente. El derecho a nacer, a poder decidir si tener hijas e hijos y el número de ellas/ellos, a hablar en la propia lengua y valorar tradiciones y sistemas de educación, higiene, justicia y ecología, son todos derechos humanos y todos tienen relación con preguntas de orden ontológico, como las de Juana Karen, poeta ch’ol bilingüe, quien se describe “inmensa tierra” y “ladrona de cantos y oraciones”: “¿Quién soy?, ¿de dónde vengo?” Su propia voz responde: “soy el ímpetu de tu relámpago [...] Yo no soy / el cielo sin horas, / busco en mis sueños, / el nacimiento de mi palabra” (Karen 2013: 15).

4.

En 1934, Bertold Brecht escribía ante el auge del nazismo:

El que quiera luchar hoy contra la mentira y la ignorancia y escribir la verdad tendrá que vencer por lo menos cinco dificultades. Tendrá que tener el valor de escribir la verdad aunque se la desfigure por doquier; la inteligencia necesaria para descubrirla; el arte de hacerla manejable como un arma; el discernimiento indispensable para difundirla. Tales dificultades son enormes para los que escriben bajo el fascismo, pero también para los exiliados y los expulsados, y para los que viven en las democracias burguesas (Brecht 1963: 9).

Si sustituyéramos la palabra verdad por idioma, se difuminarían de inmediato los testigos atemorizados y aparecería el ir y venir de sí mismo al otro, para develar que la sinceridad se construye en diálogo, no es una, ni debe ser creída por todas y todos.

Casi para terminar la historia de todos los exilios y las profecías que se han desencadenado desde la pérdida de El Andaluz y la devastación del Abya Yala, ahí donde el hombre sigue construyendo metáforas de una historia masculina, la ofrenda sonora de la voz zoque traducida por ella misma de Mikeas Sánchez recuerda al mundo que para ser hay que ser por lo menos dos:

Muchacha
flor de mayo
capullo
resplandor
vientre en plenilunio.
Muchacha que escondes bajo tu falda
los secretos más exquisitos
Muchacha que lloras
porque desconoces tu origen
Diosa milenaria
Muchacha
ven a cantar conmigo
Ven a olvidar esto que nos hiere
esta espinita que se nos encarna
ven hermana mía
ven a maldecir conmigo

a todos aquellos que escupieron sobre nuestro origen (Sánchez 2013: 15).

Bibliografía

- BAUTISTA, Ruperta (2013). *Xojobal Jalob Te'*. Telar luminario. México, Puralia.
- BRECHT, Bertold (2004). “Las cinco dificultades para decir la verdad”, <http://www.lainsignia.org/2004/enero/cul_062.htm>, consultado por última vez el 10 de diciembre de 2016.
- CUENTAS RAMÍREZ, Sara (2015). “La esterilización forzada es violencia sexual”, <<https://mujereslibresyenpaz.wordpress.com/articulos/page/4/>>, consultado por última vez el 29 de noviembre de 2016.
- DARWISH, Mahmud (1995). “La eternidad de las chumberas”, <http://www.poesiaarabe.com/la_eternidad_mahmud_darwish.htm>, consultado por última vez el 23 de noviembre de 2016.
- (1999). “Nos falta un presente”, <<http://www.poesiaarabe.com/Nos%20falta%20un%20presente.htm>>, consultado por última vez el 23 de noviembre de 2016.
- (2000). *Once astros*. Traducción y Estudio Introductorio por María Luisa Prieto González. Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional.
- GLOBAL WITNESS (2016). “En terreno peligroso”, <<https://www.globalwitness.org/en/reports/terreno-peligroso/>>, consultado por última vez el 20 de enero de 2017.
- KAREN, Juana (2013). *Ipusik'al Matye'lum. Corazón de selva*. México, Pluralia.
- LUSTIG, Wolf (1997). “Ñande reko y modernidad. Hacia una nueva poesía en guaraní”, <<http://lasa.international.pitt.edu/lasa97/lustig.pdf>>, consultado por última vez el 30 de noviembre de 2016.
- MALINA, Hubert (2016). *Xtámbaa. Piel de Tierra*. México, Pluralia.
- NEBRIJA, Elio Antonio de (1990). *Guerra de Granada (De bello Granatensi)*. Introducción y notas de María Luisa Arribas. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

- UNESCO (1989). *Commemoración del quinto centenario del Encuentro de Dos Mundos (1492-1992)*. París, UNESCO.
- PINEDA, Irma (2013). *Guie'ni Zinebi. La flor que se llevó*. México, Pluralia.
- PONIATOWSKA, Elena (2007). “La COCEI”, *La Jornada*, México, 3 de junio.
- QUIJANO, Aníbal (2014). “Estética de la Utopía”, en Danilo Assis Clímaco (eds.), *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- SÁNCHEZ, Mikeas (2013). *Mojk'jäyä. Mokaya*. México, Pluralia.

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

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

RODRIGO KARMY BOLTON

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

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

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

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

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

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

RODRIGO KARMY BOLTON

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

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

Nakba

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Silla vacía

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dioses

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

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

Notas



Poesía en lenguas negadas.
Una nota sobre la traducción al mixe
de un poema de Mahmud Darwish
Poetry in Denied Languages.
A Note on the Translation to Mixe of a Poem
by Mahmud Darwish

YASNAYA ELENA AGUILAR
Colegio Mixe

RESUMEN: A partir de la experiencia de traducir al mixe el poema *Discurso del "Indio". El penúltimo ante el "Hombre Blanco"*, la autora reflexiona sobre la posibilidad de construir puentes entre lenguas sin Estado, sobre la dimensión política de la escritura de poesía en lenguas negadas, y sobre la relación entre traducción y resistencia.

ABSTRACT: From the experience of translating the poem *Discurso del "Indio". El penúltimo ante el "Hombre Blanco"* to Mixe, the author reflects on the possibility of building bridges between languages without a state, on the political dimension of writing poetry in denied languages, and on the relationship between translation and resistance.

PALABRAS CLAVE: Mahmud Darwish, traducción, resistencia.

KEYWORDS: Mahmud Darwish, translation, resistance.

RECIBIDO: 8 de febrero de 2017 • ACEPTADO: 18 de abril de 2017

YASNAYA ELENA AGUILAR

Colegio Mixe

**Poesía en lenguas negadas.
Una nota sobre la traducción al mixe
de un poema de Mahmud Darwish**

*Dice el extraño palabras extrañas, y cava en la
tierra un pozo para enterrar al cielo.*

DISCURSO DEL “INDIO”

Queda poco por descubrir en el mundo para una parte de la humanidad. La mirada de los que han descubierto las islas y los valles, las selvas y los desiertos, los árticos y los polos está cansada. Una parte de la humanidad se jactó de descubrir los recovecos de la superficie de este planeta y después, la repartió. En este reparto, los pueblos sujetos a la mirada escrutadora y descubridora de los que narran la historia quedaron encapsulados dentro de entidades jurídicas, que no naciones, llamadas países, Estados que controlan los territorios que creen haber descubierto. Los pueblos como el palestino, el mixe en México o el ainu en Japón, sufren y combaten los efectos de una superficie terrestre repartida en aproximadamente 200 entidades jurídicas que controlan un determinado territorio y que se relacionan con ella de una sola manera posible: como una posesión. Los miles de pueblos del mundo que sufren las consecuencias de este, relativamente, nuevo orden, son llamados, en muchos casos, pueblos indígenas: pueblos sin Estado, pueblos sin ejército, pueblos de

territorios despojados, pueblos de lenguas negadas, pueblos que no son Estados, pueblos que no son reconocidos como naciones.

El surgimiento de los Estados supuso la creación de imaginarios homogeneizadores a través de un discurso nacionalista estatal: un Estado equivale a una sola nación, un país tiene una sola identidad, una sola cultura, incluso, una sola lengua. Las lenguas que no se usan en los discursos oficiales de los agentes de cada uno de los estados del mundo han sido silenciadas y abiertamente combatidas. En un contexto dividido en estados, según datos del Catálogo de Lenguas Amenazadas de la Universidad de Hawaii, cada 15 días muere una lengua. Según cálculos de la UNESCO, en los próximos cien años morirá aproximadamente la mitad de las lenguas del mundo. Esto es inédito en la historia de la humanidad, es consecuencia de un mundo que no admite otra manera de existir como nación que no sea la del Estado, con ejército, con marina, con Constitución y leyes escritas, con una sola lengua, con poder y con la lucha por el poder.

La diversidad lingüística dentro de un Estado es la negación misma de su homogeneidad y por eso ha sido tan combatida por los estados modernos. La negación del Estado francés a reconocer en su Constitución la existencia de las muchas lenguas que se hablan en su territorio, es un claro ejemplo de cómo enunciar el mundo en lenguas no estatales tiene claras implicaciones políticas. Las campañas castellanizadoras en México son otro ejemplo; desde la creación del Estado mexicano hasta la actualidad, ha habido un dramático decremento en la proporción de hablantes de lenguas indígenas: a principios del siglo XIX, aproximadamente 65% de la población hablaba alguna lengua indígena, mientras que ahora, sólo lo hace 6.5% de la población. En la actualidad, hablar una lengua indígena se ha convertido en una declaración contra las prácticas monolingües y lingüicidas del Estado mexicano; escribir en una lengua indígena, se convierte en resistencia política; hacer poesía en lenguas indígenas, es ya una declaración de principios; traducir a un poeta palestino como Mahmud Drawish a lenguas como el mixe, el zapoteco o el chinanteco, supone enunciar juntos, pueblos sin Estado, la existencia de otras maneras posibles de ser nación, otras maneras posibles de relacionarnos con la tierra, otras maneras posibles de hacer poesía.

Hace años que mi nación es sólo lenguaje

MAHMUD DARWISH

El pueblo palestino y el pueblo mixe, la nación palestina y la nación mixe, están hermanadas por una negación: la negación de la forma peculiar en la que se relacionan con un territorio que les ha sido arrebatado; un territorio que ha sido estatizado por otros; un territorio, una naturaleza, tratados como recursos naturales de los que puede disponer el Estado. En ambos casos, la negación de la autonomía relaciona los reclamos de los pueblos indígenas de México y del pueblo palestino.

En este contexto, traducir un poema de Mahmud Darwish, el ya legendario poeta de la Palestina ocupada, a una lengua como el mixe, establece, desde el mismo acto, pactos poéticos enunciados desde lugares negados. En el caso del pueblo mixe, la nación también es lenguaje, un lenguaje combatido por medio de castigos físicos y psicológicos; desde las escuelas hasta las cárceles; desde los espacios familiares hasta los espacios públicos. Las lenguas indígenas son lenguas que, desde la enunciación oficial, han sido renombradas y degradadas como dialectos.

La tarea de traducir a Mahmud Darwish comienza entonces a construirse en medio de un territorio ideológico cargado ya de implicaciones, de entendidos y de supuestos. Los dados ya están cargados. No podemos obviar la importancia de traducir a los poetas sin Estado, a lenguas sin Estado. No se puede dejar de apuntar la trascendencia de ese acto mismo, más allá del éxito de la traducción; la sola existencia de las palabras de Darwish, revestidas en la gramática y la semántica de una lengua como el mixe, dice algo, crea puentes entre territorios cognitivos fuera de las enunciaciones en lenguas privilegiadas y atravesadas por el discurso estatal. Aún más, el poema de Darwish traducido al mixe se titula *Discurso del "Indio". El penúltimo ante el "Hombre Blanco"* y, a lo largo de sus siete apartados, aborda la relación de las naciones sin Estado, las naciones colonizadas con un territorio, con una naturaleza ya poseída por otros.

Una de las preguntas más importantes durante el proceso de traducción consistió en determinar cómo traducir la palabra "indio" al mixe, lengua en la que no existe un equivalente satisfactorio. En mixe,

es posible encontrar una palabra que nos designa (ayuuk jä'äy) y, otra, que designa a los no-mixes, sean éstos zapotecos, palestinos o daneses (akäts). ¿Cómo encontrar un equivalente que nombre a las naciones del mundo sin Estado? ¿Era realmente necesario hallar un equivalente? Las respuestas a estas preguntas fueron múltiples y se fueron resolviendo a lo largo del texto, estrategias para nombrar lo que puede considerarse un indio en tierras mixes.

Por otra parte, uno de los puentes más importantes sobre el que caminó el proceso de traducción, tuvo que ver con la relación con la tierra, la naturaleza y el territorio. En México, desde el punto de vista legal, es posible relacionarse con la tierra de tres maneras: mediante la propiedad privada, mediante el régimen ejidal o mediante la propiedad comunal. La mayoría de los pueblos mixes nos relacionamos con el territorio mediante la propiedad comunal, nadie posee legalmente la tierra y los rituales para marcar la relación con ella muestran, a pesar de los procesos de evangelización, que es una relación fuertemente simbólica e integral. No existe una sola manera válida de relacionarse con un territorio, no existe una sola manera válida de imaginar un territorio ni de establecer redes con lo que lo habita.

Para defender una única manera de relacionarse con el territorio, se han desatado guerras; en nombre de una sola manera de relacionarse con la tierra, se han completado despojos. La diversidad de los modos de relacionarse con el mundo y sus entes se ve reflejada también en la diversidad de las maneras de nombrar el mundo. En muchas lenguas no occidentales, la tierra, la naturaleza y sus elementos, no pueden llevar marcas morfológicas de posesión, puesto que se entiende que nadie puede poseer el aire, el agua o el territorio. Lo que se puede hacer es crear una compleja red de rituales y significados que nos permitan relacionarnos con él: peticiones para disculparnos con la tierra al herirla para abrir una carretera, peticiones para la lluvia o rituales para la abundancia. La relación con la tierra y la naturaleza necesita articularse en significados y los significados poéticos son privilegiados.

Por estas razones, traducir “El discurso del ‘Indio’” de Mahmoud Darwish a lenguas indígenas se convierte en una declaración de principios, en una proclama de los pueblos sin naciones: las naciones de

lenguas negadas podemos articular, tanto en Palestina como en la Sierra Mixe, que somos un elemento más del territorio, que no podemos poseerlo, que el territorio nos posee y que existen múltiples maneras, físicas y poéticas, para relacionarnos con la tierra y sus elementos.

Las consecuencias ambientales de negar estas múltiples formas de relación y de simplificar los ritos de relación con la naturaleza son terribles y hay evidencia de ello. Por todo esto, traducir las palabras de Darwish al territorio del mixe sirve como un nuevo ritual, el ritual de la traslación poética para reafirmar que no, la tierra no puede ser poseída y las naciones sin Estados, así lo reclamamos, desde nuestras lenguas negadas que, a pesar de todo, siguen siendo territorios cognitivos sin colonizar.

**Rastro y rostros, política y estética
en *El botón de nácar* de Patricio Guzmán**

Trace and Faces, Politics and Aesthetics
in Patricio Guzmán's *El botón de nácar*

Laura Pomerantz

RESUMEN: Patricio Guzmán aborda una temática sustancial en su largometraje *El botón de nácar* (2015): la intolerancia, en dos momentos rezagados de la historia de Chile, el de los pueblos originarios y el de la dictadura militar. Trae a la superficie visual una variedad de dispositivos tales como indicios corporales, residuos identificatorios, traslados geográfico-ubicacionales, testimonios varios, emitiendo en conjunto un compromiso por recuperar verdades trágicas y ocultas. Al ver *El botón de nácar*, el público ingresa a un ámbito impregnado de huellas residuales, rastros de cuerpos inertes y restos mortales movidos en aquel vaivén oceánico testigo de los acontecimientos. Su lucha, pues, no se adscribe solamente a los límites del olvido, sino también a todos aquellos que lo impulsan guiados por motivos miserables. Nuestro acercamiento se enfoca básicamente en la tribu selknam, nómada pedestre de cazadores-recolectores y su visión estética detrás de la pintura corporal que desarrollaron.

ABSTRACT: Patricio Guzmán tackles a substantial theme in his feature film *El botón de nácar* (2015): intolerance, in two laggard moments of the history of Chile: that of the indigenous peoples and that of the military dictatorship. It brings to the visual surface a variety of devices such as physical indications, identifying residues, geographic-locational transfers and various testimonies that all together emit a commitment to recover tragic and hidden truths. Watching *El botón de nácar* the audience enters an area impregnated with residual vestiges, traces of inert bodies and mortal remains moved by the oceanic sway that witnesses the events. Their struggle, therefore, is not only ascribed to the limits of oblivion, but also to all those who motivate it guided by miserable reasons. Our approach focuses primarily on the Selknam tribe, pedestrian hunter-gatherer nomads, and on their aesthetic vision behind the body painting they develop.

PALABRAS CLAVE: Patricio Guzmán, estética selknam, exterminio.

KEYWORDS: Patricio Guzmán, Selknam aesthetics, extermination.

RECIBIDO: 20 de diciembre de 2016 • ACEPTADO: 4 de abril de 2017

LAURA POMERANTZ

**Rastro y rostros, política y estética
en *El botón de nácar* de Patricio Guzmán**

Agua, memoria y voz, estética lineal y pictórica

En un universo fragmentado como el que percibimos a diario, todo se sucede vertiginosamente. Al mismo tiempo aquella percepción nos abraza y convoca a nuestro deseo a totalizar lo que parece suelto y desensamblado. En el espíritu del tiempo en el que transitamos, donde la unidad se manifiesta de plurales maneras, Patricio Guzmán aborda una temática sustancial en su largometraje *El botón de nácar* (2015): la intolerancia, tras dos momentos rezagados de la historia de Chile, el de los pueblos originarios y el de la dictadura militar.

En una estructura narrativa lineal, donde la imagen poética se distingue abstracta alejándose de la realidad tangible y el tratamiento sonoro hace eco del lenguaje, la sensibilidad se asoma en cada fotograma con gran fuerza expresiva, dando pie a registros de cine experimental fusionados con el subgénero documental de cine ensayo, tras un corte político-social que subyace los 82 minutos de película a lo largo de 4 200 kilómetros de costa chilena. Varios niveles de significado conviven en esta propuesta de denuncia: la mirada cuasi hipnótica, al contemplar la bellísima y majestuosa geografía chilena, testigo vivencial de tiempos de intransigencia, masacre y dictadura. En esta geografía se conjugan dos procesos, el de la perfección natural con sus cambios intrínsecos a lo largo de los siglos, y el del artificio de “civilización” que impone la

destrucción de su pueblo al horadar las capas geológicas, cuyas raíces fueran nutriendo el suelo de atrocidades.

De este primer cruce, recordando al teórico del arte Heinrich Wölfflin, emerge un grado estético de lo geográfico-lineal entretejido con lo sociopolítico-pictórico (Wölfflin 1952: 25-315), a partir de una perspectiva aérea de contornos perfilados y cerrados, definidos e iluminados, que lindan con lo inacabado y abierto, borroso y difuminado, sumergido en una nostalgia guzmaniana de paraíso perdido, manchado de pinceladas históricas y oscuras, donde los trazos de archipiélagos, canales y fiordos, se desvanecen en la penumbra de una nación que niega su pasado. Una suerte de pacto de silencio que sólo el mar puede atesorar en aquella profundidad espacial. En otro grado de lectura, un aura de romanticismo a lo Werner Herzog abraza la trama, con paisajes sublimes, plausibles de envolver al hombre, enfrentarlo a la titánica naturaleza y establecer el contraste de proporciones, al ubicar sus dimensiones humanas en una escala reducida y de artificio. Pensemos en Théodore Géricault y *La balsa de la medusa* (1819), Caspar David Friedrich y el *Caminante sobre el mar de nubes* (1918) o William Turner y el *Barco de esclavos* (1940), clásicos pintores románticos del siglo XIX, cuyas composiciones de tormentosos y contemplativos mares, inmensos bloques de hielo y montañas nevadas, confrontaban las tragedias paisajísticas con las limitaciones humanas.

En aquella consideración integral, de acercamiento estructural y estilístico de contrastes visuales, el documental revela los eventos históricos entrelazados y trae pruebas contundentes, acentuando aún más sus llagas. De tal puesta en escena nos preguntamos ¿qué móviles conducen a Patricio Guzmán a horadar las heridas punzantes y abiertas de dos momentos de violencia extrema de la historia chilena, en el año 2015? Nosotros nos enfocaremos en la primera instancia histórica, la de los pueblos originarios, puntualmente los Selknam.

Impunidad de siglos

Chile, vieja tierra de leyenda y exterminio de sus habitantes originarios, ha fascinado a viajeros, aventureros, etnógrafos, misioneros, militares

y empresarios, quienes han dejado testimonios escritos desde el siglo XVI. Uno de los ancestros de la Patagonia chilena, la tribu de cazadores-recolectores nómada pedestre selknam, arribó a la Isla Grande de Tierra del Fuego hace unos 12 000 o 10 000 años, probablemente en la época de las migraciones cuando se replegó la última glaciación y el continente se encontraba unido. Habitantes de la Patagonia, al norte del Estrecho de Magallanes, de parentesco lingüístico y cultural con los tehuelches del sur, los selknam del centro y del norte, compartieron “la última tierra de la gente”, *Karukinka*, con los hausch, yámanas y kawasqar, divididos en clanes autónomos en sus territorios o *haruwen* (Magrassi 2010: 19). Sumidos en el paisaje, entre la fauna de guanacos y espacios acuáticos, playas, lagunas, montañas, vientos, temperaturas inhóspitas y desolación, desarrollaron, desde sus comienzos paleolíticos, su propia cosmovisión (Chapman 2008: 105-106) y poder chamánico, música y arte. Curso que, aunque inherente, sufrió un cambio irreversible y de trágico final tras el proceso de colonización: hacia 1885 su población disminuyó y sus sobrevivientes fueron confinados a reservas promovidas por las misiones evangelizadoras de los salesianos: la de la Isla de Dawson en Chile y la de Nuestra Señora de la Candelaria, en Río Grande, Argentina.

En aquella solemnidad intrínseca, previa a la llegada del hombre blanco, según la creencia selknam, hubo un tiempo distante al tiempo humano llamado *Hówenli* en el que las fuerzas de la naturaleza se repartieron el origen de la existencia (Colombres 2012: 127). Esta historia atemporal, enmarcada primeramente en una era matriarcal, fue registrada por el cronista italiano Antonio Pigafetta durante la expedición de Fernando de Magallanes (1519-1521) (Montes 2013: 33). Dentro de aquel vaivén de comunión innata con la tierra, se encontraron evidencias arqueológicas de pigmentos naturales utilizados como pintura corporal (Fiore y Saletta 2012: 203-212) —cual rastro de un lenguaje que demarcara la estratificación social y los roles de los chamanes, los estados de ánimo—, así como empleados para la protección “...de la piel contra los elementos climáticos, con el objeto de embellecerse, para casarse, en situaciones de duelo y durante ceremonias de iniciación” (Fiore 2006: 13). Los colores básicos (rojo, blanco y

negro) eran tomados de la tierra, arcilla, ceniza, carbón vegetal, yeso y limo, entre otros, para crear composiciones aparentemente sencillas de puntos, líneas, círculos, bandas y fondos de color. Uno de los momentos más frecuentes en el que pintaban sus cuerpos era el *hain*, rito de iniciación de los jóvenes o *klóketen* de entre 17 y 18 años, que al adentrarse a la madurez debían atravesar recorridos complejos en los bosques y cumplir con rigor y alta responsabilidad objetivos arduos como subir montañas, cazar guanacos, llevar cargas pesadas, entre otros. Estas dificultades impuestas por los durísimos inviernos patagónicos, se agravaban con la aparición de las deidades corporizadas en hombres, quienes espantaban a los muchachos a lo largo de la travesía hasta llegar a destino, a las chozas ceremoniales. Las máscaras y las pinturas personificaban la variedad de espíritus, “algunos insolentes y jocosos, otros muy severos y temidos, como Shoort, el espíritu de las piedras blancas, que lleva dos cuernos en la cabeza y va armado con un palo, con el que castiga al que alcanza” (Colombres 2012: 243). Por otro lado, eran acosados por Ulen, espíritu masculino del norte, “...payaso extremadamente diestro, nos dice Anne Chapman, caracterizado por una cabeza formidable y algo puntiaguda, su participación en el Hain, es más teatral que ritual, es decir, más profana que sagrada” (272).

Las composiciones de diseños equilibrados de colores y elementos geométricos distribuidos a lo largo del cuerpo, enfatizaban la materia adaptada a las formas y volúmenes del cuerpo, otorgando un alto grado de expresividad, sentido abstracto y sintético, además de un naturalismo espontáneo y creativo. Se plasmaba lo esencial y se delineaban los contornos dando como resultado un delicado sentido de la estética y claros principios compositivos, parte intrínseca del arte predominante en las culturas antiguas. Regresando al documental, Patricio Guzmán hace eco de las composiciones selknam al abstraer las gotas de agua en sus diferentes modos experimentales, cuales puntos pintados en la piel —o bien, estrellas, sinónimo de sus antepasados— reflejando la relación intrínseca hacia lo conocido, a modo de espejo, como afirmara el poeta Raúl Zurita: “en sus cuerpos se ve el cosmos entero”.

Entre botón y botón, de exterminio en exterminio

Dos botones enlazan los ámbitos temporales del documental, uno pertenece a un indígena yámana del siglo XIX y el otro a un prisionero político bajo la dictadura de Pinochet. El primero tiene nombre y apellido, el segundo es anónimo. Jemmy Button a sus catorce años adquiere una identidad impuesta por haber recibido su padre un botón de manos de un capitán británico, a cambio de la travesía obligada a tierras “civilizadas”, Londres en 1830. Por su parte, el prisionero se descubre en el fondo del mar amarrado a un riel, cuyo peso corroboraría una muerte segura al ser arrojado cual objeto inanimado y, al mismo tiempo, fungiría como testimonio, ya que al adherírsele elementos identificatorios, le otorgaría credibilidad al momento de reconstruir los hechos. Ambos seres humanos, vestigios de vivencias violentadas en tiempos genocidas, adquieren la calidad de referentes de duelos sociales silenciados, al legitimar los exterminios en sus respectivos presentes así como en los entornos político-sociales de los tiempos por venir.

El yámana Orundellico (1815-1864), expuesto en la Corte Real de Saint James en 1831, envuelto luego en vestimenta europea y obligado a vivir en el exilio, regresaría a sus tierras aturdido por las violaciones de sus derechos humanos básicos. El preso sin nombre, torturado y asesinado como consecuencia de una inyección letal, habría sido “...amarrado [al riel] con alambres, [...] cubierto con bolsas de plástico, y finalmente empaquetado con sacos de arpillera para ser arrojado a las aguas del Pacífico...”, como explica el periodista y escritor Javier Rebolledo en la película. Este sistema explotado bajo la dura represión militar nos conduce a otro espacio que no podía dejar de ser mencionado por Patricio Guzmán, la Isla de Dawson, donde el horror se volvería a duplicar, ya no a través de un simple botón sino de una dimensión geográfica, alejada e inhóspita. Vería, por un lado, el fin de los selknam, confinados allí por las misiones salesianas a principios del siglo XX y, por otro, adquiriría la calidad de campo de concentración para los ministros de Allende, como narra la voz en *off* del director, “...más de 700...[de sus] seguidores que vivían en Punta Arenas...”.

A modo de conclusión

*Las sombras del ayer no nos dejan crecer
y la nostalgia es un ancla fija en la eternidad,
los palacios y tumbas adornan una ciudad
habitada por hombres y no por los recuerdos,
ecos de años dorados, espejismos del poder
bajo esa tristeza espera nuestro presente.*

CHEUQUELAF (2015)

Patricio Guzmán no sólo denuncia, también invita a la reflexión sobre la violencia extrema, deliberada y silenciada, bajo un mar que fungiera aparentemente de objeto inanimado —otro más— capaz de esconder secretos, en un país que no logra asumir sus realidades ni alcanzar pauta alguna de justicia, reivindicación o reparación. ¿Cómo logra dicha reflexión? Trae a la superficie visual una variedad de dispositivos tales como indicios corporales, residuos identificatorios, traslados geográfico-ubicacionales, testimonios varios, emitiendo en conjunto un compromiso por recuperar verdades trágicas y ocultas, tras la urgencia imperiosa de sacudir conciencias. En su estilo documental sobrevive una narración omnipresente, donde conviven momentos de violencia histórica, y es en este cine ensayo donde logra reunir la memoria de un pueblo que aún no ha podido encontrar un balance que se incline hacia la justicia. Al ver *El botón de nácar*, el público ingresa a un ámbito impregnado de huellas residuales, rastros de cuerpos inertes y restos mortales movidos en aquel vaivén oceánico testigo de los acontecimientos, pruebas que ponen en tela de juicio las políticas imperantes y los respectivos discursos oficiales. Su lucha, pues, no se adscribe solamente a los límites del olvido, sino, también, sobre todos aquellos que lo impulsan guiados por motivos miserables. Recordemos que el manejo de la memoria siempre ha sido un instrumento utilizado por los sistemas de dominación, por parte de quienes pretenden determinar lo que se debe recordar y aquello que se debe olvidar.

Bibliografía

- CHAPMAN, Anne (2008). *Fin de un mundo, Los selknam de Tierra del Fuego*. Buenos Aires, Zagier and Urruty Publications.
- CHEUQUELAF, Rafael (2015). “Chile, exterminio del pueblo Selknam y su sombra en el Magallanes de hoy”, <<http://regeneracion.mx/selknam/>>, consultado por última vez el 28 de octubre de 2016.
- COLOMBRES, Adolfo (2012). *Seres mitológicos argentinos*. Buenos Aires, Colihue
- FIGUEROA, Dánae (2006). “La manipulación de pinturas corporales como factor de división social en los pueblos selknam y yámana (Tierra del Fuego)”, *Estudios Atacameños*, núm. 31: 129-142.
- FIGUEROA, Dánae y María José SALETTA (2012). “El uso de pigmentos en la ceremonia del *hain* selknam. Información etnográfica y evidencia arqueológica de los sitios Ewan 1 y 2 (Tierra del Fuego, Argentina)”, en María Estela Mansur y Raquel Piqué Huerta (eds.), *Arqueología del Hain. Investigaciones etnoarqueológicas en un sitio ceremonial de la sociedad selknam de Tierra del Fuego. Implicancias teóricas y metodológicas para los estudios arqueológicos*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: 203-212.
- MONTES, Nahuel (coord.) (2013). *Cuentos, mitos y leyendas patagónicas*. Buenos Aires, Ediciones Continente.
- NICOLETTI, María Andrea (2006). “Los misioneros salesianos y la polémica sobre la extinción de los selk’nam en Tierra del Fuego”, *Revista Antropológica*, año XXIV, núm. 24: 153-177.
- WÖLFFLIN, Enrique (1952). *Conceptos fundamentales de la historia del arte*. Madrid, Espasa Calpe.

Documentos



Jul 2014

Discurso del “Indio”.
El penúltimo ante el “Hombre Blanco”

MAHMUD DARWISH

Introducción y traducción al farsi de Shekouféh Mohammadi Shirmahaleh
Introduction and translation into Farsi by Shekouféh Mohammadi Shirmahaleh

RESUMEN: Mahmud Darwish es uno de los más importantes poetas palestinos contemporáneos y su poesía sigue inspirando a los movimientos de resistencia en muchos países. Su humanismo hace que su palabra traspase cualquier frontera y se presente firme y vigente en distintas épocas y geografías. La presente traducción al farsi de su poema *Discurso del “Indio”. El penúltimo ante el “Hombre Blanco”* construye un puente entre el mundo árabe y el mundo persa desde la cercanía de un dolor compartido y de una contagiosa esperanza.

ABSTRACT: Mahmud Darwish is one of the most important contemporary Palestinian poets whose work continues inspiring resistance movements in many countries. His humanism allows his words to surpass all borders and to be firmly and validly present in distinct epochs and geographies. The present translation of his poem *Discurso del “Indio”. El penúltimo ante el “Hombre Blanco”* to Farsi, constructs a bridge between the Arabic world and the Persian world parting from the closeness of a shared suffering and a contagious hope.

PALABRAS CLAVE: Mahmud Darwish, Discurso del “Indio”, farsi.

KEYWORDS: Mahmud Darwish, Discurso del “Indio”, Farsi.

RECIBIDO: 2 de febrero de 2017 • ACEPTADO: 21 de marzo de 2017

*Introducción de la traductora*¹

Mahmud Darwish alza velas y cruza el océano con una pluma y un papel, no para conquistar o humillar a los vivos y los muertos, sino para expresar un sentimiento común, para gritar un dolor compartido que no conoce fronteras.

La tierra, la madre de todas las criaturas, que extiende los brazos de su generosidad vivificadora aceptando al ser humano, a los animales y a cualquier semilla, ha sido agredida por usurpadores que, lanza y hacha en mano, talan cualquier ser vivo: en el África ennegrecida, en el Asia empobrecida, en la Australia de los aborígenes olvidados, en la Palestina del propio Darwish, en las selvas de Chiapas, y en cualquier otro punto de este mundo donde la vida fluye en su forma más sencilla.

Darwish sabe que “esta tierra no muere” y defiende “todo aquello que merece vivir”.² Aunque los extraños, estos señores blancos, no hablan sino la lengua del metal y la sangre, con los sagrados libros de la antigüedad en las manos hablan de la civilización, sin oídos para escuchar el sonido de la flauta, el pulso del árbol y las canciones de Babilonia. Mahmud escribe de la ineffectividad de las palabras antiguas, de la usurpación de la tierra y el mar, la vida y la muerte, el cielo y la sombra, pero también de “lo más bello que Dios ha escrito sobre el agua”, de

¹ El presente trabajo fue realizado gracias al apoyo del proyecto PAPIIT IN 401215 “Heteronomías de la justicia: de exilios y utopías”, cuya responsable es la Dra. Silvana Rabinovich. La traductora agradece enormemente las valiosas opiniones y críticas de Bahram y Faramarz que ayudaron al mejoramiento de la traducción.

² Las frases entre comillas forman parte de poemas de Darwish y otros poetas palestinos incluidos en las antologías: “En cerco” y “En la estación del tren que cayó del mapa”, traducidos del árabe al farsi por Torab Haqshenas (Frankfurt: Andishe va Paykar, 2006 y 2011).

volver a nacer “a la orilla del litoral de lapislázuli” y habla de todo lo que pudiera “iluminar la noche un poco, sólo un poco más”, ya que “a él también le gustaría la vida si le fuera posible”. Él habla sobre lo que al extraño le falta en su mente y alma, de su incapacidad de sentir la nostalgia de la madre, o de escuchar “la canción del callejón cuando escala hacia la luna”, o de hablar en una lengua distinta a la de la opresión y de ver, sino por el punto de mira del fusil.

Darwish se dirige al agresor con miles de lenguas, aunque sabe que los enemigos han vencido en muchos frentes y que “el pan del enemigo está impregnado de su sangre”. Sigue defendiendo “la indiscreción de los ciervos”, “las plumas del ala de los últimos cantos” y todo aquello que goza de una mínima fragancia de vida, al estar consciente de tanto dolor y sufrimiento, no está dispuesto a firmar ningún acuerdo de paz, o a vender “un solo palmo de espinas alrededor de la milpa”. Él ha puesto su esperanza en la lucha, en el mañana del árbol y en los muertos que caminan y no temen la vida.

Mahmud Darwish se dedica “a lo mismo que hacen todos los prisioneros: a criar esperanza” sabiendo que en las noches de lluvia de fuego, bajo los escombros que han dejado las máquinas excavadoras enemigas y en la oportunidad entre un mártir y otro, el pueblo danza a la vida, se enamora y aprieta en los puños las llaves oxidadas. Darwish, igual que su homólogo alemán, Bertolt Brecht, declara resistencia a las situaciones más difíciles y a los días más oscuros: la última palabra todavía está por decirse...

No creas que terminó el trabajo de los Magos

En las venas de la vid hay todavía mil vinos no bebidos

(Iqbal Lahurí)³

³ Citar poemas para reforzar las palabras dichas o escritas es una costumbre iraní; siempre se indican sus nombres, pero jamás se refiere la obra impresa donde se encuentra el poema citado, pues en el ámbito oral su obra es de todos y con ella y en ella se vive. Para los que prefieren alejarse de la experiencia poética y ponerse muy serios, traemos aquí la información de la obra impresa: Mohammad Iqbal Lahurí, “Payam-e Mashreq”, en *Koliat-e Eghbal-e Lahuri (Antología completa)*, ed. de Akbar Behdarvand, Teherán: Zovar, 2010. La traducción es mía.

سخنان "سرخیوست"⁴

سخنرانی ماقبل آخر در برابر "مرد سفید پوست"

محمود درویش

آیا گفتیم مرده؟

مرگ وجود ندارد، آنچه هست تنها تبدیل دنیاهاست.

- رئیس قبیله ی دوامیش، سیاتل

۱

خُب، در میسی سپی همین هستیم. آنچه داریم چیزهایی است که از دیروز برایمان مانده

اما، رنگ آسمان دگرگون شد و دیگر شد دریای شرق. ای آقای سفیدها! تو، آقای اسبها، از آنها که سوی درختان شب

می روند چه می خواهی؟

جان ما در اوج، چراگاه مقدس، و ستارگان کلماتی روشنگرند... اگر نگاهت را به آنها بدوزی تمام داستانمان را

خوانده ای:

اینجا به دنیا آمدیم، میان آتش و آب... و میان ابرها، بر کرانه ی ساحل لاجوردی دوباره تولد خواهیم یافت: پس از

روز داوری... به زودی....

پس سبزه ها را دیگر نگش، در سبزه روحی هست که در کالبد ما از روحی در زمین دفاع می کند.

تو، آقای اسبها! به اسبت بیاموز پوزش بطلبد از روح طبیعت

به خاطر آنچه بر سر درختانمان آورده ای:

آه درخت، خواهرم!

تو را نیز چون من شکنجه کرده اند

بخشایش نخواه برای آنکس که مادر من و مادر تو را از ریشه بُرید...

⁴ اشاره است به شیوه ای که سفید پوستان نژادپرست آمریکایی بومیان آمریکا را توصیف می کنند. مترجم

...آقای سفیدها اینجا کلمات کهن جانهای آزاد میان آسمان و درختان را نخواهد فهمید...

اما کلمب آزاد است هند را در هر دریایی کشف کند

و حق دارد اجداد ما را "فلفل" یا "هندی" صدا بزنند

و نیز می تواند قطب نمای دریا را بشکند تا با بادهای نادرست شمال همسو گردد

امایبیرون از قلمرو نقشه، او به برابری انسانها، آنچنان که باد و آب برابرند، باور ندارد!

و باور ندارد که آنها نیز همانگونه زاده می شوند که مردم در بارسلونا، گرچه خدای طبیعت را می پرستند که در تمام

چیزها هست... و نه طلا را...

و کلمب، مرد آزاد، در جستجوی زبانی است که اینجا نیافته

در مجسمه های نیاکان نیک ما پی طلا می گردد

و در ما از مرگ و از زندگی سهم خود را گرفته است.

پس چرا هنوز از گور نسل کشی را تا به آخر دنبال می کند؟

و از ما چیزی نمی ماند جز آرایه ای برای خرابه ها و پرهایی سبک بر تنپوش دریاچه ها.

هفتاد میلیون دل را زیر پا له کردی...دیگر بس است، همین کافی است تا از مرگ ما چون پادشاهی به تخت دوران نو

بازگردی...

اما آیا زمان آن نرسیده، ای بیگانه، که همچون دو بیگانه در یک دوران و یک مکان با یکدیگر رودر رو شویم، چون

بیگانگانی ایستاده بر لبه ی پرتگاه؟

برای ما، آنچه مال ما است...و برای ما، آنچه از آسمان از آن شماست.

برای شما، آنچه مال شماست...برای شما، آنچه از هوا و آب از آن ما است.

برای ما، آنچه از سنگریزه ها از آن ما است...برای شما، آنچه از آهن از آن شما است.

بیا نور را در نیروی سایه با هم قسمت کنیم،

هرآنچه می خواهی بردار از شب و برای ما دو ستاره بر جا بگذار تا مردگانمان را در آسمان دفن کنیم

و هر آنچه می خواهی بردار از دریا و برای ما دو موج برجا بگذار تا از آنها ماهی بگیریم

و طلای زمین و خورشید را بردار و برای ما زمین نامهایمان را بر جا بگذار
و بازگرد، بیگانه، به خویشانت بازگرد... و هند را جستجو کن.

۳

...نامهای ما، درختانی هستند از جنس سخن الهی، مرغانی بلند پروازتر از يك تفنگ.
درختان نام را نبرید، ای شمایی که که از دریا با جنگ آمده اید، اسبهای شعله ورتان را در دشت رها نکنید...
برای شما، پروردگار خودتان و برای ما، پروردگار خودمان، برای شما ایمان خودتان و ایمان ما برای خود ما
پس خدا را مدفون نکنید در کتابهایی که ادعا می کنید سرزمینی را بر خاک ما به شما و عده داده اند
و پروردگار خود را بدل نکنید به پیشکاری در دربار شاه!
گلکهای سرخ رویاهایمان را بگیرید تا ببینید آنچه را که ما از شادمانی می بینیم!
و زیر سایه ی درخت بید ما بخوابید تا کیوترها پرواز کنند... کیوترها... همان گونه که نیاکان نیک ما پیش از این
پرواز کردند و در آرامش بازگشتند... در آرامش...
ای سفید، شما کم دارید یاد ترک کردن مدیترانه را
و کم دارید تنهایی جاودانه را در جنگلی که به لبه ی پرتگاه سرک نمی کشد
و کم دارید جزد شکستگی ها را، و شکست را در جنگها
و کم دارید سنگی را که از جریان تند رود زمان فرمان نمی برد
و کم خواهید داشت آن لحظه ی اندیشیدن در هر چیز را ، تا در شما آسمانی بروید بایسته ی زمین
و کم خواهید داشت لحظه ای را برای دو دل ماندن میان يك راه و راهی دیگر
روزی اورپیید را کم خواهید داشت و شعرهای کنعان را و ترانه های بابلی ها را...
غزل های سلیمان را درباره ی سولامیت کم دارید و گل سوسنی را، برای احساس غربت
ای مرد سفید! کم خواهید داشت ذکری برای رام کردن اسبان جنون
و دلی که سنگها را بساید تا خود سُفته شود برای آوای کمانچه ها...
کم دارید و کم خواهید داشت تردید تفنگ را:

اما اگر می بایست ما را بکشید، جاندارانی را که دوستیشان را ارزانیمان کرده اند نگشید، دیروزمان را نگشید
آتش بسی کم خواهید داشت با اشباح ما در شیبهای بی حاصل زمستان

و آفتابی نه چنین سوزان، و ماه کاملی نه چنان کامل، تا جنایت بر پرده ی بزرگ کمتر بزم گونه بنماید
پس شتاب نکنید برای کشتن خدا...

۴

...می دانیم این گنگی سخنور برای ما چه نهان داشته است
آسمانی که بر نمک ما می افتد آرام جان است. بیدی می رود بر مسیر باد، حیوانی در سوراخ های فضای زخم خورده
قلمرویی می سازد... و دریایی چوب در هایمان را شور می کند
و زمین پیش از آفرینش سنگین تر نبود، اما پیش از زمان چیزی همانند آن شناخته بودیم...
بادها آغاز و پایانمان را خواهند سرود، اکنونمان اما خونین است و روزهایمان را در خاکستر اساطیر دفن می کنیم
آتنا از آن ما نیست و می دانیم امروز آقای آهن چه تدارک دیده است برای ما و برای خدایانی که از نمک نانمان دفاع
نکرده اند

و می دانیم که حقیقت نیرومندتر از حق است
می دانیم که زمان از آن روز دگرگون شد که دیگر گشت شکل جنگ افزارها
پس چه کسی صدای ما را تا باران خشکیده در ابرها بلند خواهد کرد؟
بعد از ما چه کسی نور را خواهد شست و در پرستشگاه هایمان که خواهد زیست؟
و چه کسی آیینهایمان را از غرش فلز در امان خواهد داشت؟
بیگانه گفت: "اینک تمدن را به شما بشارت می دهیم" و گفت: "همانا من هشتم سالار زمان، آمده ام از شما زمین را به
میراث گیرم، از مقابل من بگذرید تا بشمارم اجسادتان را یک به یک بر سطح دریاچه"
گفت: "شما را نوید تمدن می دهم تا انجیل پاینده شود" و گفت: "پس بگذرید تا پروردگار تنها برای من باقی بماند"
آخر سرخپوست مرده نزد خدای ما در آسمانها بهتر است از سرخپوست زنده⁵
و پروردگار سفید است و نیز سفید است این روز: یک دنیا برای شما و دنیایی دیگر برای ما...
بیگانه سخنانی بیگانه می گوید و در زمین چاهی می کند برای دفن کردن آسمان.
بیگانه سخنانی بیگانه می گوید و کودکان و پروانه هایمان را شکار می کند.
ای بیگانه به بوستان ما چه وعده داده ای؟ گلهایی حلیبی زیباتر از گل سرخهایمان؟

⁵ همان.

هر چه خود می خواهی، اما می دانی آیا که آهوان نخواهند خورد سبزه هایی را که آغشته باشد به خون ما؟

هیچ می دانی، ای بیگانه، که گاو میش ها برادران ما هستند و گیاهان خواهران ما؟

بیش از این زمین را نکن! لاکپشت را زخمی نکن که در لاک او می خوابد زمین،

زمین، مادر بزرگ ما، که گیسوانش درختانند و گلپایش گوهر های مان.

"بر این زمین مرگ نیست"، پس دگرگون نکن شکنندگی آفرینشش را!

آینه های باغپایش را نشکن و زمین را نهراسان، به درد نیاور زمین را.

رودهای ما کمرش هستند و ما نوه هایش، ما و شما، پس نکشیدش...

ماخیلی زود رفتی هستیم پس سهم خود را از خون ما بردارید و او را رها کنید،

بگذارید همانگونه که هست بماند: زیباترین چیزی که خدا روی آب نوشته است، برای خودش... و برای ما.

صدای نیاکامان را در باد خواهیم شنید و در جوانه های درختانمان به نبضشان گوش خواهیم سپرد.

این زمین مادر بزرگ ماست و مقدس است سراسر، سنگ به سنگ،

این زمین سرپناه خدایانی است که با ما زیسته و ستاره ستاره به شبهای نیایش ما روشنی بخشیده اند...

برهنه پا راه رفته ایم تا جان سنگ ریزه ها را لمس کنیم

و برهنه راه می رویم تا روح، روح هوا، زنی که موهبتهای طبیعت را به ما باز می گرداند، تنپوش مان باشد.

تاریخ ما تاریخ زمین است.

زمانی بود برای زمان تا در او متولد شویم و از او به او باز خواهیم گشت: ارواح زمین را، کم کم، به او پس خواهیم داد.

و یاد عزیزانمان را در کوزه هایی با نمک و روغن نگهداری می کنیم،

پیش از این نامشان را به پرندگان جویبارها می آویختیم،

چه ما اینجا نخستین ها بودیم، بدون سقفی میان آسمان و آبی در هایمان

و بدون اسبانی که در دشت سبزه های آهوانمان را بچرند

و بدون بیگانگانی که بر شبهای همسرانمان بگذرند.

پس نی را به باد بسپارید... که اکنون بر مردمان این زخمی گاه می گرید... و فردا بر شما خواهد گریست...

و بر شما خواهد گریست... فردا!

و مادامی که به آتش هایمان بدرود می گویم سلامتتان را پاسخ نخواهیم گفت...

وصیت خدای جدید، خدای آهن، را روی ما ننویسید و از مردگان آتش بس نطلبید که از ایشان کسی به جا نمانده است تا شما را صلح کردن با خود و با دیگران بیاموزد

و اگر به خاطر تفنگهای انگلیس، شراب فرانسوی و آنفولانزا نبود، هنوز اینجا می بودیم و همچنان می ساختیم، و آنچنان که شایسته است می زیستیم در کنار خلق گزنها،

تاریخ شفاهیمان را از بر می کردیم و به شما نوید می دادیم بی گناهی را و گلهای داوودی را...

برای شما، پروردگار خودتان و برای ما، پروردگار ما

برای شما دیروز خودتان و برای ما، دیروز ما

و زمان رود است و چون خیره در او می نگریم، زمان را در ما غرق می کند...

مگر شما برای باز ایستاندن کشتار کمی شعر از بر نمی کنید؟

مگر زنان شما را نزیابیده اند؟ آیا چون ما شیر دلتنگی برای مادر را نمکیده اید؟

آیا همچون ما برای پیوستن به پرستوها از پر تنبوش نساخته اید؟

می خواستیم بهار را به شما مزده دهیم، پس سلاحتان را از غلاف بیرون نیاورید،

می توانستیم هدیه و آواز رد و بدل کنیم.

اینجا بود خلق من. اینجا مُرد خلق من.

اینجا درختان بلوط ارواح خلق مرا پنهان می دارند. خلق من بسان هوا، نور و آب باز خواهد گشت

زمین مادرم را به زور شمشیر بگیرد، اما من با نام خویش قرار داد صلح میان قاتل و مقتول را امضا نخواهم کرد

و امضا نخواهم کرد با نام خویش اجازه ی فروش حتی یک وجب از خارزارهای اطراف مزرعه ی ذرت را...

و می دانم هم اینک که در تنبوش نام خود در رود فرو می افتم، به آخرین آفتاب بدرود می گویم

می دانم که به قلب مادر خویش باز می گردم تا تو، آقای سفیدها، وارد عصر خود شوی...

پس بر جسد من مجسمه های آزادی بنا کن، پاسخ مده درود را و صلیب فلزی را بر سایه ی سنگی من بر افراز

به زودی تا قله های سرود صعود خواهم کرد [سرود خودکشی های دسته جمعی، آنگاه که بر تاریخ کهنشان سوگواری می کنند]⁶

و پرندگان صداهایمان را آنجا رها خواهم ساخت: درست همین جا پیروز شدند بیگانگان،

همین جا، بر نمک پیروز شدند، و دریا در ابرها گم شد

و در ما، بر خوشه های گندم چیره گشتند و سیم های برق و تلفن را گسترند

اینجا عقاب از اندوه خود کشتی کرد، هم اینجا بیگانگان بر ما پیروز شدند.

و در این عصر جدید برای ما هیچ نماند

اینجا پیکرهای ما، ابر ابر، در فضا محو می شوند

اینجا جانهای ما، ستاره ستاره، در فضای سرود سوسو می زنند

۶.

دیر زمانی خواهد گذشت تا اکنون ما چون خود ما به گذشته بدل شود

نخست، تا پایان خود گام خواهیم زد، دفاع خواهیم کرد از درختی که تنپوش ما است

از زنگوله های شب، و از ماه که بالای سر کومه هایمان می خواهی،

و از بی پروایی آهوانمان نیز دفاع خواهیم کرد و از گل کوزه گری مان، و از پره های بال آخرین نغمه ها.

به زودی دنیایمان را بر دنیای ما خواهید ساخت: و از میان گورهایمان راه خواهید گشود

به سوی ماهواره ها، این عصر چیزهای ساختگی است.

این عصر معدن است، شامپاین قدرتمندان از يك تکه زغال بیرون خواهد تراوید...

مردگان هستند و استعمارگران، مردگان و ماشین های حفاری، مردگان و بیمارستانها و مردگان و صفحه های رادار

که شمار مردگان را ثبت می کنند [که بیش از يك بار در زندگی می میرند]⁷، مردگانی که پس از مرگ زندگی می

کنند،

⁶ این بیت در نسخه ی اصلی منتشر شده نیست اما در ترجمه ی انگلیسی نسخه ی بنیاد درویش هست.
⁷ همان.

مردگانی که با مرگ خویش دیو تمدن را پرورش می دهند، و مردگانی که می میرند تا زمین را برکالبد به دوش کشند...

آقای سفیدها، خلق من و خلق خود را کجا می بری؟

این ربات مسلح به هواپیما و ناو هواپیما بر زمین را به کدامین پرتگاه می کشاند؟ صعود کنندگان ژرفای کدام مگاکید؟

برای شما، هر آنچه خواهید: یک روم نوین، اسپارت تکنولوژی و ایدئولوژی دیوانگی، و ما از زمانه ای که هنوز آماده اش نیستیم، خواهیم گریخت چونان دسته ای از انسانهای دیروز به میهن پرندگان خواهیم رفت و خواهیم نگریمت سرزمینمان را از سنگ ریزه های زمینمان، از شکاف ابرها، از فراز سخن ستارگان، از هوای دریاچه ها، از دانه ی شکننده ی ذرت، از گل روئیده بر گور، از برگهای صنوبر، از تمام چیزها سرزمینمان را خواهیم نگریمت

سفیدها! شما در محاصره ی مردگانید، مردگانی در حال مرگ، مردگانی زنده،

مردگانی که باز می گردند، مردگانی که راز می کشانید،

پس به زمین فرصت دهید تا حقیقت را بازگو کند، تمام حقیقت را، درباره ی شما،

و درباره ی ما...

و درباره ی ما

و درباره ی شما!

.۷

هستند مردگانی که در اتاقهایی که شما خواهید ساخت می خوابند

هستند مردگانی که در آنجا که شما نابود می کنید به دیدار گذشته ی خود می آیند

هستند مردگانی که از فراز پلهایی که شما خواهید ساخت می گذرند

هستند مردگانی که شب پروانه ها را روشن می سازند،

مردگانی خاموش، خاموش از تفنگهای شما، که سپیده دمان می آیند تا با شما جای بنوشند

پس ای اینجا میهمانان، برای میزبانها صندلی خالی بگذارید... تا شرایط صلح با مردگان را برایتان بخوانند!

Diversa



**La Proximidad como el “no-lugar” de la enunciación
y de la praxis política neo-zapatistas**
Proximity as the “Non-place” of the Neo-zapatist
Enunciation and Political Praxis

ALEXIS DANIEL ROSIM MILLÁN
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: En este texto investigamos el sujeto de la enunciación y de la *praxis* política neo-zapatistas. La referencia inicial es el “nosotros” tojolabal y tzeltal investigado por Carlos Lenkersdorf. Sin embargo, procuraremos agregar a este tema otro marco de referencia: la noción de *proximidad* ética, propuesta por el filósofo lituano Emmanuel Levinas. Por medio de esta noción relacionamos el sentido comunal del “nosotros” tojolabal y tzeltal, con un sentido semita de justicia, como acto vinculante de “responsabilidad total” por el otro. Acto que instauro el “no-lugar” de la exterioridad desde el cual es posible imprimir a la discursividad neo-zapatista su sentido utópico y liberador.

ABSTRACT: In this intervention we are looking for the subject of the political praxis and of the neo zapatistas discursiveness in a “non-place” of the ethical *proximity*. This notion of *proximity* is proposed by the Lithuanian philosopher Emmanuel Levinas as a key to express a Semite sense of justice, like a linking act, like responsibility for the other.

PALABRAS CLAVE: Neo-zapatismo, pluralismo étnico, *proximidad* ética, exterioridad.

KEYWORDS: Neo-zapatism, ethnic pluralism, ethical *proximity*, exteriority.

RECIBIDO: 17 de octubre de 2016 • ACEPTADO: 14 de noviembre de 2016

ALEXIS DANIEL ROSIM MILLÁN
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

**La Proximidad como el “no-lugar”
de la enunciación y de la praxis política
neo-zapatistas**

*¿Cómo será nuestro
compromiso con el bien
de nuestros compañeros?
¡Que se pierda en
nuestro corazón
todo lo que es sólo
para nosotros!*

POEMA TOJOLABAL (1976)

*Ser responsable más allá de su libertad no es de
cierto permanecer como puro resultado del mundo.*

EMMANUEL LEVINAS,
De otro modo que ser..., (1974)

*El “no-lugar” de las comunidades indígenas
y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)*

El *Laberinto de la soledad* discurre sobre la crónica de una larga noche en la historia de México, en la cual, Estado y sociedad civil terminan

por disimular la existencia de los pueblos originarios de todo el país. Disimulo que, dice Octavio Paz, “llega al mimetismo. El indio se funde con el paisaje, se confunde con la barda blanca en que se apoya por la tarde, con la tierra oscura en que se tiende a mediodía, con el silencio que lo rodea. Se disimula tanto su humana singularidad que acaba por abolirla; y se vuelve piedra, pirú, muro, silencio: espacio” (Paz 1988: 16). Con la insurgencia zapatista del 1 de enero de 1994, esta mirada racista y clasista es afrontada por un gesto político que sorprendió a todos: tras un pasamontañas, los indígenas zapatistas presentaron sus demandas y se dieron a conocer en el espacio público como sujeto político que exigía el fin del disimulo histórico al que ha sido sometido. Este acto político hizo emerger un “no-lugar” antes encubierto, en el cual las comunidades indígenas de Chiapas se mantenían ancestralmente confinadas.¹

El 1 de enero de 1994 no se podía sepultar en la amnesia mediática como una noticia más, como un caso más de vandalismo y saqueo generalizados. El levantamiento zapatista atrajo para sí la atención y, casi naturalmente, fue ganando la simpatía y solidaridad de la opinión pública nacional e internacional. Pero, ¿qué aconteció para que, lo que de manera convencional se entiende como un encubrimiento criminal, se tornara un acontecimiento político sin precedentes en la historia del México contemporáneo? Nuestra propuesta aquí es leer dicho acontecimiento irrumpiendo en las pantallas del país y de todo el mundo como expresión de una *simbólica de la proximidad*.

En la expresión *simbólica de la proximidad*, hacemos convivir los sentidos ricoeurdiano y levinasiano de cada término respectivamente. Por *simbólica* entendemos, a la manera de Ricoeur, un referente real o literal que debió ser trasladado a una forma figurada como medio de

¹ Por “no-lugar” [*non-lieux*] no entendemos la noción homónima propuesta por el antropólogo Marc Augé, como espacio social de intercambio institucional y económico que encubre y despersionaliza a los individuos, manteniéndolos en el anonimato o en algo semejante al “modo de ser ‘uno’” heideggeriano (*Ser y tiempo*, § 27). Al contrario, la identificamos con la *proximidad* ética propuesta por el filósofo Emmanuel Levinas, por medio de la cual se instaura una dimensión de exterioridad y de ruptura con relación al sistema o a la “totalidad”, lo que nos permitirá acercarla al sentido comunal del “nosotros” tojolabal y tseltal investigado por Carlos Lenkersdorf.

expresar lo inexpressable de la vivencia en su estructura arcaica latente. Por otro lado, la noción de *proximidad*, en tanto “estatuto originario de la subjetividad por el que ésta se pone en contacto con el prójimo antes de la enunciación de cualquier palabra, antes de que la palabra se torne cosa dicha, en la verbalidad de un decir que está más acá de la *apofansis* o ‘más allá del ser’, ‘que es anterior al lenguaje en tanto que transmisión de mensajes’” (Gibu Shimabukuro 2011: 120-121).

En este sentido, el pasamontañas no sólo trae a la luz pública una situación insostenible de opresión e injusticia sufridas por los pueblos originarios de Chiapas bajo el pesado yugo de políticos y terratenientes corruptos y movidos por la codicia, sino que también oculta algo. Gesto que revela ocultando: “Techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz. Estas fueron nuestras banderas en la madrugada de 1994. Estas fueron nuestras demandas en la larga noche de los 500 años. Estas son, hoy, nuestras exigencias”.² Con un pasamontañas de por medio, los insurgentes zapatistas se hacen “ver”, pero sin abandonar su *no-lugar* propio del anonimato de la “larga noche de los 500 años”. Alzar la voz ocultando los rostros desata una fuerte carga simbólica: de algún modo, detrás de la palabra dicha, se salvaguarda el trazo más singular y vivo de la subjetividad humana, es decir, aquello que no puede ser *reconocido*, aquello que se niega a la posesión y se resiste a la totalización (Levinas 2012: 219-220). Por lo tanto, subjetividad entendida, no en clave liberal como el dominio monádico de lo privado, sino como apertura y escucha al llamado del otro, en tanto *principio* de toda individuación ética. Según Emmanuel Levinas, este trazo singular de la subjetividad —de lo que hace al prójimo, prójimo— es, también, el origen “indiscernible” de todo discurso ético y, finalmente, es el secreto mismo del que depende la pluralidad de la sociedad (Levinas 2009: 69-75).

² Comité clandestino revolucionario indígena-Comandancia general del EZLN, “Cuarta declaración de la selva Lacandona”, en <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>, consultado por última vez el 5 de abril de 2017.

Por una filosofía latino-americana

Para abordar como simbólicas de la *proximidad* las intervenciones, declaraciones y comunicados neo-zapatistas, cercanos a la insurgencia de 1994, es necesario trasladarnos al debate de la década de los setenta, en torno a la formación de una filosofía propiamente latinoamericana. Los eventos de la época en que surgió este debate — pensemos, sobre todo, en los golpes de Estado y las dictaduras militares que se siguieron —, confirmaban la necesidad de un pensamiento crítico latinoamericano responsable de suprimir formas de dominación y dependencia específicas de nuestro continente. De este modo, en los años ochenta, la *Pedagogía del oprimido* y la *Filosofía de la liberación* procuraron formular las bases teóricas de superación de las secuelas sociales y culturales de la herencia colonial y de la dependencia económica. La *Pedagogía del oprimido* procuraba forjar una auto-conciencia *humanizadora* que germinase desde dentro una *praxis* liberadora. A su vez, la *Filosofía de la liberación* se proponía formular una crítica a la modernidad en su versión neocolonialista e imperialista, en la medida que: “La pretendida ley dialéctica inmanente, determinada por el propio contenido del proceso, funciona en la periferia como el elemento ideológico encubridor de las concretas fuerzas dominantes que nos oprimen desde el centro” (Zan 1973: 115). En su trabajo *Dialéctica en el centro y en la periferia*, Julio de Zan concluye que la dialéctica se había vuelto un arma de dominación. Por lo tanto, la “negación de la negación” debía ser pensada más allá de los conceptos hegeliano-marxistas convencionales tales como “proceso inmanente” o “contradicción”, a partir de una consecuente crítica a toda ideología del progreso, ya fuera de derecha o de izquierda. Esto permitía replantear el problema de la alteridad a partir del concepto de *afirmación originaria*, propuesto por Enrique Dussel, al margen de una dialéctica del reconocimiento y de una política de la representación.

Este concepto de *afirmación originaria* consideraba que, para que el oprimido pudiera negar la opresión (en una “negación de la negación”), era necesario que *afirmara* antes su ser libre en una práctica que expulsara la contradicción fuera de sí y, por tanto, fuera de una dialéctica conven-

cional del reconocimiento. La *afirmación originaria* sería “el ‘momento analéctico’ del proceso dialéctico, metódicamente esencial para una filosofía de la liberación, más allá de Hegel y Heidegger” (Soliz, Zúñiga, Galindo y Melchor 2010: 404). En este sentido, debemos tener en mente sobre todo el segundo capítulo de la *Filosofía de la liberación*, donde Dussel retoma el concepto levinasiano de *proximidad* como “aquello que está más allá del mundo de la ontología, el ser anterior al mundo y su horizonte” (Dussel 1996: 29), pues, según nuestra interpretación, el presupuesto de la *proximidad* —en tanto “obrar hacia el otro como otro [...] raíz de la *praxis* y el punto de partida de toda responsabilidad por el otro” (Dussel 1996: 34)—, opera como el salvoconducto de una nueva forma de intervención política y de discursividad propias del neo-zapatismo.

La praxis política neo-zapatista

La propuesta política fundamental del EZLN ha sido oponer a viejas prácticas violentas de dominación, la desobediencia insurgente que obedece a la aspiración de democracia genuina y de paz con justicia y dignidad; oponer a la voluntad de poder, la voluntad común del “nosotros”; oponer a un sistema educacional fallido, una educación liberadora; oponer a la política del “mal-gobierno”, el ejercicio de una democracia directa en “Juntas de Buen Gobierno”. Por fin, desarrollar de modo consecuente, una “ciudadanía étnica” y la formación de una conciencia política y de una ética cotidiana que promuevan cambios en la organización de la vida y del trabajo comunales y domésticos (relacionados con el problema del alcoholismo, de la violencia intrafamiliar, las cuestiones de género, el papel de la educación formal e informal en la vida comunal, entre otros temas relevantes para las comunidades).

En este contexto, los Acuerdos de San Andrés deben ser vistos como una exigencia de los pueblos mesoamericanos de un tratamiento político y jurídico distinto por parte del gobierno mexicano, cuyos mecanismos institucionales lo han vuelto incapaz de establecer una relación que no sea de “tutelaje” o represión ante posibles levantamientos sociales. Los Acuerdos de San Andrés exigen un tratamiento que legitime el derecho a

la autonomía y al auto-gobierno. Es decir, que legitime las construcciones simbólicas y discursivas de los indígenas zapatistas, en tanto *sujeto étnico* y en su manera de definir términos como “bien común”, “espacio público”, “nación”, “ciudadanía”, etc.: una constituyente ciudadano-étnica, cuya redacción fuera resultado de la dinámica propia de la vida comunal en el ejercicio de nuevas formas de democracia directa y participativa. Esto lleva a problematizar la concepción liberal de ciudadanía basada en una igualdad formal, la cual encubre la relación factual de dominación y marginación entre Estado y movimientos sociales tales como el EZLN. De tal manera que la experiencia de los municipios autónomos zapatistas, en su condición pluriétnica, se constituye como la factual y permanente denuncia a una noción individualista y excluyente, que pretende erigirse como el único horizonte posible de acción política.

La respuesta gubernamental a los Acuerdos puso de manifiesto la incompatibilidad entre la manera liberal oficial de abordar la ciudadanía y la manera zapatista de concebir una autogestión pluriétnica. El primer obstáculo para las negociaciones fue, sin duda, el etnocentrismo racista y clasista característico del Estado y de la política mexicanos que, bajo el discurso de la imparcialidad legal, perpetra la marginación y la invisibilidad de actos sociales que representen diversidad cultural. El segundo obstáculo fue la rigidez propia del formalismo liberal, incapaz de contemplar derechos étnicos basados en la diversidad cultural y en un movimiento social de naturaleza contra-cultural, contra-hegemónica y anti-sistémica.

Al convertirse en propuesta política, con los Acuerdos de San Andrés, el discurso neo-zapatista es el portavoz de un “nosotros”, en la medida que el objetivo de su insurgencia no es tomar el poder por la fuerza o vincularse a cualquier forma de representación política institucional, sino constituir una resistencia civil organizada, que responda a la crisis de la representación política en México y denuncie la lógica perversa de corrupción y marginación extremas del Estado mexicano, a cuya más

salvaje y cínica versión están expuestas las comunidades originarias de Chiapas y de otros lugares del continente.³

En este sentido, la resistencia zapatista a la ejecución del “Plan Puebla-Panamá”, como estrategia gubernamental de desarrollo y modernización de la región, atiende a una clara conciencia de cómo el proceso neoliberal somete a la periferia del sistema a un mecanismo que genera pobreza y consecuente migración en escala transnacional.

Evidentemente, no se trata de combatir la ideología del progreso por medio de una visión esencialista de la identidad étnica, sino, más bien, de reconocer qué proyectos comunales y derechos étnicos diferenciados deben ser el resultado de una *afirmación originaria*, es decir, de “alteridades construidas socialmente, que al desarrollar su *praxis* como movimientos sociales le imprimen un sentido plenamente político” (Cerdeja García 2011: 120).

“Para todos todo, para nosotros nada”

Grabadas están en nuestra memoria las palabras que rompieron el silencio de la “larga noche de los 500 años”:

³ En una entrevista de 1996 podemos leer: “Lo que nos hace diferentes es nuestra propuesta política. Las organizaciones políticas, sean partidos de derecha, centro, izquierda y revolucionarios, buscan el poder. Unos por la vía electoral, otros por la mentira y el fraude, otros por la vía de las armas. Nosotros no... Nosotros no luchamos por tomar el poder; luchamos por democracia, libertad y justicia. Nuestra propuesta política es la más radical que hay en México (y tal vez en el mundo, pero es pronto para decirlo). Es tan radical que todo el espectro político tradicional (derecha, centro, izquierda y los otros de uno y otro extremos) nos critican y se deslindan de nuestro ‘delirio’”. Consideramos que la actual consulta del último CNI sobre la candidatura de una mujer indígena para contender a la presidencia de la república, no es un “desvío” o “capitulación” de esta postura inicial del EZLN, sino que, al contrario, es un paso más hacia la consolidación de su proyecto inicial de ciudadanía pluriétnica como base de un proceso de verdadera democratización del país (“Que retiembla en sus centros la tierra”, en <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiembla-en-sus-centros-la-tierra/>>, consultado por última vez el 5 de abril de 2017).

Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada [...].

Por trabajar nos matan, por vivir nos matan. No hay lugar para nosotros en el mundo del poder. Por luchar nos matarán, pero así nos haremos un mundo donde nos quepamos todos y todos nos vivamos sin muerte en la palabra. Nos quieren quitar la tierra para que ya no tenga suelo nuestro paso. Nos quieren quitar la historia para que en el olvido se muera nuestra palabra. No nos quieren indios. Muertos nos quieren. Para el poderoso nuestro silencio fue su deseo. Callando nos moríamos, sin palabra no existíamos. Luchamos para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida. Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido. Hablando en su corazón indio, la Patria sigue digna y con memoria.⁴

Cada vez era más evidente que el levantamiento del 1 de enero de 1994 fue contemporáneo de un nuevo estadio de la política mexicana, aquél que acumula tras sí los *efectos colaterales* del trance neoliberal y de su “fin de la historia”. En este sentido, con sorprendente puntualidad, la lucidez ética de esta nueva simbólica política de la proximidad nos sacudía del profundo sueño de la resignación, para echarnos en cara que “Lo verdaderamente escandaloso es olvidar nuestra responsabilidad con las generaciones futuras y con las pasadas, sentirnos ‘en casa’, apoltronándonos en el sillón de la indiferencia, luego de habernos sacudido en el umbral del hogar, sobre el felpudo, nuestro sentido crítico (que sería un imperativo auto-crítico)” (Rabinovich 2013: 446).

El “nosotros” que aparece en la “Cuarta declaración de la selva Lacandona”, y en todos los demás comunicados zapatistas, nos transporta, sin lugar a duda, al espacio comunal del *nosotros* tojolabal y tzeltal investigado por Carlos Lenkersdorf. A un sujeto enunciador, cuyas res-

⁴ Comité clandestino revolucionario indígena-Comandancia general del EZLN, “Cuarta declaración de la selva Lacandona”, en <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>, consultado por última vez el 5 de abril de 2017.

puestas siempre “reflejan el pensar y el modo de ser de la comunidad” (Lenkersdorf 1999). *Nosotros* comunal que también se deja entrever en el discurso neo-zapatista, como los propios tojolabales y tzeltales zapatistas se dejaban entrever por detrás de un pasamontañas negro, como negra es la “larga noche de los 500 años”, para la cual, todos los gatos son pardos. De este modo, el “nosotros” zapatista se confronta a una concepción liberal de progreso, ciudadanía, derecho y propiedad por medio de una *afirmación originaria*. Es decir, la afirmación de una experiencia ético-comunal que estrecha lazos y modifica la organización de la vida social de las comunidades zapatistas. La creación de formas alternativas de “buen vivir”⁵ que no tiene como fin la toma del poder, pero tampoco como motivación un deseo de pasado (que podríamos encontrar en el movimiento romántico o en variantes del socialismo utópico), sino, antes bien, “deseo de proximidad sin lejanía, sin economía, sin contradicciones, sin guerra” (Dussel 1996: 34). Este deseo, atemporal en su naturaleza ética, trasciende el terreno de la pura inmanencia, hace irrumpir una diacronía radical que escapa a mediaciones propias de la temporalidad abstracta de la modernidad y abre camino a una dimensión *analéctica* de encuentro con la *otredad*. En otras palabras, esta diacrónica de la *proximidad* ética saca de eje el “curso del mundo”, desarmando la estructura temporal de la totalidad. Totalidad en cuyo interior todo “*proyecto*, por más utópico que temporalmente futuro se quiera, es sólo utopía temporal de primer grado, es sólo la *actualización de lo que está en potencia en el mundo vigente*. Dar preeminencia a la temporalidad futura es privilegiar lo que *ya soy o somos*” (Dussel 1996: 39).

⁵ Encontramos el término de “buen vivir” en distintas etnias de América Latina, como el equivalente del “lekil kuxlejal” (maya tsotsil-tseltal), del “sumak kawsay” (quechua), “suma qaman˜a” (aymara), “Teko porã” (guaraní) o “Küme mogen” (mapuche de Chile y Argentina). Su recuperación procura ser “una reconstrucción de estilos de vida de los pueblos originarios de América, que han practicado por siglos, pero que su defensa se vuelve ahora urgente ante la devastación de sus territorios (...) elaboración antigua, fruto de la reflexión desde los pueblos originarios de América Latina sobre su propia vida y que culminó en un amplio debate, en la Conferencia de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra en Cochabamba, Bolivia, en 2010” (Santana 2015: 171).

De hecho, Levinas describe el principio de una subjetividad liberal precisamente como esta actitud de inmutabilidad hacia el porvenir, actitud que se toma siempre a sí misma como el origen y el fin: “Al confrontarse el comienzo y el fin, el Agente enjugaría la obra en cálculos de déficit y compensaciones, en operaciones contables”. A este Agente liberal, Levinas opone una subjetividad *desnuclearizada* donde “la obra sólo es posible en la paciencia llevada hasta las últimas consecuencias y que significa para el Agente renunciar a ser contemporáneo de la conclusión” (Levinas 2011: 51). Como ejemplo de esta renuncia, Levinas recuerda la frase de Léon Blum, redactada en 1941 desde la prisión: “Trabajamos *en* el presente, no *para* el presente”; y, sobre la personalidad de su autor, concluye: “Actuar para cosas lejanas (...) en la hora sorda de esta noche sin horas —e independiente de toda evaluación de ‘fuerzas presentes’— es sin duda la cima de la nobleza” (Levinas 2011: 54). Esta “*desnuclearización*” es el gesto ético por excelencia: *ser para* un tiempo que nunca fue y que nunca llegará trayendo consigo beneficio propio alguno. En otras palabras, la obra abdica de todo horizonte histórico de expectativas, de modo que “en tanto orientación absoluta del Mismo hacia el Otro, es como una juventud radical del impulso generoso” (Levinas 2011: 52). La generosidad de la que nos habla este pasaje es *juvenil* en su atemporal ancestralidad por ser temeraria e inconsecuente. Otro ejemplo histórico de este impulso le valió el título de “gentiles justos” a aquellos que, arriesgando sus propias vidas, refugiaron a judíos en sus hogares durante la Segunda Guerra Mundial. Y es un título preciso, considerando que este género de impulso es el modelo de la justicia bíblica. Su sentido bíblico —*jésed*, o su equivalente griego *eleos*— designa el amor leal, la bondad inagotable de Dios hacia los hombres (Miller 2015: 15).⁶ Se trata de una afección vinculante que responde a un llamado con nombre propio (“el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”). El cual sería, por tanto, incapaz de ver al otro como mero objeto de una fatalidad histórica impersonal. Es el mismo gesto que impulsó al samaritano de la parábola a hacerse prójimo del desconocido

⁶ Las modificaciones en la grafía propuesta por este libro me fueron sugeridas por Silvana Rabinovich, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIFL/UNAM).

que está “medio muerto” a un lado del camino. A la pregunta ¿quién es mi prójimo?, la respuesta es: todo aquél de quien yo me hago prójimo. Es el llamado a la acción solidaria que no deja de resonar en todas partes y en ningún lado: “haz esto y vivirás”, “ve y haz tú lo mismo”.⁷ Es el doctor Martin Luther King quien nos recuerda la topografía del camino a Jericó donde se lleva a cabo la parábola del Buen samaritano. Es un camino estrecho y lleno de virajes bruscos que exponen a todo aquél que lo transita a ataques y emboscadas inesperados. Según Luther King, detenerse a ayudar, no sólo implicaba desconsiderar el hecho de que atender un caso individual de injusticia, no resolvería el problema “estructural” de latrocinio y las condiciones peligrosas que lo producen, además, implicaba arriesgar la propia vida. De este modo, Luther King puede reformular la pregunta fundamental de la parábola, para adecuarla a su propio tiempo:

El negro que ejerce una profesión no pregunta: “¿qué sucederá a mi posición asegurada, a mi rango de clase media, a mi seguridad personal, si participo en el movimiento que quiere poner fin a la segregación?” Sino

⁷ Evangelio de San Lucas 10:25-37. Sobre el “nuevo pacto” oriundo del Evangelio, Dieter Bonhoeffer considera que: “El mandamiento de Dios como revelado en Jesucristo es siempre un hablar concreto a alguien, nunca es un hablar abstracto *sobre* algo o alguien. Es siempre interpelación, exigencia, y lo es de una manera tan global y a la vez determinada, que frente a ella ya no existe la libertad de interpretación y aplicación, sino que sólo se da la libertad de la obediencia o desobediencia” (Bonhoeffer 2000: 296). Por otro lado, todo uso de teología bíblica en el contexto del presente artículo, es decir, en el contexto de una cierta “teología natural”, también sigue la propuesta teológica de la *Ética* de D. Bonhoeffer: “[...] hay que recuperar el concepto de lo natural a partir del Evangelio. Hablamos de lo natural a diferencia de lo creado, para incluir en él el hecho de la caída en el pecado; hablamos de natural como distinto de pecaminoso, para incluir asimismo en él lo creado. *Lo natural es lo que está orientado a la venida de Jesucristo después de la caída*. Lo no-natural es lo que se cierra a la venida de Jesucristo después de la caída. Es cierto que la diferencia entre lo orientado hacia la venida de Cristo y lo que se cierra a Cristo es relativa, porque ni lo natural exige la venida de Cristo, ni lo no-natural hace imposible esta venida; en ambos casos la venida de Cristo es un acontecimiento de Gracia y sólo por la venida de Cristo se confirma lo natural en su carácter de penúltimo y lo no-natural se manifiesta definitivamente como destrucción de lo penúltimo. Por consiguiente, ante Cristo también existe una diferencia entre lo natural y lo no-natural, diferencia que no puede disolverse sin grave prejuicio” (Bonhoeffer 2000: 138-139).

que pregunta: “¿Qué pasará a la causa de la justicia y a las masas de pueblo negro que nunca han sentido el calor de una seguridad económica si no participo activa y valientemente en este movimiento?” [...] El verdadero prójimo pondrá en peligro su situación, su prestigio y hasta su vida, por el bien de los otros. En los valles peligrosos y en los caminos expuestos, levantará a su hermano maltratado y golpeado hacia una vida más alta y más noble (Luther King 2001: 60).

La palabra hebrea *tsédek* puede entenderse como “justicia” o “rectitud” dependiendo del caso, de modo que su ambivalencia refuerza este carácter esencialmente vinculante, es decir, la imposibilidad de separar rectitud personal de vínculo comunal. Por otro lado, en un sentido similar pero no idéntico, la palabra hebrea de misma raíz *tsdakah* alude más bien al deber de ver por el *otro* (la viuda y el huérfano, el pobre y el extranjero).⁸ La injusticia o el mal son entendidos en este contexto, como una violación en la armonía de la vida comunal, imposible de separarse de la responsabilidad personal y del compromiso de actuar de manera generosa en la vida social. En este caso, la santidad personal no puede ser pensada fuera del imperativo de una santidad social que asume el destino del *prójimo* como el suyo propio (Miller 2015: 106). Todas y cada una de estas expresiones hebreas pueden ser entendidas como el trasfondo de la noción levinasiana de *proximidad*. Concluimos que esta noción de *proximidad*, derivada de la bondad o santidad bíblicas en su figura fundamental de ser *para-el-otro*, pudo operar también como el salvoconducto de una nueva forma de intervención política propia al EZLN y como fundamento legitimador de su discursividad, sumándose al sentido comunal original del *nosotros* tojolabal y tseltal.⁹ En medio

⁸ El sentido de esta palabra no se relaciona tanto con un acto individual y aislado de generosidad, sino más bien con el precepto cívico de proveer medios de dignificar al excluido. Podemos encontrar principios guiados por el precepto del *tsdakah* en Levítico 19 o en Deuteronomio 15, por ejemplo. A este respecto, remitimos a un estudio exhaustivo de estos principios y de la posibilidad de adaptarlos a un contexto social, político y económico actual en Landa Cope, *El modelo de transformación social del Antiguo Testamento*, Jucum, Tyler, 2010.

⁹ No es difícil establecer un vínculo estrecho entre la lucha de las comunidades indígenas en América Latina y la Teología de la liberación. En el caso de Chiapas, más precisamente relacionado con la labor de Samuel Ruiz a lo largo de cuatro décadas

del enfrentamiento del 1 de enero de 1994, algo de esta generosidad se dejaba ver por entre ropas teñidas de sangre, como llamado a una hospitalidad ancestral que acoge al extranjero en su propia tierra, en “exilio domiciliario”, y escucha su clamor por justicia, la voz de los que nunca habían tenido voz ni rostros.¹⁰

como teólogo de la liberación y defensor de los derechos indígenas en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Ciertamente los Congresos indígenas que presidió desde 1974 con el fin de denunciar la opresión e injusticia hacia las comunidades indígenas y con el fin de formarles una conciencia política y ciudadana, deben ser considerados como el principal antecedente del Movimiento Zapatista de Liberación Nacional. Por otro lado, el carácter liberador e incluyente del “nosotros” neo-zapatista es constantemente puesto a prueba por conflictos partidarios y religiosos. Por ejemplo, el continuo hostigamiento a indígenas que se convierten a la fe evangélica por parte de sus propias comunidades. Actualmente este género de conflictos se presenta como uno de los motivos centrales de violencia y división en el interior de las comunidades indígenas: “[...] hemos visto amenazas de expulsiones, familias quitadas de sus derechos o apoyos del gobierno federal, estatal y/o municipal, niños prohibidos de entrar a escuelas de sus comunidades y la participación de beneficios de programas y bienes comunales como cortar madera, el uso del molino y el blanco de arena. Hay todavía asaltos, quema de casas e iglesias, secuestros de niños o mujeres, encarcelamientos, expulsiones masivas (aún peor, el Caso de Llanos, Chiapas 2013) y el asesinato de pastores y familias. No, no hemos visto la situación mejorar; quien lo diga es ignorante, engañado o mentiroso” (Picard, Linda, “Estando en la sombra de la Cruz”, en *Una teología de la persecución y discipulado*, Ministerio VDLM, México, 2014, 5-6. Una investigación detallada a este respecto puede ser encontrada en *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*, 2005). En este sentido, “el sistema de caciquismo político que manipula los llamados ‘usos y costumbres’ para proteger sus intereses y agenda propia, y el favoritismo mostrado hacia la iglesia católica que es mayoría en México” (5), fomentan esta situación de violencia en la región. Al parecer, no es este el caso de la comandancia zapatista. En una plática que sostuvimos el 24/02/2016 con Luis Antonio Herrera, representante mexicano del movimiento evangélico internacional *La voz de los mártires* (Ministerio VDLM), recordó dos asambleas zapatistas en torno a este género de conflicto en las que él fue partícipe y cuya resolución fue la expulsión sumaria del movimiento zapatista de aquellos líderes indígenas que no respetaran el principio de la tolerancia religiosa y de la convivencia pacífica.

¹⁰ En los enfrentamientos de 1994 en el municipio de Ocosingo perdieron la vida en combate: Antonio Guzmán González, Fernando Ruiz Guzmán, Marco Guzmán Pérez, Doroteo Ruiz Hernández Prado, Diego Aguilar Hernández, Eliseo Hernández Cruz, Eusebio Jiménez González, Santiago Pérez Méndez, Marcos Pérez Córdoba, Juan Mendoza Lorenzo, Elíseo Sánchez Pérez, Leonardo Méndez Sántiz, Carmelo Méndez Méndez, Javier Hernández López, Enrique González García, Marcelo Pérez Jiménez, Manuel Sánchez González, Nicolás Cortez Hernández, Vicente López

Bibliografía

BONHOEFFER, Dietrich (2000). *Ética*. Madrid, Trotta.

CECEÑA, Ana Esther (1999). “El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf”, en <<http://revistachiapas.org/No7/ch7entrevista.html>>, consultado por última vez el 5 de abril de 2017.

Hernández, Javier López Hernández, Alejandro Sánchez López, Enrique Hernández Vázquez, Floriberto López Pérez, Pedro López García, Alfredo Sánchez Méndez, Santiago Ramírez Hernández, Apolinar López López, Rogelio García García, Silverio Gómez Álvarez, Bartolo Pérez Cortés, Marcos Gómez Velasco, Arturo Aguilar Jiménez, Francisco Gómez Hernández. Además de 12 militares y 32 desaparecidos cuyo nombre no está en el listado. En Margaritas, el ejército federal secuestró, torturó y ejecutó a los milicianos Eduardo Gómez Hernández y Jorge Mariano Solís López, en la colonia Agua Prieta. En Rancho Grande, donde los zapatistas fracasaron en la toma de esta instalación, fueron torturados y muertos los insurrectos; perdieron más vidas de compañeros: Severiano Sántiz Gómez, Sebastián López Sántiz, Hermelino López Sántiz, Mariano Sánchez Gómez, Marcos López Hernández, Horacio Aguilar Moreno, Eligio Hernández Jiménez, Feliciano Albores Hernández, Miliciano Agustín <<https://mictlanrebelde.wordpress.com/2016/01/01/zapatistas-caidos-en-los-combates-del-ano-de-1994/>>, consultado por última vez el 7 de abril de 2017. De manera extra-judicial, 51 prisioneros zapatistas y civiles indígenas fueron ejecutados sumariamente y fueron trasladados por un camión del ejército mexicano a una fosa común en un panteón de la ciudad de San Marcos. A la memoria de éstos y de otros civiles indígenas que han perdido y pierden su vida en una guerra que no escogieron y cuyos nombres no encontramos en nuestra búsqueda virtual, a ellos dedicamos este artículo <<http://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2014/01/los-zapatistas-muertos-en-1994-y-sus-tumbas-abandonadas-en-el-panteon-de-tuxtla/>>, consultado por última vez el 5 de abril de 2017. El contingente del ejército mexicano caído en los primeros meses de 1994 son el coronel de arma blindada Hugo Alfredo Manterola Cedillo, primer regimiento blindado de reconocimiento; mayor de infantería Roberto Hernández Oropeza, primer regimiento blindado de reconocimiento; mayor de caballería Vladimir Lara Salgado, 24 regimiento de caballería motorizado; teniente de caballería Fernando Monroy Tinajero, 24 regimiento de caballería motorizado; sargento segundo de infantería Gilberto de Jesús Dámaso, y los cabos Jordán González González y Encarnación Mejía Hernández, del 83 batallón de infantería; sargento segundo de transmisiones Cicerón Gutiérrez Pérez, tercer regimiento de infantería; cabos René Mezquita López y Ernesto Santiago Santiago, 17 batallón de infantería; cabos Leonildo Zárate Martínez y Amado Robles Gómez, 22 batallón de infantería, y los cabos Juan Domínguez Farfán, Felipe Reyes Altamirano, José Luis Flores Nicolás, Mauro Campos Arroyo y Pascual Vázquez Torres, del 80 batallón de infantería <<https://mictlanrebelde.wordpress.com/2016/01/01/zapatistas-caidos-en-los-combates-del-ano-de-1994/>>, consultado por última vez el 7 de abril de 2017.

- CERDA GARCÍA, Alejandro (2011). “Construyendo nuevas formas de ciudadanía”, en Bruno Baronet, Mariana Mora Bayo y Richard Sthaller-Sholk (coord.), *Luchas “muy otras”: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Autónoma de Chiapas.
- COPE, Landa (2010). *El modelo de transformación social del Antiguo Testamento*. Tyler, Juventud con una Misión.
- DUSSEL, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Comandancia General del EZLN-Comité Clandestino Revolucionario Indígena (1996). “Cuarta declaración de la selva Lacandona”, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>, consultado por última vez el 5 de abril de 2017.
- GIBU SHIMABUKURO, Ricardo (2011). *Proximidad y subjetividad, la antropología filosófica de Emmanuel Levinas*. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- LEVINAS, Emmanuel (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme.
- (2009). *Éthique et infini*. Paris, Essai.
- (2011). *Humanismo del otro hombre*. México, Siglo XXI.
- LUTHER KING, Martin (2001). *Un sueño de igualdad*. Catarata/Pensamiento Crítico.
- MILLER, Darrow (2015). *Reformulación de la justicia social*. Tyler, Juventud con una Misión.
- PAZ, Octavio (1998). *El laberinto de la soledad*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- PICARD, Linda (2014), “Estando en la sombra de la Cruz”, *Una teología de la persecución y discipulado*. México, La Voz de los Mártires.
- RABINOVICH, Silvana (2013). *La huella en el palimpsesto*. México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- RIBERA FARFÁN Carolina, María GARCÍA AGUILAR, Miguel LISBONA GUILLÉN, Irene SÁNCHEZ FRANCO y Salvador MEZA DÍAZ (2005), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universi-

dad Nacional Autónoma de México/Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobernación.

- SANTANA, María Eugenia (2015). “El buen vivir, miradas desde dentro”, *Revista Pueblos y fronteras digital*, vol. 10, núm. 19: 171-198.
- SOLIZ, N. L., ZÚÑIGA, J., GALINDO, M. S. y M. A. MELCHOR (2010). “La Filosofía de la liberación”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*. México, Siglo XXI.
- ZAN, Julio de (1973). “Dialéctica en el centro y en la periferia”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum: 105-118.

**Notas sobre Gustav Landauer:
romántico revolucionario.
A propósito de *Escepticismo y mística***
Notes on Gustav Landauer: A Romantic Revolutionary.
In regard to *Skepticism and Mysticism*

SERGIO MÉNDEZ MOISSEN
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: Gustav Landauer fue un socialista heterodoxo. De formación judía y afín al mesianismo, su pensamiento fue romántico anticapitalista. Asesinado por su participación en la Revolución Alemana de 1919, es autor fundamental para el pensamiento libertario de Europa Central. En 1901 escribió *Escepticismo y mística*, sobre el cual reflexiono en este texto, introduciendo los conceptos de historia y de revolución mesiánica que aparecen en el proyecto de Landauer. Al final, pondero la actualidad de dicho pensamiento.

ABSTRACT: Gustav Landauer was a heterodox socialist. Of Jewish background and a sympathiser of mesianism, his philosophy was of a romantic anti-capitalism. He was assassinated for participating in the 1919 German Revolution. He wrote “Skepticism and Mystics” in 1901 and is a key author to understanding the libertarian thought in Central Europe. The following work reflects on “Skepticism and Mystics” and introduces it within the concept of history and mesianic revolution of the Landauer project, concluding with a reflection about why this thought is still current today.

PALABRAS CLAVE: Gustav Landauer, socialismo, mística, lenguaje, mesianismo, Romanticismo

KEYWORDS: Gustav Landauer, Socialism, Mystics, Language, Mesianism, Romanticism

RECIBIDO: 17 de octubre de 2016 • ACEPTADO: 14 de noviembre de 2016

SERGIO MÉNDEZ MOISSEN

*Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México*

**Notas sobre Gustav Landauer:
romántico revolucionario. A propósito
de *Escepticismo y mística***

La editorial Herder publicó este 2015 *Escepticismo y mística, aproximaciones a la crítica del lenguaje de Mauthner*, de Gustav Landauer con el prólogo de la Dra. Silvana Ravinovich. Pareciera una publicación anacrónica tratándose de un pensador radical, místico, mesiánico y anticapitalista de inicios del siglo XX. Sin embargo, el pensamiento de Landauer en un mundo fragmentado y contradictorio, como el que presenciamos, sugiere una fuerte y poderosa actualidad. Su concepción socialista es una magnífica fuente de pensamiento libertario que resulta urgente rescatar en una época que parece carecer de un horizonte utópico y en la que domina el ocaso estratégico.

Daniel Bensaid, en 2004, en sus *Teoremas de los tiempos que corren*, nos sugirió que en el siglo XXI nos ocupa una doble responsabilidad: “la transmisión de una tradición amenazada por el conformismo, y la exploración de los contornos inciertos del futuro” (Bensaid 2004). Algo terminó con la restauración capitalista dirigida por la burocracia estalinista cuyo acontecimiento central fue la caída del Muro de Berlín: por un lado fue el fin de una izquierda, de tipo estalinista y, por el otro, es el fin de la certeza incuestionable de la validez de sus postulados estratégicos. Los contornos de los tiempos que corren son inciertos y reina la incertidumbre. Estamos ante un peligroso tránsito de una época a otra: es como estar a mitad de un río. Doble responsabilidad, estar abiertos

a los nuevos fenómenos de una época en la que son más previsibles los avisos de incendio que nuevas utopías (guerras más destructivas, catástrofes ambientales, colonialismo, reproducción de la opresión) y al mismo tiempo nos es urgente ver qué queda de la herencia y de los espectros del siglo XX; no podemos permitir la pérdida de la herencia de las discusiones estratégicas y sus aportaciones para el presente. Dentro de estas discusiones son centrales las aportaciones del pensamiento libertario y revolucionario de inicios de siglo: el pensamiento de Lenin a bordo de la primera revolución anticapitalista de la historia, y de Trotsky, crítico de la burocracia que expropió al proletariado de la revolución de 1917.

La publicación de *Escepticismo y mística, aproximaciones a la crítica del lenguaje de Mauthner* es una valiosa aportación a la discusión sobre cómo enfrentar los tiempos que corren. Dentro del pensamiento libertario, la obra y vida de Gustav Landauer mantiene una pertinencia teórica y política junto a Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht y los espartaquistas alemanes. Ellos correctamente se opusieron, junto con Lenin y Trotsky, a la primera guerra imperialista de 1914, realizaron críticas implacables a la Socialdemocracia alemana e intentaron pensar con cabeza propia los problemas de la revolución en Alemania. En el caso de Rusia los bolcheviques conquistaron el poder, y los espartaquistas alemanes, junto a los socialistas libertarios encabezados por Landauer, fueron derrotados. No hay pequeña historia que no merezca nuestra atención: siempre merecemos conocer más sobre la historia de nuestras derrotas.

Landauer, en especial, fue socialista heterodoxo. Perseguido por las autoridades prusianas, pasó once meses en la cárcel por sus proclamas a favor de la paz durante la Primera Guerra Mundial. Fue acusado por August Bebel, dirigente de la II Internacional y del Partido Socialista Alemán (SDS), de ser un agente provocador. En una ocasión fue golpeado por militantes del SDS por sus filosas críticas al marxismo reformista. En 1893 se le negó la entrada al congreso de la Socialdemocracia por sus “locas ideas”. Amigo de Kropotkin, crítico romántico de la civilización capitalista, escribió en 1907 *La Revolución*, un ensayo de sociología en el que muestra su simpatía por la rebelión anabaptista de Thomas Müntzer y en el que sostiene que la comunidad agraria de la Edad

Media es una formación social más justa que la sociedad capitalista. Para cualquier marxista de su tiempo esta afirmación podría generar el epíteto de “reaccionario”.

Dirigió el diario independiente *Der Sozialist*, en el que publicó *Incitación al socialismo*, documento programático en el que criticó la tradición marxista de su tiempo. Mantuvo una relación intelectual y amistosa con Martin Buber quien provocó su afición al judaísmo jasídico. En la definición de Michael Löwy, Landauer es un anarquista mesiánico ateo. Una curiosa síntesis teórica. Según Löwy su ateísmo mesiánico está asociado a un proyecto revolucionario:

Lo que distingue a Landauer de Buber es su actitud hacia la religión. Mientras que la espiritualidad de Buber se revela en la fe religiosa en sentido estricto, en la filosofía anarquista aparece más en los dominios del ateísmo religioso. Los temas proféticos, místicos o mesiánicos judíos, de una cierta forma al menos, son secularizados en la utopía socialista, pero no es una secularización en el sentido habitual del término: la dimensión religiosa continúa presente en el corazón mismo del imaginario político. El discurso religioso se inscribe explícitamente en el discurso revolucionario y el cambio de una espiritualidad lo inscribe dentro de un ateísmo. Landauer llama al socialismo religión (Löwy 2010: 170).

Landauer perteneció generacionalmente a una verdadera “inteligencia” de origen judío y formación alemana (entre ellos podemos mencionar a Franz Rosenzweig, Franz Kafka, György Lukács, Martin Buber, Gershom Scholem, Ernts Bloch, Walter Benjamin, entre otros), cuyo pensamiento estuvo cruzado por la atracción electiva del mesianismo judío y la utopía libertaria. Escribió *Escepticismo y mística, aproximaciones a la crítica del lenguaje de Mauthner* entre 1901 y 1902 y fue publicado en 1903. Tenía 31 años. Podemos decir que es un texto anterior a *La revolución de 1907*, a la fundación de *La Liga Socialista* (1908) en la que propone doce puntos para la construcción del socialismo no estatal y a la *Incitación al socialismo* de 1911, que constituye su pensamiento más integral de lo que Silvana Ravinovich llama “el socialismo construido desde la experiencia comunitarista ajena al Estado” (Ravinovich 2015: 14). Landauer define su proyecto socialista como “una comunidad

de comunidades de comunas”. Aun así, en *Escepticismo y mística*, ya están maduros sus conceptos de libertad y de lucha por un ideal comunitario basado en la mística como un aviso profético.

Nuestro autor participó como ayudante del teórico del lenguaje Fritz Mauthner, también amigo de Buber. Entre ellos existió una relación de amistad intelectual hasta que Mauthner decidió apoyar la Primera Guerra Mundial, lo que llevó a Landauer a separarse de él. La publicación de la *Crítica del lenguaje* de Mauthner no concitó interés entre los círculos de estudiosos, pero sí en el socialista Landauer; años después, el texto fascinó a Borges y a Wittgenstein. Desde joven, nuestro autor pasó de la lectura de Spinoza y Schopenhauer a la lectura del anarquismo y fomentó en las páginas de *Der Sozialist* la construcción de cooperativas y de trabajo solidario bajo el influjo del pensamiento de Proudhon. Arranca su reflexión sobre el lenguaje con una crítica al pensamiento de Kant y en defensa de una “nueva mística”.

El mundo esencialmente es experiencia, dice Landauer, y ésta se transmite por medio del lenguaje. En todo caso, no es sólo que el ser se acerca al conocimiento del mundo por medio de la razón, sino que la experiencia se transmite a través del lenguaje. El mundo, como la naturaleza, no está a nuestra disposición de modo ordenado y simple; las palabras son tan sólo un acopio por el cual podemos aprehender y adherimos, por tanto, un pedazo de mundo, pero nunca el mundo. Éste permanece en esencia oculto y la palabra es tan sólo un intento por descubrirlo. La experiencia de la existencia del Ser es un sumergimiento en el mundo de la vida, una experiencia total, infinita en posibilidades; el mundo es una transformación infinita y el Ser es un pedazo del espíritu del mundo.

En su apartado *El individuo como mundo*, retoma la idea de Ekhart: no se trata de conocer, sino, más bien, de transformarnos en el mundo; nosotros somos parte de él, una partícula del universo, contra toda concepción única, absoluta y cerrada del Ser. Dice Landauer: “El camino que debemos andar para llegar a la comunidad con el mundo no conduce hacia afuera, sino hacia adentro. Finalmente, tiene que volver a ocurrírseme que nos percibimos, por cierto, como meramente trozos del mundo, sino que nosotros mismos somos un trozo del mundo. Quien

podiera aprender por entero la flor había aprendido el mundo. Entonces, pues, retornemos por entero a nosotros mismos y habremos hallado una encarnación del universo” (Landauer 2005: 36). Así, nuestra alma es una parcial expresión del universo.

Al igual que Marx, Landauer critica, en torno a Feuerbach, el concepto de individuo y supone su inexistencia. El Ser es una copertenencia, una comunidad, es una “centella de la corriente anímica que se llama universo”, en nuestros cuerpos y en nuestra existencia están activos los antepasados: los que ya no están, los que fueron anteriores a nosotros. La introducción de la espectralidad en Landauer no es por el afán de la historicidad en términos hegelianos, es, más bien, la formulación de una crítica radical al concepto de individuo: él está en una interrelación inseparable con la humanidad pasada. Son nuestros fantasmas, nuestros espectros, nuestra herencia. Ese espectro que obligó a Jacques Derrida, en un futuro (mas no porvenir) a plantearse el problema de la justicia. Nuestra existencia está, como decía Derrida:

Si me dispongo a hablar extensamente de fantasmas, de herencia y de generaciones, de generaciones de fantasmas, es decir, de ciertos *otros* que no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros ni en nosotros ni fuera de nosotros, es en nombre de la *justicia* (Derrida 2012: 12).

No somos mundo, tan sólo somos, como Landauer sugiere, “los instantes de la eternamente viva comuna de ancestros” (2015: 45). En la mística encontraremos una partícula del mundo y también una partícula de la comuna de nuestros espectros, de nuestros antepasados. La experiencia mística no es, por tanto, un sumergirse en un abismo, es, más bien, una búsqueda de la comunidad. Es ir a la experiencia del interior del Ser para reconocer al otro: es un ejercicio de heteronomía, el principio de reconocimiento de la comunidad, del otro, del aliado, del amigo. El reconocimiento del mundo y de nuestros ancestros en nuestra individualidad debe llevarnos al principio de la ética: no podemos sino vivir en comunidad.

Landauer culmina su primer capítulo explorando la idea subversiva del amor como hecho celestial. En el misticismo de este documento podemos encontrar una afirmación rotunda del Ser que proyecta que somos

partículas de la alteridad. Diría Landauer, llevamos el universo en nuestros corazones, llevamos todo lo hermoso del mundo que nos rodea en nuestros corazones; llevamos el cosmos, el agua, el fuego, las estrellas, somos los rostros de todas las víctimas de la violencia, somos una flor, el relámpago, la tierra, el agua y la estrella que redime una noche cruzando el firmamento. Su mística se afirma en la positividad del mundo, es una afirmación de la vida y del universo en el Ser y, por eso, culmina en la posible ética heterónoma.

En el apartado *Mundo como tiempo*, Landauer ya desarrolla una concepción no lineal de la historia. En torno a la historia de las lenguas nos sugiere que éstas no se dirigen hacia una meta, no hay un ascenso incesante en su historia, mucho menos un progreso. La historia de la lengua es una confusión y una mezcla incesante de catástrofes. El lenguaje no es una ciencia, en todo caso, ayuda a comunicar la vivencia. La poesía, como el arte del lenguaje, es el modo en el que ganamos y creamos mundos. La poesía tiene un irrefutable sentido: ser símbolo del mundo. Las premisas de la obra de Landauer son el inicio de una concepción romántica de la historia y de la fuerza de la mística.

Una filosofía de la historia romántica y anticapitalista

Gustav Landauer expuso con más claridad su concepción romántica de la historia en *La revolución*, texto publicado a petición de Martin Buber en 1909. En este trabajo analiza el concepto de pasado, del que sostiene que no es “algo acabado, sino un ente sujeto de devenir” (Landauer 2005: 45). Landauer se confronta de manera directa con la izquierda alemana de tradición socialdemócrata. Dicha tradición, mayoritaria en el escenario político alemán, llegó a representar a unos 110 diputados en el parlamento, editó 90 periódicos legales y organizó a un millón de afiliados y más de cuatro millones de trabajadores en sindicatos (Broue 1978: 67).

Esta formación política tenía un ala izquierda representada por Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, quienes trágicamente sufrieron el mismo destino que Landauer durante la Revolución de los Consejos Obreros, debido a su participación en la Revolución de 1918. En su

Incitación al socialismo, Landauer criticó la concepción gradualista del marxismo de su tiempo: “y así el absolutismo, la servidumbre, la venalidad, el capitalismo, la miseria y la depravación, todo eso deben ser etapas, escalas del progreso en el camino hacia el socialismo. No colgamos aquí ninguna de las llamadas *representaciones científicas ilusorias*; vemos al mundo y la historia humana de otro modo; decimos otra cosa” (Landauer 2005: 43).

El capitalismo era entonces una etapa del desarrollo lineal y progresivo de la historia de la “humanidad”; las leyes del desarrollo aseguraban la transición gradual y pacífica del capitalismo a la sociedad anticapitalista. Las tendencias progresistas y modernas de la socialdemocracia alemana fueron motivo de crítica por parte de Walter Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia*. Según Benjamin “nada corrompió más al movimiento obrero alemán que pensar que nadaba con la corriente” (Benjamin 2009: 48). Landauer criticó que la revolución fuese vista como una ciencia fría y calculadora, como opinaba el marxismo alemán: “entre los dos elementos integrantes del marxismo, la ciencia y el partido político, Karl Marx ha tendido su puente artificial, que luego se tuvo la apariencia de que había llegado algo nuevo que antes no se había visto, es decir, la política científica y el partido sobre base científica” (Landauer 1918). Landauer consideraba al marxismo de su tiempo como una variante de positivismo científicista. Criticó duramente la Socialdemocracia alemana y simpatizó con los bolcheviques de Rusia que tomaron el poder en 1917. Para Landauer el pasado obtiene una fuerza demoledora y mesiánica a la vez, pues las muestras de comunidad anticapitalista previas a la modernidad se convierten en fuerza para actuar en el presente. Según Michael Löwy, Landauer:

Es ante todo un romántico revolucionario y su fuente común sintetiza el mesianismo y la utopía libertaria. En realidad, su romanticismo revolucionario se manifiesta con una visión de mundo muy típica e ideal: es muy difícil imaginarnos un autor en el que pasado y futuro, conservadurismo y revolución estén directamente entrelazados y también íntimamente articulados. Si existe un modelo acabado de pensamiento restaurador/utópico en el universo cultural del siglo XX es, por cierto, el pensamiento de Gustav Landauer (Löwy 2010: 163).

Landauer, a contratendencia de la interpretación científicista del socialismo alemán, no concebía la historia como una sucesión de etapas de desarrollo lineal (esclavismo, feudalismo, capitalismo, socialismo) que respondía a “leyes”. Consideraba absurda la idea de una “historia universal” que representara una imagen gradualista del desarrollo de las sociedades. Pensaba que la historia de los pueblos llamados “bárbaros”, “atrasados” o “superados” por el capitalismo (como la Edad Media cristiana, el mundo árabe, los iroqueses, los groelandeses, las comunas, corporaciones, fraternidades, asociaciones de las ciudades medievales, el mercado rural, el “Mir” ruso, el levantamiento de Thomas Münzer y los anabaptistas, las ideas de los místicos cristianos, en especial del Maestro Eckhart, dominico alemán), representaban valores anticapitalistas. Para Landauer, el socialismo es un modo igualitario de convivencia que se identifica con los valores precapitalistas en su comunitarismo y en la inexistencia del Estado centralizado y no puede guiársele:

El socialismo es un movimiento de cultura, es una lucha por la belleza, por la grandeza, por la plenitud de los pueblos. Nadie puede entenderlo, nadie puede guiarlo, nadie a quien el socialismo no llegue desde hace centurias y milenios. El que no concibe el socialismo como un amplio camino de la larga y pesada historia, no sabe nada de él; y con eso se ha dicho —oiremos más de ello— que ninguna especie de políticos cotidianos pueden ser socialistas. El socialista abarca el conjunto de la sociedad y del pasado; lo tiene en el sentimiento y en el conocimiento, sabe de dónde venimos y determina en consecuencia a dónde vamos (Landauer 1908).

El elemento crucial y negativo de la modernidad capitalista en el pensamiento de Landauer, como en el conjunto de la tradición socialista, es el Estado. El Estado impone el centralismo de la obediencia y la disciplina; el Estado es un centro que rige el mundo a diferencia del espíritu comunitario de naturaleza precapitalista; con el Estado moderno, ese Leviatán, la modernidad impuso el control de la comunidad y, con él, el individualismo venció sobre lo común. De ahí que vea las formas precapitalistas de un modo romántico:

La idea de Estado es un espíritu artificiosamente elaborado, una falsa imaginación, objetivos que no tienen nada que ver entre sí, que no tocan tierra, como los hermosos intereses del idioma y de las costumbres comunes, y que apareja los intereses de la vida económica (y la clase de vida económica de hoy la hemos visto ya) entre sí y con un determinado territorio. El Estado, con su policía y todas sus leyes e instituciones de la propiedad, existe por la voluntad de los hombres, como miserable suplantación del espíritu y de las asociaciones para objetivos determinados; y los hombres deben luego existir para el Estado, que refleja algo así como un cuadro ideal y un fin de sí mismo, nuevamente pues un espíritu (Landauer 2016).

Un concepto mesiánico de revolución y los puntos de apoyo en la construcción del socialismo

Para Landauer la revolución es un acto abrupto, una irrupción, una modificación cualitativa del tiempo: un acontecimiento. Según su libro *La Revolución*, la utopía concentra una fuerza emancipadora que unifica un sinnúmero de voluntades individuales, construyendo una forma colectiva de convivencia, “una tendencia a formar una topia de funcionamiento impecable, que ya no encierre más lo nocivo de las injusticias” (Landauer 2005: 26). A diferencia de la idea gradualista del cambio y de la transformación anticapitalista de la mayoría socialdemócrata, consideró que el acontecimiento revolucionario es abrupto y destructivo de las formas “cuando resultan intolerables para la libertad y el bienestar de los individuos” (Landauer 2005: 26). La revolución como acto político intenta restablecer el orden destruido y fragmentado por la modernidad y por el Estado capitalista. El proyecto que debe remplazar al capitalismo “es el socialismo como una tendencia de la voluntad humana y una visión de las condiciones y caminos que llevan a su realización” (Landauer 2016). La revolución no es más que un “periodo de transición de una topia a otra, dicho de otro modo, el límite entre dos topias” (Landauer 2005: 32).

La revolución repara el modo colectivo de convivencia roto por el Estado y por la modernidad, de ahí que la misión redentora se seculari-

ce con el llamado al socialismo, aunque no se pierda del todo el topos mesiánico del cambio radical revolucionario. En la visión de Landauer esta transición, aunque disruptiva, no será forzosamente violenta. En los *Doce artículos de la Asociación Socialista* fechados en 1908, Landauer insiste en que la lucha por el socialismo no es la “lucha de clases proletaria sino de lucha y de organización para la construcción del socialismo. Trabajo de propaganda en amplios sectores de las masas y su misión, de la organización socialista es la de la propaganda y de recolección” (Landauer 2016).

En tanto llega el acontecimiento mesiánico, las experiencias socialistas pueden ir desarrollándose en el presente. Landauer ve como puntos de apoyo a las comunidades rurales que expresan modos de organización precapitalistas y en los que se ven vestigios de la antigua propiedad comunal. En sus *Doce artículos* puede encontrarse un “modelo” de transición anticapitalista opuesto al modelo estatista que finalmente se impuso con el estalinismo, luego de la muerte de Lenin en 1924. En su periódico *El Socialista* de 1908, escribe “que la forma básica de la cultura socialista es la asociación de comunas económicas que trabajan independientemente y que cambian entre sí sus productos en justicia” (Landauer 2016). En su diario llama a la construcción de comunidades, de un banco de ayuda mutua y de un trabajo solidario entre comunas organizadas.

La construcción del socialismo en el presente se realiza por medio de la asociación de voluntades individuales, idea que comparte con el anarquismo tradicional, “las colonias deben ser sólo modelos de la justicia y del trabajo alegre, no medios para la obtención del objetivo. El objetivo sólo se consigue cuando llegue a manos de los socialistas la tierra por otros medios que los de compra” (Landauer 2016). En estas comunidades, que constituyen un punto de partida en la construcción del socialismo, existe un trabajo emancipado colectivo en el que no hay propiedad privada y todo se decide en comunidad. Las ideas de Landauer habían conquistado un auditorio reducido, pero comenzaron a recrearse las comunidades imaginadas por el “profeta comunitario”.

La Revolución rusa de 1917 modificó el escenario político de toda Europa y su ola expansiva sacudió Alemania con la revolución que cul-

minó en el asesinato de Rosa Luxemburgo, Liebknecht y el propio Gustav Landauer.

La revolución alemana: el acontecimiento mesiánico

En 1918 la ola expansiva de la Revolución rusa se expresaba con rapidez en Alemania. Según el historiador Pierre Broue, la Revolución de los consejos de noviembre tomó por sorpresa a todos los que luchaban por la caída de Guillermo II (Broue 1978). Desde 1914 la guerra significó un desastre social para el Estado. En Baviera, en tanto se conocía el fracaso de las tropas en el frente occidental y a un año de la anexión de Guillermo II de Ucrania en el tratado de Brest-Litovsk, surgió un consejo obrero que exigía, en 1918, la construcción de un gobierno obrero basado en consejos y asambleas en los centros industriales.

En la revolución actuaron diversas corrientes políticas. El Partido Socialdemócrata Alemán de August Bebel fue la fuerza mayoritaria que vio con desconfianza el surgimiento de los consejos obreros y temía que el ejemplo de la Revolución rusa —que había triunfado unos meses antes bajo la acertada dirección de Lenin y Trotsky— llegara a Berlín. Un desprendimiento “por izquierda” del SDS fue el llamado “socialismo minoritario” encabezado por Eduard Bernstein y Karl Kaustky el cual convivió con los consejos obreros y los alentó, aunque no consideraba la construcción de un gobierno similar al ruso. Según Pierre Broue (1978), dentro de los “minoritarios o independientes”, surgió el Grupo Espartaco organizado por Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, a unos pocos días de salir de la cárcel política, quienes proponían la construcción de una república socialista de consejos obreros.

La disputa por el poder político entre las tres tendencias, socialistas “mayoritarios”, “independientes” y los “espartaquistas”, se expresó de forma violenta. Mientras los consejos en Berlín estallaban “mayoritarios” y los “independientes” formaron un gobierno de coalición, comandado por Friedrich Ebert, acordaron la convocatoria a una constituyente. El 15 de enero de 1919 Luxemburgo y Liebknecht fueron asesinados por las tropas de Gustav Noske. En su artículo *El orden reina en Berlín*,

Rosa Luxemburgo consideró el restablecimiento del gobierno de Friedrich Ebert como una derrota:

¿Qué nos enseña toda la historia de las revoluciones modernas y del socialismo? La primera llamarada de la lucha de clases en Europa, el levantamiento de los tejedores de seda de Lyon en 1831, acabó con una severa derrota. El movimiento cartista en Inglaterra también acabó con una derrota. La insurrección del proletariado de París, en los días de junio de 1848, finalizó con una derrota asoladora. La Comuna de París se cerró con una terrible derrota. Todo el camino que conduce al socialismo —si se consideran las luchas revolucionarias— está sembrado de grandes derrotas (Luxemburgo 2012).

En abril de 1919 los socialistas “minoritarios” derrocaron a los “mayoritarios” y fundaron la República de los Consejos de Baviera bajo la dirección de Eisner: “obreros ciudadanos de Munich ayúdenos construyendo un modelo de gobierno popular, se instaura la república obrera de Baviera, el consejo de obreros, campesinos y soldados en estricto sentido mantiene el orden” (Badia 2008: 68). La república de los consejos obreros, que asumía un modo de organización parecido al de los soviets en Rusia, fue dirigida, en Baviera, por Kurt Eisner, uno de los amigos de Landauer.

Eisner lo invitó a participar en el gobierno de los consejos, aunque, según el biógrafo de Martin Buber, Maurice Friedman, Landauer “rechaza la invitación” (Friedman 2003). De acuerdo con Löwy la revolución de 1918 conmocionó a Landauer, quien publicó pronto su documento *Incitación al socialismo* con un nuevo prólogo en el que sostiene que el acontecimiento mesiánico revolucionario había irrumpido, no como él esperaba, pero que finalmente obligaba a los socialistas a participar de él.

Ha llegado la revolución en forma que yo no había previsto. (...) Pero si es verdad, de lo cual habla alguna noticia y nuestra esperanza que clama trémula por felicidad y milagro, que los bolchevistas rusos han superado en idéntico crecimiento, pero todavía más explosivamente a como lo hacen en Austria Fritz Adler y en Alemania Kurt Eisner, su doctrinarismo teórico y la vacuidad de su práctica; si es verdad que en ellos la federación y la libertad

han dominado sobre el centralismo y la organización militar-proletaria de mando (Landauer 2016).

Continúa en el nuevo prólogo a *Incitación al socialismo*: “El caos está aquí, a los espíritus se les revela que de la revolución viene la religión, una religión de la acción, de la vida, del amor, que permanece bienaventurados, que aporta a la redención y que sobrepasa todo” (Landauer 2016). Según Löwy, Landauer pensó que los consejos obreros eran “partes orgánicas del pueblo que se autogenera y es probable que podamos considerarlos como una figura nueva de comunidades autónomas de la Edad Media” (Löwy 2010: 173).

Landauer consideró que estos consejos obreros eran el germen del socialismo. En su *Incitación* se pronunció en contra del posible desvío del proceso revolucionario en la construcción de un Estado como proponían los socialistas mayoritarios. “Desde *abajo* sólo puede sacudirse, destruirse, abandonarse; desde arriba, incluso por un gobierno revolucionario, no se puede más que conservar y mandar. El socialismo debe ser construido, debe ser instituido, debe ser organizado con un nuevo espíritu” (Landauer 2016). El socialismo, por tanto, debía construirse desde abajo sin mediación estatal. El consejo obrero organizado democráticamente, en asambleas masivas, en las fábricas y en las grandes ciudades, expresaban el regreso comunitarista contra el capitalismo que somete a los individuos, junto con el Estado, a la explotación y enajenación. El consejo obrero podría coincidir con esta “regeneración” colectiva comunitaria de encuentro entre diversas individualidades que en las asambleas se “re-encuentran” y se reconocen. Esta posibilidad coincide con las descripciones de Landauer del proyecto socialista comunitarista y permite comprender su participación en la revolución de 1918. Landauer pensó que la “autodeterminación y la ligazón orgánico-corporativa de las masas por el espíritu unificador, las asociaciones de voluntariedad en la vida pública, sólo pueden traerlos la gran nivelación, la justicia en la economía y en la sociedad, el socialismo” (Landauer 2016).

Landauer participó de una revolución muy complicada y aun con ello decidió actuar con un signo trágico. Se convirtió en uno de los miem-

bros centrales del consejo central del gobierno. En días los “espartaquistas”, con sus principales dirigentes asesinados, tomaron el poder e instauraron una segunda república en la que Landauer participó sólo como asesor, pues diferió políticamente con el grupo de Luxemburgo. Los “espartaquistas” declararon la dictadura del Ejército Rojo de Munich y el primero de mayo entraron las tropas del Berlín de Friedrich Ebert y “se libra una sangrienta batalla que cobró centenares de vidas” (Friedman 2002: 131). Los “espartaquistas” fueron duramente derrotados. Landauer fue asesinado, luego de la represión a esta segunda república obrera, el 2 de mayo de 1919 por los soldados alemanes. En 1923 se construyó un obelisco en el bosque de Munich en el que se inscribió la frase en *La incitación al socialismo*: “ahora se necesita un sacrificio de otra clase, más heroico discreto y humilde para dar el ejemplo de la verdadera vida”. En 1933, a diez años de su construcción, fue derribado por el gobierno de Adolfo Hitler.

Para los bolcheviques, en especial para León Trotsky, la revolución de 1919 en Alemania fue derrotada como consecuencia de la incertidumbre de los tiempos. La conclusión que sacaron los bolcheviques rusos de la Revolución en Alemania se debía a la importancia del elemento subjetivo y consciente de la revolución social. La derrota de la Revolución en Alemania se debió a la inexistencia de un partido parecido al Partido Bolchevique, que durante más de una década se organizó y se preparó para conquistar el poder en 1917.

Nuevos mundos y en la espera del acontecimiento

Daniel Bensaid decía que el movimiento libertario sugería nuevas lecturas luego de la caída del muro de Berlín. Para él, existen dos momentos del nuevo pensamiento libertario al que hay que volver, porque no hay nada en la historia que no merezca ser revalorado: primero, “los diagnósticos de Rosa Luxemburgo, como en el clásico libro de Roberto Michels sobre los partidos políticos (1910) en el sindicalismo revolucionario de Georges Sorel y de Fernand Pelloutier, así como en las fulgurantes críticas de Gustav Landauer. También encontramos su eco en los

Cahiers de la Quinzaine de Péguy o en el marxismo italiano de alguien como Labriola” (Bensaid 2004).

El segundo, posestalinista, que responde a las grandes desilusiones del trágico siglo de los extremos:

Emerge una corriente neolibertaria confusamente, más difusa, pero más influyente que los herederos directos del anarquismo clásico. Constituye un estado de ánimo, “algo que flota en el ambiente” (*a mood*), más que una orientación definida. Conecta con las aspiraciones (y las debilidades) de los movimientos sociales que resurgen. De tal forma que las temáticas de autores tales como Toni Negri o John Holloway se inspiran en Foucault y en Deleuze más que fuentes históricas del siglo XIX, sobre las que el propio anarquismo clásico casi no ejerce su derecho de inventario crítico (Bensaid 2004).

Este pensamiento resurge como los topos, producto de la profundidad de las derrotas y decepciones del pasado y como un rechazo a las formas actuales del capitalismo radical y del triunfo de la vida mercantil en el capitalismo salvaje. Como decía Daniel Bensaid, el pensamiento de John Holloway, autor que se ha nutrido del pensamiento del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y de otros movimientos, parte de unos tiempos inmediatos a la restauración del capitalismo, con el que debemos dialogar, debatir y discutir aunque no siempre coincidir.

Una de las grandes aportaciones de Landauer es que vio con firmeza que una sociedad postcapitalista, puede ser vivida bajo la forma de una acción contemporánea que transcurre en la actualidad. Sugirió que debía desconfiarse fuertemente en la reproducción de los mecanismos represivos estatales. Al mismo tiempo, la lucha por un mundo nuevo no debe ser motivo de espera, ésta puede anticiparse en el presente, como puntos de apoyo. ¡Manos a la obra! La actual crisis de la civilización moderna capitalista plantea una ofensiva sin precedentes a la reproducción de la vida: el despojo de los bienes comunes de la naturaleza, el territorio, el cuerpo, el trabajo. Aplica para los tiempos que corren la idea de Walter Benjamin sobre que el capitalismo sugiere un problema de tiempos. “Hay que cortar la mecha antes de que la chispa llegue a encender la dinamita” (Benjamin 2009: 45).

No debemos esperar a que el acontecimiento mesiánico irrumpa, podemos echar a andar manos a la obra con experiencias como profecías comunitarias. México es un país vasto en experiencias de este tipo, de heteronomías radicales, que construyen un mundo nuevo en medio del que ya comienza a pudrirse. En todo caso, las ideas de Landauer sobre la historia de los pueblos no “modernos” y llamados “no occidentales”, son una referencia para pensar escenarios alternativos al que vivimos en la actualidad. Los pueblos indígenas, llamados “bárbaros” por el pensamiento tradicional, han manifestado fuerzas internas de cambio en el mundo actual.

Las comunidades zapatistas, los grupos de defensa en Guerrero, Cherán y Wirikuta, señala Silvana Ravinovich en su Prólogo a *Escepticismo y mística*, son el nuevo mundo que se construye, en el que ya está apareciendo: al mismo tiempo, no quieren exportarlos como un modelo, sólo quieren rechazar el mundo que les tocó vivir. Dice Jaime Quintana que existen cuatrocientos tipos de resistencia territorial en todo el país: “En los próximos años veremos entonces una explosión de movimientos autonómicos regionales, principalmente en Bolivia, Ecuador, Colombia, Guatemala y México, que seguirán el ejemplo neo-zapatista sin disparar un tiro. De ahí seguirán las confederaciones de regiones, y quizás de naciones fincadas en la identidad cultural (Guatemala podría ser Mayalandia)” (Quintana 2016).

Podemos agregar que el espacio de confluencia de la otredad se realiza en el conflicto. Además, en el caso mexicano, surgió un nuevo y vigoroso movimiento de víctimas que irrumpe en un escenario lleno de ignominia y muerte. Si nuestro mancillado país se convirtió en un país demencialmente violento y banal, individualista y sin derecho al duelo, la construcción de colectividades de víctimas que han surgido a lo largo del país son una muestra de que algo nuevo nace en el mundo que se carcome en una guerra atroz con más de ciento sesenta mil muertos, más de veinticinco mil desaparecidos y más de un millón de desplazados.

La organización democrática de los trabajadores en México está a la defensiva. Por un lado, podemos hablar de un crecimiento objetivo, un robustecimiento, de la clase trabajadora a raíz del aumento de la Inversión Extranjera Directa, pero existen bajos niveles de organización po-

lítica. Ha aparecido un nuevo proletariado súper explotado y con nulas conquistas sociales, poca preparación técnica y de potencial conflictividad (Vergara 2016). Hablamos de cuarenta millones de asalariados en el país. Pero este proletariado tiene la peculiaridad de existir como sujeto en un régimen político autoritario, deformado y dirigido por un Estado criminal. El proletariado mexicano es explotado en medio de un especial drama nacional, la “guerra contra el narcotráfico”, el cual se vive de forma distinta que en otros países de América Latina. Según los datos de la OIT, en 2015 existían trescientos setenta y seis mil trabajadores esclavos. El índice de desempleados por la automatización del proceso productivo es de 9%. De acuerdo con la OIT 48% de los trabajos en México son de alto riesgo. Cuatrocientas mil personas de Centroamérica y el Caribe han migrado en cinco años hacia Estados Unidos desde México. Hay once millones de mexicanos en pobreza extrema; sí, once millones, parte del complejo ejército de reserva.

Por otro lado, podemos afirmar que existe una ofensiva anti-obrera en el México neoliberal. Desde hace más de una década las organizaciones obreras y democráticas de los trabajadores han enfrentado duros ataques. ¿Será posible una revolución como la de Alemania en 1918 y 1919? En medio de este robustecimiento de los asalariados del país no parece una locura. Pero si esto es una posibilidad latente, urge organizarnos en la espera de un acontecimiento que viene. En eso Lenin estaba muy acertado: la organización anticipa y permite el triunfo. A casi un año de que se cumplan cien años de la Revolución de 1917 merecemos discutir de forma seria la actualidad y pertinencia del bolchevismo y la hipótesis leninista, lejos de la teoría estalinista y de sus secuelas.

Mientras estamos a la espera de un acontecimiento mesiánico, no nos mantenemos en la inmovilidad. Los familiares de las víctimas que se reúnen en Juárez, Tamaulipas, Torreón, Sonora, Guerrero, Veracruz y Cuernavaca son un ejemplo de ello. En todo el país surgen colectivos de víctimas en búsqueda de los desaparecidos. Este comunitarismo defiende valores del mundo que vendrá: el duelo, el derecho a la memoria, la crítica de la justicia en la búsqueda de la verdad, la rememoración. Dichos colectivos pasan del Movimiento por la Paz al movimiento de los familiares de los 43, aunque no son sólo ellos. Recientemente un

grupo llamado VIDA en Torreón encontró el más grande campo de exterminio en Coahuila: tres mil seiscientos restos humanos. Este grupo de familiares está conformado por poco más de treinta personas, quienes tardaron diez años en encontrar el lugar con la ayuda de un pastor de la zona. En estas pequeñas acciones se va construyendo un mundo nuevo en éste que se desmorona.

Bibliografía

- BENJAMIN, Walter (2009). *Dialéctica en suspenso*. Santiago, LOM.
- BENSAID, Daniel (2004). “Teoremas de la resistencia a los tiempos que corren”, <<https://www.marxists.org/espanol/bensaid/2004/001.htm>>, consultado por última vez el 13 de octubre de 2016.
- BADIA, Gilbert (2008). *Les espartaquistas*, París, Editions Aden.
- BROUE, Pierre (1978). *Révolution en Allemagne, 1917-1923*. París, Máspero.
- DERRIDA, Jacques (2012). *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta.
- FRIEDMAN, Maurice (2002). *The life of dialogue*. Nueva York, Routledge.
- HOLLOWAY, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Madrid, El Viejo Topo.
- LANDAUER, Gustav (2005). *La revolución*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- (2015). *Escepticismo y mística, aproximaciones a la crítica del lenguaje de Mauthner*. México, Herder.
- (2016). “Incitación al socialismo”, <http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/incitacion/indice.html>, consultado por última vez el 13 de octubre de 2016.
- LÖWY, Michael (2010). *Rédemption et utopie*. Paris, Editions du Sandre.
- LUXEMBURGO, Rosa (2012). “El orden reina en Berlín”, <https://www.marxists.org/espanol/luxem/01_19.htm>, consultado por última vez el 13 de octubre de 2016.
- LUNN, Eugene (1973). *Prophet of community*. California, Berkeley.

QUINTANA, Jaime (2016). “Las luchas territoriales anuncian un cambio civilizatorio”, <<http://www.jornada.unam.mx/2016/10/11/opinion/018a1pol>>, consultado por última vez el 13 de octubre de 2016.

VERGARA, Jimena (2016). “La clase obrera oculta”, <<http://www.estrategiainternacional.org/La-clase-obrera-oculta?lang=es>>, consultado por última vez el 20 de octubre de 2016.

***Primero sueño* de sor Juana: una lectura anagógica**

Sor Juana's *Primero Sueño*: An Anagogical Reading

VERÓNICA VOLKOW

Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: En las lecturas elaboradas durante el siglo XX sobre *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz prevalecen dos corrientes: las que consideran como fundamental el tema del microcosmos anagógico (sin abordar la dinámica mística) y las que hacen de la silva un símbolo de la pasión por el conocimiento que lleva a la monja al fracaso de cualquiera de sus dos métodos, el intuitivo y el discursivo. No se ha puesto suficiente énfasis en la dimensión anagógica implícita en la noción de microcosmos, que estaría presente en el *Sueño* en la temperatura pasional del poema y en la velocidad extrema de su estro poético, lo que volvería a Sor Juana precursora de los artistas prerrománticos y románticos.

ABSTRACT: During the twentieth century, the main interpretations of Sor Juana's *Primero sueño* have either focused on the importance of an analogical conception of the microcosms (without its mystical possibility) or considered the poem a symbol of Sor Juana's lifelong desire for knowledge, leading to the failure of both her intuitive and discursive methods. The anagogic dimension of the poem hasn't been seriously considered. It is implicit in the conception of microcosms and present in the passionate temperature of the poem and in the acceleration of its poetic flight. This makes Sor Juana an important antecedent for the romantic and preromantic quest.

PALABRAS CLAVE: *Primero sueño*, anagogía, microcosmos.

KEYWORDS: *Primero sueño*, anagoge, microcosms.

RECIBIDO: 17 de octubre de 2016 • ACEPTADO: 11 de enero de 2017

VERÓNICA VOLKOW

*Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México*

Primero sueño de sor Juana: una lectura anagógica

Anábasis y unión de dos epistemes

Aunque *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz fuera ubicado por Robert Ricard entre los relatos literarios de anábasis, el poema rebasa, por su pormenorizada profusión de referencias, los tradicionales relatos oníricos de avistamientos cósmicos¹ pues aunque el *Sueño* aspira a captar una panorámica cósmica mediante un inicial procedimiento místico, aglomera en su elación innumerables detalles de curiosidad intelectual que entorpecen la verticalidad de su ascenso. La mística visión unitaria de la totalidad se ve gravosamente entorpecida por una tumultuosa insurgencia de posibles saberes que atrapan con sus interrogantes la mirada del alma. Una gran tensión entre dos modelos epistémicos desgarran al poema: por un lado, la anagógica experiencia místico-intuitiva-intelectiva apuntando simbólica y jerárquicamente a “lo absoluto” —proveniente del neoplatonismo—; por otro, la visión científica moderna —tan obsesionada por datos— que profusamente acumula horizontales saberes pragmáticos. El poema pendula entre estos irrenunciables polos: busca la Unidad total pero se carga de intrigantes minucias a las que abandona velozmente, insatisfecho en su avidez de atrapar en su totali-

¹ “Este sueño relata frecuentemente una ascensión, de la cual proviene su nombre de sueño de anábasis, y en la que el *Corpus hermeticum* ocupa un lugar importante en su historia y en su desenvolvimiento” (Ricard 1975: 30).

dad al macrocosmos. Sor Juana quisiera obtener, aun para los infinitos horizontes del nuevo paradigma científico, la vieja ansiada revelación teofánica.

Ante la inminente derrota de la *episteme* intelectual-humanista, debido a la rigidez de la Contrarreforma y a la despuntante hegemonía de la revolución científica moderna, a finales del XVII, el arte barroco de la Nueva España intenta una originalísima reunificación de ambas vías: mística y científica, como la que todavía era posible en el Renacimiento. *Primero sueño* y el barroco salomónico de la época buscan maridar, al viejo cosmos simbólico, el novísimo infinito espacial de la causalidad mecánica, amalgamando dentro de un humanismo unificador la *res pensante* y la *res extensa* de la escisión cartesiana, que acabará por volverse tajante en el XVIII.

El gran poema novohispano en su búsqueda del macrocosmos —no mediante telescopios ni cálculos, sino todavía en el interior del ser, a través del autoconocimiento y la purificación— está retomando la estafeta de la tradición neoplatónica y humanista, que aún consideraba como posible la adquisición de la Gran Totalidad dentro del alma por medio de la filosofía moral. Escribe Ficino que así como los ojos pueden ver la luz solar, la *Mens* logra recibir a Dios.² Al ser centella divina, el alma, microcosmos, podía aspirar a esta gran “realización”. Sin embargo, el poema en su frenética adición de un sinfín de curiosidades integra, a la vieja aspiración mística, la acumulativa ambición de la nueva ciencia objetivista. El *Sueño* registra, sí, el viaje vertical de un alma visionaria, pero colecciona, goloso en sus hipérbatos, curiosidades científicas de todo tipo: vinculando la más esencial búsqueda de la tradición humanista a los umbrales del racionalismo ilustrado.³

² “...nuestra mente tiene la misma relación con Dios que nuestros ojos con la luz del sol... en la esfera de la filosofía moral uno tiene que purificar su alma hasta que se limpie su ojo y pueda ver la divina luz y adorar a Dios” (Ficino 2001: t. I, proemio, 9).

³ Durante el neoplatonismo florentino Picco de la Mirandola la define de la siguiente manera: “Al hombre, desde su nacimiento, el padre le confirió gérmenes de toda especie y gérmenes de toda vida. Y según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. Y si fuera vegetal, será planta; si sensibles, será bestia; si racional, se elevará a animal celeste; si intelectual, será ángel o hijo

Se diría que sor Juana, con su elevación interior, aprovisiona un ícono ahíto de casi todo lo que ambicionará sumarse al universo, desde una observación científica objetiva. Quiere elevarse espiritualmente, pero grávida de las maravillas del mundo, es anfibia ciudadana de dos mundos que acabarán por desgarrarse: oscila entre ascesis mística y una voraz mirada externa, revelación infusa y obsesión por mil y una causas. Esta alma-microcosmos aspira en el poema, avarienta y paradójica, a albergar, casi física y científicamente, al macrocosmos. Con la fe y la ascesis intenta el cosmos simbólico —igual que místicos y neoplatónicos— pero recargándolo con los interminables detalles de causalidad externa, como los que indagan los cuestionadores ojos científicos. Su cosmos es aún espiritual, pues se despliega dentro del alma y no se le alcanzaría desde la *res extensa* de Descartes; sin embargo, por su fascinación moderna por fisiologías y maquinarias solicita también la admiración del ojo externo. Sor Juana, podríamos decir, casi busca parir un macrocosmos, darle en el interior de su alma, racional y físico nacimiento. En este “encarnado” cosmos barroco, el signo científico, siempre referencial y concreto, pretenderá todavía cohesionarse con el símbolo que organiza desde lo intangible. Transporta así, el efervescente conglomerado del sinfín de descubrimientos de la modernidad científica, al perspectivismo de la unidad renacentista. El lugar del Gran Uno quedará indicado, de manera apofántica, en el vacío, en la ausencia del Gran Todo en lo inmediato, del que el alma pretende huir con una pasión dinamizante. Este gigantesco impulso del poema sólo se descifra en la anagogía.

La *episteme* moderna, con el regicidio de los *idola* de Bacon, acabará desdeñando la cimera pretensión del imaginario simbólico humanista: esa realización del macrocosmos en un alma espiritualmente madura. No es el *Sueño* (escrito *ca.* 1685), de hecho, la única obra novohispana que intenta desplegar la interior ascensional proeza. La develación del cosmos, mediante el camino de la perfección espiritual, será también

de Dios, y, si no contento con la suerte de ninguna criatura, se repliega en el centro de su unidad, transformado en un espíritu a solas con Dios en la solitaria oscuridad del Padre, él que fue colocado sobre todas las cosas las sobrepujará a todas”. En otro momento lo expresa así: “Desdeñemos las cosas terrenas, despreciemos las astrales y, abandonando todo lo mundano, volemós a la sede ultramundana, cerca del pináculo Dios” (Mirandola 2012).

tema de “La Gloria” (1689) que ostenta la cúpula del Altar de los Reyes de la Catedral de Puebla, bajo los pinceles de Cristóbal de Villalpando. Nacieron ambas obras en la misma década de los ochenta que esgrimió la polémica científica entre don Carlos de Sigüenza y Góngora y el padre Kino. Es un momento histórico, que sin poder renunciar al cosmos teológico, se acerca con avidez al mecanismo sideral newtoniano (Volkow 2014: 133-173).

Cristóbal de Villalpando, en su cúpula, plasma un ícono del macrocosmos dentro de una paralela y muy curiosa conjunción de visión interior y complejísimo *mapamundi*, ya que, a la vez que muestra puntualmente lo que podría ser una astronómica panorámica de la región superior del Empíreo ptolemaico, también sugiere una íntima excursión por los castillos del alma de santa Teresa de Jesús (Volkow 2009: 41-62). Interioridad espiritual y “exterioridad” astronómica van a darse la mano como en una cinta de Moebius, porque en ambas obras novohispanas hay todavía fusión de horizontes entre el sujeto y el objeto del conocimiento, mismos que, cruzando el siglo, acabarán radicalmente por separarse.

Esta avidez pasional por captar la totalidad macrocósmica en el *Sueño* —todavía mediante la visión interior intelectual— sólo ha sido parcialmente explorada por las dos principales corrientes exegéticas del poema: 1) la que aborda la importancia del tema del microcosmos y 2) la que se sumerge en la centralidad de la búsqueda del conocimiento como motor poético.⁴ Nosotros quisiéramos profundizar en el sentido que encierra su vertiginoso dinamismo, porque el poema pareciera que vuela, con un casi “muero porque no muero”, ante el deseo de atrapar al Gran Todo.

Definiciones de microcosmos y macrocosmos

Las definiciones de microcosmos y macrocosmos en los diccionarios modernos recurren, en general, a un comparativo y estático modelo

⁴ En la primera línea exegética destacan Alfonso Méndez Plancarte, Ramón Xirau, José Pascual Buxó y Rocío Olivares. A la segunda se suman Karl Vossler, Robert Ricard, José Gaos, Francisco de la Maza, Octavio Paz y también Ramón Xirau, en ciertos momentos.

epistémico, donde la analogía prevalece sobre el imperativo moral y la dinámica anagógica. Federico Revilla define al microcosmos, como una “reducción simbólica, a modo de escala de la totalidad universal”, que puede tomar diversas formas: el templo, el claustro, el palacio, la casa, el jardín, el laberinto, el lenguaje, la obra de arte, etc. El paradigma por excelencia del microcosmos sería el hombre mismo, “por cuanto se le concibe como réplica fiel de la creación” (Revilla 2007: 400-401).

El microcosmos es el soporte del símbolo, el macrocosmos sería su incommensurable referente. Sobre el macrocosmos, el Diccionario de la UTEHA señala: “se llama así al Universo en cuanto es considerado como un organismo que se corresponde con el microcosmos” (UTEHA 1952, t. VII: 18). Por su parte, Abbagnano apunta: “La relación entre el macrocosmos, o sea el mundo y el microcosmos, o sea el animal y a veces, el hombre, es un antiguo tema filosófico nacido de la tendencia a interpretar todo el universo a base de ese universo menor que es el hombre mismo”. La idea de una relación entre microcosmos y macrocosmos era un principio de la cosmogonía de los órficos, agrega, quienes consideraban que el mundo había “nacido de un huevo, porque es un animal”. Aristóteles rechazó la idea y propuso en cambio un primer motor. Por el contrario, esta concepción sí fue sustentada por Platón, los estoicos, los neoplatónicos y posteriormente los magos renacentistas (Abbagnano 1961: 803-804). Por su parte, Ferrater Mora señala que el macrocosmos “significa el mundo mayor, *mundus maior*, es decir, el Universo, concebido casi siempre, a modo de gran organismo, de gran animal”. Al afirmar que existe una correspondencia entre ambos, “el mundo menor”, sería una suerte de compendio del universo (Mora 1994, t. III: 2239-2241). Las definiciones contemporáneas relacionan al microcosmos con el macrocosmos predominantemente como entidades análogas, pero separadas y estáticas, olvidando la dinámica ética que el microcosmos involucra y que prepara “afinando” el alma para la unión hipostática, experiencia que sí estará plasmando *Primero sueño*.

La noción del microcosmos recorre la historia del pensamiento humano desde sus orígenes. Habría que rastrearla, nos dice Beuchot, entre los filósofos presocráticos, como Demócrito de Aldera, luego en el Platón del *Timeo* y el Aristóteles de la *Physica*, para después resurgir en

Plotino y sus discípulos Porfirio, Plutarco y Macrobio. La vertiente neoplatónica griega entroncará con la bíblica hebrea gracias a Filón, el judío alejandrino, pasando a la patrística griega, en la pluma de Orígenes, Nemesio de Emesa o san Gregorio Niseno. Dentro de la patrística latina la noción será acariciada por Boecio, el Pseudo-Dionisio, san Gregorio Magno, san Agustín e Isidoro de Sevilla, entre otros. No faltaron tampoco en la escolástica perpetuadores como Remigio de Auxerre, Pedro de Blois y Hugo de San Víctor. Más adelante, con san Buenaventura, san Alberto Magno y el *Aquinate*, será retomado el concepto en la escolástica madura. No dejó de pasar por Dante la idea del *homo secundus dei*, resurgiendo en el Renacimiento en la voz de Picco de la Mirandola, Fernán Pérez de Oliva y Leonardo de Vinci (Beuchot 2009: 9-17). En los siglos XVI y XVII siguió cobrando renovado vuelo en los cálamos de fray Luis de Granada, Lope de Vega y Pedro Calderón de la Barca, hasta llegar a nuestras obras novohispanas. Pero para una mirada más completa de las múltiples dimensiones tanto analógicas, cognitivas, morales, como espirituales que involucra el microcosmos habrá que detenernos en algunas de sus facetas.

El microcosmos, analogía y cognición

Francisco Rico alega que Lope de Vega en su “al hombre llaman el pequeño mundo” estaba traduciendo del griego a Hermógenes: *anthropos mikros kosmos* (Rico 1986: 11). Gregorio de Nisa da una definición casi idéntica: “llama al hombre el mundo menor... porque consta de iguales elementos que el mundo mayor” (Rico 1986: 29). Asimismo, Isidoro de Pelusio lo nombra, “mundo compendiado” (Rico 1986: 35) y Juan Escoto Eriúgena, “*officina omnium*” (Rico 1986: 30).

El vínculo entre macrocosmos y microcosmos sustentó la reflexión presocrática (Rico 1986: 16) y permitió pensar un *arké*. En Anxímenes el principio del aire establece una relación natural con el alma, que también era de aire (Rico 1986: 13). Para Pitágoras todas las cosas vivas deben considerarse afines, y el cosmos es cosa viva (Rico 1986: 13-14). Empédocles considera que lo igual conoce a lo igual, y el hombre conoce al mundo porque es como el mundo (Rico 1986: 14). Plotino desglosa

el Uno, el Ser, la Inteligencia y el Alma Universal que se encuentran tanto afuera como adentro del hombre (Rico 1986: 30).

Microcosmos, ética y síntesis evolutiva

El microcosmos como filosofía moral aparece en el *Timeo*, donde Platón relata una creación del hombre posterior y análoga a la cosmogénesis, pero pone el acento en el sentido moral cuando señala que el Creador nos dio a los hombres ojos para que pudiéramos, una vez “contemplado en el cielo las revoluciones de la inteligencia,... sacar partido de ellas para las revoluciones de nuestro propio pensamiento” (Platón 1970: 685). Al alma del mundo Platón la imagina como cuerda de una lira, dividida en intervalos, igual que al alma humana, que tendría que estar equivalentemente temperada. De manera paralela al mundo, el hombre consta de *Psiché*, *Nous* y *Soma* que deben conservarse en equilibrio (Rico 1986: 19-20).

El microcosmos como síntesis evolutiva, apunta con Aristóteles, quien habla de una “escala natural” que va del alma vegetativa de las plantas al alma racional de los hombres, pasando por el alma sensitiva y el alma locomotriz de los brutos, donde las etapas superiores contienen en germen a las inferiores (Rico 1986: 22). Gregorio Magno hereda la idea cuando señala que por contener el hombre a todas las criaturas, el Evangelio accede a éstas al predicar al hombre (Rico 1986: 22). Del mismo linaje se desprenderá en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, de Picco de la Mirandola, el principio de que éste encierra la naturaleza de todas las criaturas y que Dios le regaló, como don exclusivo, la libertad, para que todo conozca y aprenda a actuar virtuosamente.

El microcosmos, Dios y el alma purificada

Para Gregorio de Nisa la existencia del hombre-microcosmos —que encierra los mismos elementos del mundo— constituye una prueba de la existencia del alma, como paralelamente “el hombre empuja a Dios” (Rico 1986: 35).

La presencia de una inteligencia cósmica “intangible”, que permea y controla el universo, se encuentra en el Dios que mueve las partes del universo como si fueran su cuerpo en el sueño de Escipión (1986: 24). Para Cleantes el *egemonikon* es el sol que “en la armonía de las esferas” es “el plectro de la lira cósmica”. Análogamente para Plutarco, el hombre y el universo están regidos por un *logos* tutelar (Rico 1986: 25). Imposible no saltar de aquí a las alegorías que elabora Marsilio Ficino en su carta a Peregrino Alio (Ficino 1993: 7-28), o en su Epítome al *Ión* (Ficino 1993: 31-47) donde Apolo Musageta (alma del mundo) dirige el concierto de las nueve musas entonadoras de las órbitas planetarias e inspiradoras de los poetas. Sobre el Apolo-*Anima Mundi* se encuentra el Júpiter-*Nous* y encima de éste el Uno-Verdad, y a cada uno de estos niveles diferenciados acceden respectivamente los cuatro furores: poético, dionisiaco, profético y erótico.

Filón de Alejandría, en sus comentarios al Génesis, pregunta: ¿qué es la imagen de Dios, sino la inteligencia humana? (Rico 1986: 27), pero sólo al sabio se revelará el microcosmos totalmente, quien “conociéndose a sí mismo conocerá al mundo y a Dios, porque ‘Ciudad de Dios’ son el corazón y el alma del sabio” (Rico 1986: 29). En esta misma línea se encuentran las revelaciones teofánicas de Dante en su visita al Infierno, al Purgatorio y al Cielo; así como las de Mahoma en los *hadits* que relatan sus incursiones al *Mi Ray* (cielo) y al *Isra* (inframundo) (Palacios 1984: 10). Junto a estos viajes místicos se encuentran las siete moradas de santa Teresa de Jesús, las visiones de la Madre Ágreda y —pasando por el más modesto furor musical del *Iter Extaticum* de Kircher— llegamos a la gran aspiración de sor Juana con su *Sueño*.

Exégetas del microcosmos

Las anteriores dimensiones del microcosmos han sido diversamente atendidas por los exégetas de *Primero sueño*. Inesperado microcosmos es el de Méndez Plancarte, quien muestra a Cristo encarnando al microcosmos: “cómo al tomar el verbo de Dios la Humana Naturaleza, asumió de hecho a toda la creación, sintetizada en el ‘microcosmos’”

(2009: XVII). Esta intuición colinda con san Gregorio Magno, quien, según Beuchot, llega “hasta el paroxismo del gozo por el honor que el Creador ha hecho al hombre, al asumir desde su divinidad al microcosmos de la humanidad en la encarnación del Hijo de Dios” (2009: 11).

Por su parte, José Pascual Buxó, en su estudio de *Primero sueño*, aborda el tema del microcosmos desde la analogía hombre-mundo, mediante una lectura alegórica (Pascual Buxó 1997: 250). Estarían en el poema ilustradas las correspondencias tripartitas que según León Hebreo bisagran analógicamente el universo con el ser humano (1997: 242). El cuerpo humano (al estar dividido en zonas de: generación y nutrimento; corazón y pulmones; y cabeza) engarza correspondencias especulares en el plano cósmico con las regiones: sublunar, estelar y Empíreo.⁵ Rocío Olivares Zorilla, por su parte, alude a los tres niveles del alma tomista que estarían activos en el poema: el vegetal, el sensible y el intelectual, que permitirían un conocimiento especular del universo. La autora señala, de manera contundente, que “el hombre como reflejo del universo, como microcosmos” sería “el punto nodal de *El sueño*”.⁶

Pascual Buxó propone también una lectura alegórico-moral del *Sueño* al demostrar la influencia que recibe de la literatura emblemática con su carga didáctica. Las referencias mitológicas en el poema (Nictímene, las miníades, Ascálafo, Alcione, Acteón) estarían ilustrando un proceso preparatorio de purificación moral y podrían ser alusiones a etapas a

⁵ “La zona de generación y nutrición corresponde al orbe sublunar, con sus cuatro elementos mutables; el corazón y el pulmón corresponden al Sol, planetas y estrellas fijas, donde todo es regulado e inmutable; y la cabeza corresponde al mundo intelectual. El mundo intelectual se subdividiría, a su vez, en: ‘ánima, entendimiento y divinidad’, que, según Hebreo, corresponderían al ‘ánima’ que provee el movimiento celestial y que gobierna a la naturaleza; el intelecto que corresponde al ‘entendimiento posible’ o ‘entendimiento del universo’ y por último estaría la tercera región del ‘entendimiento agente’” (Pascual Buxó 1996: 127-128).

⁶ “El hombre es triple porque es compendio de los tres reinos naturales que la poeta acaba de mencionar —el mineral, el vegetal y el animal— que se reflejan en el alma porque ésta se divide triplemente en alma vegetativa, que corresponde a las actividades fisiológicas de nutrición, crecimiento y generación que tienen las plantas, el alma sensible, que corresponde a los actos de conocer y sentir, como los animales, y el alma intelectual, la única que existe sustancial y no sólo virtualmente en el hombre y que se divide en entendimiento agente, entendimiento posible y voluntad” (Olivares 1998: 203).

superar del inconsciente, como también lo señaló Pfandl (Pascual Buxó 1984-1997: 253-261).

Tampoco deja de aludir al microcosmos evolutivo la presencia de la cadena del ser en “El sueño de la omnisciencia metódica”, cuando tras su primera caída cognitiva⁷ el alma reanimada se propone ascender, “peldaño tras peldaño, del reino mineral al vegetal y de éste al animal”. Paz anota cómo las categorías aristotélicas que aparecen en el “método” discursivo del poema se entremezclarán con el modelo de la “gran cadena del ser”, que de acuerdo con Macrobio pasa por Dios, las inteligencias angélicas, el hombre, los animales, las plantas y lo inanimado (Paz 1994: 450). Ramón Xirau también abordó al microcosmos dentro de este dinámico “poema-tiempo” o “poema-mutabilidad” (1967-2016: 107), al subrayar la definición que da la monja del hombre como “compendio absoluto” de “águila”, “planta”, “bruto” (Xirau 1983: 33). Más adelante observa que el alma se presenta alcanzando su máxima plenitud, pues “este microcosmos que es la poetisa, que son todos los hombres aspira, a ‘merced de amorosa unión’” (Xirau 1983: 33).

¿Por qué? Quizá porque más venturosa
que todas, encumbrada
a merced de amorosa
unión sería. ¡Oh aunque repetida,
nunca bastantemente bien sabida
merced, pues ignorada
en lo poco apreciada
parece, o en lo mal correspondida! (Sor Juana 1976: I, vv. 699-703).

No sólo es la condición analógica del microcosmos en *Primero sueño*, lo importante — coincidimos con Xirau —, sino la audaz y muy di-

⁷ Nos estaremos refiriendo a la división de Méndez Plancarte del poema en: I. Invasión de la noche, versos 1-79, II. El sueño del cosmos, versos 80-150, III. El dormir humano, versos 151-266, IV. El sueño de la intuición universal, versos 267-339, V. Intermezzo de las pirámides, versos 340-411, VI. La derrota de la intuición, versos 412-559, VII. El sueño de la omnisciencia metódica, versos 560-703, VIII. Las escalas del ser, versos 617-703, IX. La sobriedad intelectual, versos 704-780, X. La sed desenfrenada del saber, versos 781-826, XI. El despertar humano, versos 827-886, XII. El triunfo del día, versos 887-975 (Méndez Plancarte 2009: 3-69).

námica aspiración a la “amorosa unión”. Esta alma humana, amén de ostentar analogías cósmicas, estaría anagógicamente esforzándose, con intensa potencia, en alcanzar la fusión con el *Nous* o inteligencia cósmica; se la capturaría en este voraz intento de englobar al Gran Todo dentro de sí, de desembarcar, casi con prisa, desde adentro en el macrocosmos. Méndez Plancarte fue contundente respecto a la ambición espiritual que alienta a *Primero sueño*, señalando que ésta es la misma que culminó la triforme excursión de Dante en la *Comedia*, al toparse con “L’Amor che move il sole e l’altre stelle”.⁸ El alma del *Sueño* aspiraría a esa cúspide del conocimiento de la Totalidad que ocurre durante la unión hipostática de Dios con su creación, misma que, tal como el neoplatonismo y múltiples tradiciones místicas lo indicaban, era logro difícil pero posible para un alma madura. Místicos cristianos,⁹ en una metáfora también adoptada por hindús y cabalistas,¹⁰ afirman que el alma, una vez que se conoce a sí misma, conoce a Dios por analogía, pues su constitución es como la de una gota de agua respecto al océano. En este mismo sentido *Primero sueño* utiliza la imagen, esta vez ígnea, de la centella para hablar de la participación, por similitud, del alma con el Alto Ser:

La cual, en tanto convertida
a su inmaterial ser y esencia bella,
aquella contemplaba,

⁸ Ni es sólo el “Acto Puro” y “Motor Inmóvil” de la natural Teodicea, sino además, en íntima identidad, el Dios de la Revelación Cristológica, éste en el que culmina su ascensión del *Primero Sueño*, cuando —por “la Merced”, tan nunca bien sabida y correspondida, de la Unión Hipostática—, fulge el Verbo encarnado como perfecta Síntesis de Creador y de su íntegra Creación, y como la Suprema Cúspide y Corona del Cosmos, y como el último Índice y el Alarde ya insuperable de la Omnipotencia, la Omnisciencia y el Omníamor... (Méndez Plancarte 2009: XXXIV).

⁹ “Dios es el océano... y esta gota es el alma. Es una parte del océano de Dios... ¿Sabéis que todos los elementos que contiene el océano se encuentran en esa gota de agua? Desde el punto de vista cualitativo podéis llegar a ser Dios, pero cuantitativamente siempre seréis el todo dentro del Todo” (Prophet 1998: 152).

¹⁰ Se trata de una metáfora antigua que aparece ya en la *Katha Upanishad* IV, 15. En la traducción de Zaehner, el texto dice: “Como el agua pura vertida en (el agua) pura se hace igual a ella, el alma del sabio lleno de discernimiento se hace (igual a Brahman)”. También la mística musulmana y la cristiana utilizaron esta imagen (Idel 1998-2005: 110).

participada de alto Ser, centella
que con similitud en sí gozaba (1976: vv. 292-297).

Aquí el alma, al poder finalmente mirarse totalmente a sí misma, está también contemplando a Dios junto con su creación.¹¹ El alma de sor Juana propone sondearse, desde su más oscura profundidad¹² hasta su inconmensurable y triunfal altura, para desplegar al cúmulo de la creación desde su emanación del Padre, dentro de sí misma. Esta ambición teofánica del poema la advierte Gaos cuando menciona que llega hasta “la elevada pirámide mental donde se miró colocada el alma”,¹³ aludiendo al engarce de la “Unión hipostática” de Méndez Plancarte o a la fusión, en términos neoplatónicos, del alma con la cúspide mental del *Nous*. Estaríamos frente a un alma, que al ser en potencia microcosmos, aspira a la plena manifestación del macrocosmos.

Antonio Alatorre (1995: 396) recuerda las menciones que hace sor Juana, en *Los ejercicios de la encarnación*, de la madre María de Jesús Ágreda cuando “cuenta los inefables favores que su Majestad Divina hizo a su escogida y carísima Madre... entre ellos fue mostrarle toda la creación del Universo” (Sor Juana, t. IV, 1957: 476). Por lo que la inspiración para *Primero sueño* pudo haber surgido de la visión que tuvo la madre Ágreda, cuando la Virgen, “llevada en cuerpo y alma por [los] ángeles al Cielo Empíreo..., conoció una la fábrica del Universo, que antes avía conocido por sus partes, y las criaturas que en él se contienen con distinción y como si las tuviera presentes en un lienzo” (Citado en Alatorre 1995: 396). Una elevación análoga pretende el *Sueño*:

¹¹ “Ella (el alma) se adherirá al Intelecto divino y él se adherirá a ella... y ella y el Intelecto se hacen una misma entidad, como cuando se vierte un cántaro de agua en un manantial, que todo se hace uno, y tal es el significado secreto de dicho de nuestros maestros: ‘Enoc es Metatrón’. Y éste es el significado secreto de (la frase) ‘un fuego devora a otro fuego’” (Idel 1998-2005: 110).

¹² Estaríamos de acuerdo en una lectura, como la que hacen Ludwig Pfandl, José Pascual Buxó o Verónica Grossi, de las menciones mitológicas como referencias al inconsciente oscuro de Sor Juana, o sombras personales a superar, en “La invasión de la noche”, según la clasificación de Méndez Plancarte (2009: V. 1-79, 3-8).

¹³ “...resulta no ser sino una imagen para la parte más alta del alma misma y el remontarse de ésta a tal parte suya y desde ella por encima de sí misma” (Gaos, 1960: 54).

En cuya casi elevación inmensa,
gozosa más suspensa,
suspensa pero ufana,
y atónita aunque ufana, la suprema
de lo sublunar Reina soberana,
la vista perspicaz libre de anteojos,
de sus intelectuales bellos ojos...
libre tendió por todo lo criado (1976: vv. 435-445).

El microcosmos para los exégetas del *Sueño* abarca una variedad de sentidos, que van desde las analogías del cuerpo o de la inteligencia humanas con el cosmos, el camino de la superación moral, el conocimiento del mundo, hasta la encarnación crística del microcosmos o la apasionada dinámica mística que intenta alcanzar en la íntima visión intelectual al Todo.

Exégetas del fracaso cognitivo

Para algunos exégetas del *Sueño*, el tema de la búsqueda de conocimiento está vinculado al tema del fracaso del saber. Karl Vossler, en 1934, escribe: “El motivo fundamental del poema... quisiera designarlo como un asombro ante el misterio cósmico de los fenómenos hombre y mundo”, y agrega que éste es “un asombro que no es infantil, sino más bien consciente, y contempla las cosas de todos los días, demasiado conocidas, a través de nuevas fuerzas resueltas a la exploración, y sin embargo, insuficientes”.¹⁴ Habría, pues, un intenso deseo de exploración del mundo que encuentra sus propias fuerzas demasiado limitadas.

José Gaos concibe a *Primero sueño* como una crítica —casi ilustrada— a toda posibilidad del conocimiento: “Lo cierto es que el sueño es el sueño del fracaso de los dos y únicos métodos del pensamiento, del intuitivo y del discursivo, si se quiere llamar también método al primero” (1960: 158). Por su afán, añade, el poema podría asumir plenamen-

¹⁴ “Es el grado precedente a la educación y a la ciencia; una lucha con el enigma de la naturaleza y un sucumbir ante lo desmesurado del problema y del tema” (Vossler 1934).

te la frase con la que Aristóteles abre su *Metafísica*: “Todos los seres humanos tienden por naturaleza al saber”.¹⁵ Para Gaos la silva vendría a ser una síntesis o símbolo del frustrado deseo por el saber que la concepcionista padeció toda su vida,¹⁶ desembocando en un “escepticismo” que, dentro de la tradición filosófica hispana, conduciría al fideísmo. Este fideísmo piadoso estaría simbolizado en el despertar.¹⁷

De manera inversa, Xirau se inclina a pensar que el poema en realidad es una denuncia de la arrogancia implícita en el método intuitivo que intenta un “conocimiento totalizante e inmediato” pues el conocimiento sí es posible, pero sólo para el camino pausado de la razón.¹⁸ De entrada señala un deseo de conocimiento que acaba convirtiéndose en carencia, análogamente a como le sucede a la poetisa con el amor, cuando a éste le “labra prisión” su “fantasía”. Tanto el deseo de conocimiento, como el del amor, acaban cebándose en una sombra, en una ausencia, en un deseo encapsulado dentro del deseo mismo, que busca tan sólo desear.¹⁹ Será siempre necesario contraponer este poderoso ímpetu anhelante al tema del fracaso cognitivo en sor Juana para una comprensión adecuada del poema.

¹⁵ El fracaso de estos dos métodos implicaría el fracaso “de todos los métodos del conocimiento humano y de la tradición intelectual entera” (Gaos 1960: 65).

¹⁶ “La poetisa pinta la fluctuación de su entendimiento entre el insistir en discurrir y el desistir de hacerlo, con el vaivén o la frecuencia propia de toda fluctuación: pero ¿se trata de una fluctuación padecida sólo en un sueño, o de que la narrada como padecida en el sueño es símbolo sintético de una fluctuación padecida por la poetisa con crecientemente pesada frecuencia a lo largo de años enteros de su vida?” (Gaos 1960: 64).

¹⁷ “Hay que recordar ya aquí las relaciones entre escepticismo y fideísmo consistentes en utilizar el escepticismo acerca de la razón para dejar a la fe libre el campo de lo sobrenatural. En ellas puede haber una clave decisiva para la comprensión definitiva del poema...” (Gaos 1960: 66).

¹⁸ “El deseo de saber es la esencia misma del Sueño; pero es un afán de saber que, sometido a la autocritica niega la posibilidad de un conocimiento totalizante e inmediato. La dialéctica del conocer consiste, en el Sueño, en esta relación nada ambigua que podría formularse en los términos siguientes: intuición igual a no saber; método racional igual a saber (Xirau, 2016: 114).

¹⁹ “Pero razón e intelecto se presentan en sor Juana a la vez como realidad y carencia; la razón es incapaz de revelar la totalidad del ser aun cuando intente, quiera y crea revelarlo. La razón es, al mismo tiempo, conocimiento y error, voluntad y orgullo, salvación y condena” (Xirau 2016: 105).

Francisco de la Maza destaca “el escepticismo primordial”, o “agnosticismo”, que estaría presente en el *Sueño* (Maza, 1967: 60). También menciona la dolorosa ansiedad que provoca el deseo del saber y que lleva a buscar su destrucción, como la que condujo “a Nicolás de Cusa a escribir su *Tratado de la docta ignorancia*” a la mitad de su vida. Sor Juana haría lo mismo con el *Sueño*. Nicolás de Cusa prueba mediante complejos aparatos intelectuales —de manera paralela a como la hace el *Sueño*— “la ignorancia de todo conocimiento absoluto” (citado en Maza: 25). De acuerdo con De la Maza, el poema sería la expresión tanto de un deseo de conocimiento, como de una necesidad de destruir este deseo por tensionante y doloroso.

Octavio Paz rechaza la dimensión mística del poema, pues la súbita ascensión místico intelectual intuitiva es leída por él como un símbolo de la pasión por el saber que incendió a sor Juana siempre. Por lo que considera que ésta debe leerse “no como el relato de un éxtasis sino como la alegoría de una experiencia que no puede encerrarse en el espacio de una noche sino el de las muchas que pasó sor Juana estudiando y pensando”. La ascensión espiritual en *Primero sueño* tendría para él un carácter exclusivamente alegórico: “la noche del poema es una noche ejemplar, una noche de las noches” (Paz 1994: 440).

Alejandro Soriano, dentro de una interpretación racionalista, propone que el poema es una mimesis de la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino, lo que rechazaría cualquier aspiración mística.²⁰ Santo Tomás defendió el carácter encarnado del conocimiento humano, considerando infranqueable el camino de la intuición por ser vía específica de ángeles. En “El sueño de la intuición universal”, según la división de Mendez Plancarte,²¹ sor Juana se desplomaría obedientemente de su “angélico” vuelo intuitivo, como siguiendo a santo Tomás, para quien el procedimiento discursivo es el único acceso disponible para la cognición humana. El poema de sor Juana, según Soriano, no involucraría en ningún momento ni furor, ni *somnium*, ni vuelo o vislumbre místico,

²⁰ “...en efecto, en *Primero sueño*, más allá de las fantasías poéticas, se hace uso de una concreta y estricta corriente filosófica —la tomista— para el desarrollo y consecución de sus fines expresivos (Soriano 2000: 131).

²¹ Nota 7.

sino que trazaría simplemente un recorrido filosófico, análogo, punto por punto, al del *Aquinate*.²²

Esta *Suma Teológica* fue en su momento un compendio que se quiso absoluto de los saberes de su tiempo, que, en su ambición de síntesis y de cimentar un consenso “universal”, canceló el camino místico-intuitivo más solitario de los agustinos. Sin embargo, esto no ocurre en el poema de sor Juana, que nunca descabeza la intuición intelectual, aunque ésta no alcance, frustrada, la corona, pues nos muestra una protovisión beatífica con una posible *Summa*, aunque de manera borrosa e inacabada.

La erudita

A pesar del énfasis que ponen múltiples exégetas modernos en el fracaso del conocimiento como *leit motif* del *Sueño*, estamos ante un poema pleotórico de saberes. El *Sueño* es un poema sobre el deseo de conocimiento, también sobre su fracaso o fracasos, pero es, sobre todo, un texto, que en sus abarrotadas eruditas descripciones y en sus dilatadas, ubérrimas digresiones, niega con pasión aquello que en su diéresis afirma: el fracaso del conocimiento.

Si entre los exégetas del siglo XX priva la idea de que *Primero sueño* es bitácora del fracaso del saber, en su propia época, sor Juana fue encomiada por erudita. El “Caballero del Fénix” (1692) en un romance la compara con el mismo Apolo en medio de la noche: “Tu sueño me

²² “La experiencia mística se encuentra sí más allá del saber puramente racional. La experiencia mística, aquella que en verdad experimenta Dios en Sí propio, lo hace ‘según un modo asimismo sobrehumano y sobrenatural’ ...No le son suficientes al hombre sus propias fuerzas para acceder a un objeto de conocimiento que se halla infinitamente por encima de él. Para que la real experiencia de Dios sea posible, es absolutamente necesaria la intervención del mismo Dios, que eleva al hombre, en un acto de su voluntad, a su presencia. Encontramos aquí la diferencia de ‘de calidad’ ... al comparar los ‘vuelos de Santa Catarina y del alma del *Sueño*. Mientras que el primero es real, es decir que el alma de la santa es efectivamente elevada al cielo, el segundo es sólo mental” (Soriano 2000: 181).

“La más alta de las ciencias humanas tiene pues un límite. Dicho límite se debe a la finitud del intelecto mismo del hombre, que sólo puede llegar a conocer a Dios como Causa Primera de todas las cosas” (Soriano 2000: 183).

despertó / de mi letargo ignorante... / Si hay noche en que Apolo luce, / ¿que haya Fénix no es más fácil?” (Méndez Plancarte: XI-XI. El “Conde la Granja” (1691-1692), por su parte, contrasta el *Sueño* con *Las soledades* de Góngora, enfrentando la universalidad y apertura cósmica del primero con el íngrimo ensimismamiento del segundo: “Lo enfático, a vuestro sueño / cedió Góngora, y corrido / se ocultó en las *Soledades* / de los que quieren seguirlo” (Méndez Plancarte: XVI). El padre Navarro Vélez, censor, celebra la plétora de informaciones presente en sus versos: “las noticias son una Amalthea²³ de toda mejor erudición, y están insinuadas con discreción grande” (Méndez Plancarte: XVII). No podríamos dejar de referirnos al superlativo elogio de don Carlos de Sigüenza y Góngora en su *Teatro de virtudes políticas*, de 1680, quien muestra a la monja como enciclopedia literaria y suma y cima de las virtudes femeninas celebradas por todos los tiempos. Ya en el siglo XVIII, su biógrafo Diego Calleja, explica: “En este *Sueño*, se suponen sabidas cuantas materias en los libros *De anima* se establecen; muchas de las que tratan los Mitológicos, los Físicos, aun en cuanto Médicos, las Historias profanas y naturales; y otras no vulgares erudiciones” (Méndez Plancarte: XVIII).

Mucho más crítica será la mirada, en general, del siglo XX respecto a los alcances de la erudición de la monja: con cenital y despiadada objetividad, Karl Vossler tildará la ciencia de la monja de anticuada, y a ella de presa de “un afán ingenuo y sin selección” y de un “diletantismo intuitivo” que “no hubiera prosperado en las universidades pedantes y temerosamente dogmáticas de la vieja España”.²⁴ Más empático, Méndez Plancarte, en su prólogo al poema, caracteriza a la monja por su “ilimitada avidéz de omnisciencia” para la que habrá de servirle el *Sueño*

²³ Amaltea era la nodriza de Zeus, que llenaba su cuerno de cabra, o cornucopia, de abundantísimas viandas para el futuro jerarca celestial.

²⁴ “En tierra europea española, en Madrid, Toledo o Salamanca, se poseía ya, desde siglos, todos los tesoros de la cultura que nuestra poetisa, en México, tendría que apropiarse penosamente, y casi con violencia, atendida a sus propias fuerzas. La frescura de su ansia de sabiduría, su placer en teorías, anticuadas desde hace mucho tiempo, como, por ejemplo el sistema cósmico-ptolemaico: su curiosidad por la mitología antigua, y al mismo tiempo, por la física moderna, por Aristóteles y Harvey; por las ideas de Platón y la linterna mágica de Kircher (sic.)...” (Vossler 1934).

de catársis.²⁵ Por otra parte, el *Sueño* es considerado por Robert Ricard (1954) como una obra muy erudita, no sólo en las referencias grecolatinas y bíblicas, sino en: “una fisiología, una cosmología, que son aquellas que señoreaban aún en México durante la segunda mitad del siglo XVII” (Vossler 1934).

Para hablar de los saberes de *Primero sueño* no podríamos tampoco dejar de remitirnos a la *Respuesta a Sor Filotea*, con su encomio de la sabiduría y la conmovedora confesión de la pasión por el saber que su autora padeció desde niña, amén del sufrimiento, casi crístico, que pagó como cuota. Como cervatilla acorralada se defiende, Juana, de su acusadora travesti, Filotea: “Demás, que yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino por ruegos y preceptos ajenos: de tal manera, que no me recuerdo haber escrito por mi gusto, si no es un papelillo que llaman *El sueño*” (Sor Juana t. IV: l. 265-268).

Textos indisociables son el *Sueño* y la *Respuesta*, que ya el mismo Alfonso Reyes piensa como “haz y envés de la misma tela” donde “el ansia de abarcar el cosmos no encuentra solución en sí misma y se salva en alas de la teología” (citado en Méndez Plancarte: LXXIX).

¿Moderación o hybris?

Quizás las dos líneas exegéticas del *Sueño* —como microcosmos o como expresión de la frustrada pasión por el conocimiento que aquejó de por vida a la concepcionista— podrían estar volviendo a dramatizar esa confrontación que se dio a inicios de la escolástica, a partir del siglo XI, entre dialécticos y antidialécticos, pero llevándola a un desenlace inédito. Mauricio Beuchot describe cómo en la polémica medieval los “exaltadores” de la lógica y de la razón pretenciosa se oponían a sus “detractores”. Sin embargo, la idea del microcosmos en esa confronta-

²⁵ “Y con esta su sed intelectual —la más devoradora de sus pasiones y su más esencial carácter anímico—, también aquí encontró la plena válvula desahogante su plétora de vívida y omnívora erudición: la bíblica, teológica, filosófica y humanística, no menos que la médica, fisiológica, astronómica, óptica, jurídica, pictórica, arquitectónica, histórica y legendaria” (Méndez Plancarte 2009: XXXI).

ción fungió como ícono moderador: “sirvió para llevar la racionalidad humana a sus justas dimensiones, sin renunciar a la alta dignidad del hombre” (Beuchot 2009: 12).

Pero el microcosmos en sor Juana ¿colocará acaso la pulsión humana de conocimiento en una justa y humilde dimensión, al ser el hombre tan sólo un muy limitado análogo del Gran Todo? El microcosmos subsume, en efecto, la posibilidad científica; y cualquiera de los dos métodos cognitivos —el intuitivo o el discursivo— se pueden volver serenos íconos de este divino don. Ésta fue la respuesta institucional para los escolásticos, mas no para románticos y prerrománticos. ¿Habría adecuación a un pensamiento institucional en sor Juana, aceptación feliz de una razón escolástica y de sus límites, frente a los furores heroicos que ya destapan los infinitos celestes en la época? Es un siglo en que la astronomía, como colosal visionaria de nuevos espacios físicos, no detiene sus erupciones de visiones inéditas. ¿Cómo no ser invitada poéticamente, por estos logros del ojo físico y científico, a las viejas exploraciones místicas que la Contrarreforma querría sepultar?

¿Habría en sor Juana acatamiento de la razón y conciencia de los límites? Sí, pero sólo a nivel de la diégesis, pues juega a borrarlos en renovados impulsos tras sus fracasos y en el fervor de un alma insaciable de casi mística. Si sor Juana es escolástica por acatamiento, ya es casi prerromántica por su *hybris*, por su gran pasión y su fuerza. Encerrada en la intensidad de su deseo, no le importa demasiado el desplome que padecerá en sus intentos, ya que vive más en el furor de un alma enamorada de la posibilidad que en el desenlace quizás aún inacabado:

Otras —más esforzado—
 demasiada acusaba cobardía
 el lauro antes ceder, que en la lid dura
 haber siquiera entrado;
 y al ejemplar osado del claro joven la atención volvía
 —auriga altivo del ardiente carro—,
 y el, si infeliz, bizarro
 alto impulso, el espíritu encendía:
 donde el ánimo se halla
 —más que al temor ejemplos de escarmiento—
 abiertas sendas de atrevimiento (Sor Juana 1976, t. I: vv. 781-792).

Y aunque sor Juana se contente con el soleado despertar al mundo físico del final (que fuera leído por Gaos como su reconciliación con el fideísmo), estará incontrolablemente seducida —si es que no secretamente convencida— de la promesa para el microcosmos de poder englobar al Gran Otro en sí. Pensemos que esta posibilidad de atrapar al Todo mediante las dos vías era todavía factible para un Marsilio Ficino en su *Teología platónica*, cuando escribe: “en la divinidad del alma creada, como en un espejo que se encuentra en el centro de todas las cosas, primero debemos observar las obras del creador para después contemplar y adorar la mente de éste” (Ficino 2001: t. I, proemio, 11). Este espejo desempañado del alma intelectual aparece simbolizado, al inicio de “El sueño de la intuición universal”, mediante el ingente azogue del faro alejandrino:

Y de modo
 en tersa superficie, que de Faro
 cristalino portento, asilo raro
 fué, en distancia longísima se vían
 (sin que ésta le estorbase)
 del reino casi de Neptuno todo
 las que distantes lo surcaban naves (Sor Juana 1976: t. I, vv. 266-272).

Esta posibilidad de alcanzar en un alma límpida al macrocosmos, lleva a sor Juana a invocarlo con su poema, abarrotando su ícono como a una joya infinita. La “amorosa unión” con el vislumbre teofánico será el reclamo pasional de la silva, aunque en la conclusión de la misma se dé una solución prudente respecto a la Contrarreforma católica, mediante un oportuno despertar de la soñante. El poema, al emprender los dos caminos existentes²⁶ para la cognición humana, busca la apropiación

²⁶ “La actividad intelectual así vuelta autártica procede a ejercitarse primeramente por vía de la intuición, pues este nombre es el propio para lo que el poema mismo llama en determinado punto un ‘conocer en un acto intuitivo todo lo criado’... Pero la intuición unitaria fracasa ante la diversidad poco menos que infinita del mundo. Y entonces el intelecto acude, ya reflexivamente al discurso, a la otra forma del pensamiento opuesta tradicional y cardinalmente a la del pensamiento intuitivo, a la forma del pensamiento discursivo” (Gaos 1960: 63).

(aunque sea desgarrada) del macrocosmos. Sor Juana aspira al Todo, pero éste se le deshace como una Torre de Babel en el aire, quizás por las dificultades de la santidad requerida para el don de la Gran Visión, pero de paso también como una referencia simbólica a la ampliación del horizonte material de lo visible que trajo consigo la época, con sus nuevos rigores metodológicos y su apertura a inéditos espacios materiales infinitos.

Sor Juana monta el furor heroico de su época, pero para llevarlo aún más lejos en alas de su vocación metafísica. Los descubrimientos científicos, durante los siglos XVI y XVII, llevan las posibilidades del hombre a horizontes inéditos; resulta ya asequible lo que antes se soñaba. Sor Juana suma, a esta nueva pujanza, la vieja aspiración mística del avistamiento del macrocosmos al interior del ser. El carácter vertiginoso de su poema monta esta ambición intelectual, a la vez que mimetiza al brío de un tiempo histórico acicateado por la revolución científica moderna. La ya instrumentada mirada humana, en telescopios y cálculos, vuela rauda en su adquisición de frescos asombros. No obstante, de esta aceleración del potencial humano, a sor Juana le interesa, más que mayores dominios del mundo físico, un simbólico avanzar en el viaje interior.

La temperatura pasional del poema colapsa la prudente distancia analógica del símbolo (Durand 2007: 17) hacia un más ambicioso salto anagógico; sor Juana, insatisfecha ante cualquier límite, abre nuevas dimensiones escópicas para su voracidad metafísica. El signo (Durand 2007: 10), por su parte, en este cosmos poético, rehuye de la superficialidad de lo fáctico buscando viejas raíces de sentido, indagando palimpsestos míticos, reabsorbiéndose en profundos jeroglíficos. Si el microcosmos en *Primero sueño* emula el velocísimo *momentum* científico de su época, no es para moderarlo y acomodarlo a la *phronesis* contrarreformista, sino para exaltarlo y arrojarlo enardecido, fuera de todas las fronteras de la realidad visible, hacia los horizontes de una, quizás futura y deseadísima teofanía. El avance de la ciencia aquí invita a la ambición mística.

Con su emulación poética del aceleramiento histórico, el *Sueño* nos recuerda, en el *Convite* de Dante, la arrebatada atracción del cielo cristalino ante la perfección del empíreo: “Y éste [el cielo empíreo] es el

motivo de que el primer motor tenga un movimiento velocísimo, pues por el vehementísimo deseo que cada una de las partes del noveno cielo, inmediato a aquél, tiene de estar unida con cada una de las partes de aquel divinísimo y sereno cielo, se dirige a ésta con tanto deseo, que su velocidad resulta incomprensible” (Dante 2002: 591).

Este fervoroso dinamismo del primer motor cósmico, moviliza a las esferas planetarias y es simbólico del vertiginoso ascenso de las almas que emprenden camino de perfección hacia la síntesis unitiva. Esta misma aceleración enciende la temperatura pasional del *Sueño* de sor Juana en su insaciable, barroca, sed de conocimientos, misma que mimetiza el furor científico de su *zeitgeist*. Pero sor Juana busca la Totalidad, guiada todavía por la intuición ascendente del camino anagógico; ello la distanciará de la futura Ilustración que desperdigará este ambicioso anhelo en horizontales adiciones externas. Sor Juana, como lo hacían los renacentistas y lo harán los románticos, vive su impulso cognitivo orientada por un camino de elevación, en el que pone en juego su propio ser. El raudo impulso de su microcosmos podría emparentarla con Franz von Baader, para quien el Todo es lo único que vive y el individuo sólo lo hace al aproximarse a éste: “en la medida en que un ek-stasis lo arrebatara de su individualidad” (Beguin 1954: 98). De manera análoga Goethe señalará que “todo lo que es perfecto en su especie debe elevarse por encima de su especie y convertirse en otra cosa, en un ser incomparable” (Beguin: 99). El microcosmos de sor Juana buscará, heroica, rebelde e infatigablemente, rebasar los límites de la individualidad y convertirse en el Todo, fusionarse con la amplitud y la altura de la Inteligencia Cósmica.

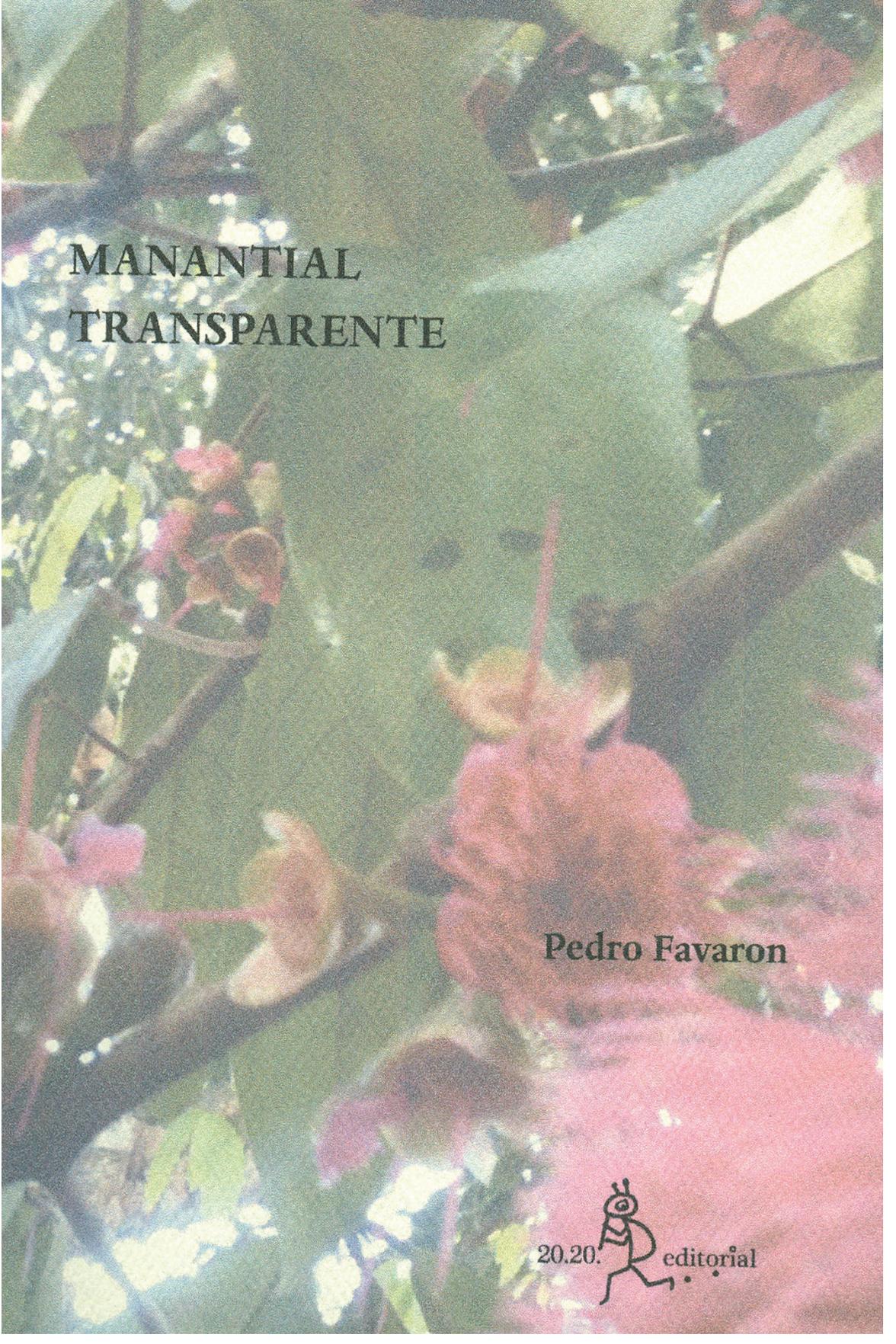
Bibliografía

- ALATORRE, Antonio (1995). “Notas al *Primero Sueño* de Sor Juana”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XLIII, 2: pp. 379-407.
- ALIGHIERI, Dante (2002). *El Convite, Obras completas*. Madrid, BAC.
- BEGUIN, Albert (1954). *El alma romántica y el sueño*. México, Fondo de Cultura Económica.

- BEUCHOT, Mauricio (2009). *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*. Coahuila, Universidad Autónoma de Coahuila.
- CRUZ, sor Juana Inés de la (1951). *Primero sueño, Obras completas*, t. I (1976). México, Fondo de Cultura Económica.
- (1957). *Ejercicios de la encarnación, O. C.*, t. IV. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1957). *Respuesta a sor Filotea, O.C.*, t. IV. México, Fondo de Cultura Económica.
- DURAND, Gilbert (2007). *El imaginario simbólico*. Buenos Aires, Amorrortu.
- FERRATER MORA, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel.
- FICINO, Marsilio (1993). *Sobre el furor divino y otros textos*. Barcelona, Anthropos.
- (2001). *Platonic Theology*. Cambridge, Harvard University Press.
- GAOS, José (1960). “El sueño de un sueño”, *Historia Mexicana*, vol. 10, núm. 1, pp. 54-71, julio.
- MAZA, Francisco de la (1967). *Sor Juana Inés de la Cruz en su tiempo*. México, Secretaría de Educación Pública.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso (2009). “Introducción” en *El sueño*. México, Imprenta Universitaria.
- MIRANDOLA, Picco della. “Discurso sobre la dignidad del hombre”, <www.ciudadseva.com/textos/otros/pico.html>, consultado por última vez el 20 de febrero de 2012.
- OLIVARES, Rocío (1998). “Los tópicos del sueño y el microcosmos”, en José Pascual Buxó (ed.), *Sor Juana y las vicisitudes de la crítica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: pp. 179-211.
- PASCUAL Buxó, José (1996). *Sor Juana Inés de la Cruz: amor y conocimiento*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1997). *Las figuraciones del sentido; ensayos de poética semiológica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- PAZ, Octavio (1994). *Las trampas de la fe. Obras completas*. t. V. México, Fondo de Cultura Económica.
- PFANDL, Ludwig (1963). *Sor Juana Inés de la Cruz, la décima musa de México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

- PLATÓN (1970). *Timeo. Diálogos*. México, Porrúa.
- PROPHET, Mark y Elizabeth (1998). *Las enseñanzas perdidas de Jesús*. Madrid, EDAFE.
- REVILLA, Federico (2007). *Diccionario de iconografía simbólica*. Madrid, Cátedra.
- RICARD, Robert (1975). “El sueño de Sor Juana Inés de la Cruz”, *Revista de la Universidad*, XXX, 4, 1975-1976: pp. 25-32.
- (1954). *Une poëtesse mexicaine du XVIIe siècle. Sor Juana Inés de la Cruz*. Paris, Centre de Documentation Universitaire, Sorbonne.
- RICO, Francisco (1986). *El pequeño mundo del hombre*. Madrid, Alianza Editorial.
- SORIANO, Alejandro (2000). *El Primero sueño de Sor Juana Inés de la Cruz, bases tomistas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- VOLKOW, Verónica (2009). “Iconografía de la cúpula pintada por Cristóbal de Villalpando en el Altar de los Reyes de la Catedral de Puebla”. Tesis para obtener el grado de Maestría en Historia del Arte. Dir. Rogelio Ruiz Gomar, asesores Dra. Martha Fernández y Mtro. Jorge Alberto Manrique. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2014). *Dos cielos, dos soles; imágenes de la totalidad del cosmos a finales del siglo XVII novohispano*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- VOSSLER, Karl (1934). “La décima musa de México Sor Juana Inés de la Cruz”, original en alemán. Trad. Mariana Frenk y Aquiles Vela, <www.darthmouth.edu/~sorjuana/Commentaries/Vossler/Vossler.html>, consultado por última vez el 10 de diciembre de 2012.
- XIRAU, Ramón (2016). *Genio y figura de Sor Juana Inés de la Cruz*. México, El Colegio Nacional, 1967, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- (1983). “Sor Juana: ‘Primero sueño’. La dialéctica del conocer”, en *Lecturas, ensayos sobre literatura hispanoamericana y española*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Varia



**MANANTIAL
TRANSPARENTE**

Pedro Favaron

20.20.  editorial

Poemas de *Manantial transparente*
Poems from *Manantial transparente*

PEDRO FAVARON

Selección y nota preliminar de Rafael Mondragón

RESUMEN: Selección del libro de poemas *Manantial transparente* del poeta Pedro Favaron, comunero de Santa Clara de Yarina-cocha y médico tradicional en esa comunidad. La nota preliminar propone algunas líneas de apreciación de estos poemas, que vincula una tradición donde la poesía es una forma de la medicina, convoca a la participación de una asamblea cósmica para el cuidado de la vida y participa de una ecología de los símbolos de carácter transcultural. También se propone valorar la edición de este libro en el marco de las últimas transformaciones de la edición independiente mexicana que resiste las violencias de la economía de mercado neoliberal.

ABSTRACT: Selection from Pedro Favaron's poetry book *Manantial transparente*. The author is a commoner at Santa Clara, Yarina-cocha, and a traditional doctor in that community. The preliminary note proposes some insights for the appreciation for these poems: they are nurtured by a transcultural symbolic ecology, are part of a tradition where poetry is a form of medicine, and calls for the participation of a cosmic assembly for the care of life. The note also proposes a valuation of Favaron's book in the context of the last transformations of Mexico's independent edition and editorial resistances to neoliberal market economy and its violences.

PALABRAS CLAVE: Pedro Favaron, *Manantial transparente*

KEYWORDS: Pedro Favaron, *Manantial transparente*

Nota preliminar

Pedro Favaron, comunero de Santa Clara de Yarinacocha, en la Amazonía peruana, ha sido habitado por un Secreto. Ha aprendido a no ser visto para sostener su conversación con Él. Así, en convivencia callada con las plantas y los ríos, ha sido instruido en una dulce doctrina de artesanía para moldear una palabra que cura y alivia. Y ha construido un vocabulario desnudo donde la poesía no da pena y se entrega sin artificio.

Pedro comenzó su aprendizaje en sus visitas a la nación shipibokonibo, donde fue iniciado por su actual esposa, Astrith Gonzales, que pertenece a un linaje de médicos tradicionales en la comunidad de Santa Clara de Yarinacocha. Hoy, ambos se encargan de la clínica de medicina tradicional Nishi Nete y guardan un jardín etnobotánico. De esa actividad cotidiana nace una reflexión donde la poesía es una forma de la medicina. Se canta para ayudar a curar. Sirva de muestra este fragmento de un largo poema de Pedro y Astrith, cantado en shipibo en una ceremonia nocturna de ayahuasca, que fue transcrito en su lengua original y traducido al castellano por el propio Pedro para su difusión en *Hawansuyo*, el extraordinario blog del intelectual quechua Freddy Roncalla, cuya consulta frecuente recomendamos a todos los interesados en estos temas:

Nokon bewa shamabi
Bewa shama kanoni
Rao bewa shamabi
Metsa bewa abano
Bewa bewa baikinra
Maya maya bainkin
Bewa kene abano
Metsa kene shamabi.

Con la profundidad de mi canto
conectándome con la profundidad del canto
con la profundidad medicinal de mi canto
estoy haciendo un canto hermoso;
y me voy encaminando con mi canto
avanzando dando vueltas y vueltas
haciendo un canto con diseños
con hermosos y profundos diseños.

Ea riki Onanya	Yo soy médico tradicional
Jakon joni Onanya	un hombre bueno y curandero
Ray rocoroto shama	un rey sabio y médico visionario
Nokon metsa mayti	y tengo una hermosa corona
Nokon mayti shamabi	una profunda corona
Biri biri mabokin	que vibra resplandeciente
Inka mayti shamabi	semejante a la corona de los Inka
Metsa kene shamabi.	con un diseño hermoso y profundo.
Nokon metsa tari	Y tengo una cushma
Metsa tari shamabi	una cushma hermosa
Josho tari shamabi	una cushma blanca y profunda
Metsa kewe shamabi	con bellos diseños bordados,
Nokon pino tari kewaye.	mi cushma bordada del colibrí.
Ea kaya keyanon	Mi alma se eleva
Nay shama panishon	y se suspende en el insondable cielo
Rao nete kepenkin	abriendo el mundo medicinal
Rao nete shamabi	la profundidad del mundo medicinal,
Ani nete kepenkin	abriendo el mundo ilimitado,
Metsa nete kepenkin	el mundo hermoso, inexpresable,
Jakon nete kepenkin	el mundo sin mal, el mundo bueno,
Inin nete kepenkin	el mundo de la medicina perfumada. ¹

La poesía deviene así una técnica para modelar el corazón humano, de manera que éste aprenda a tener congruencia con este mundo natural. Dicha congruencia aparece como una promesa inscrita en la especie humana y, en los poemas publicados en español por Pedro, dan forma a una cosmopolítica radical, que nos hermana con la piedra y el árbol; a un particular comunismo cósmico, que nace de la conciencia de habitar en “la huerta eterna, / sin propiedad”² y a una sabiduría de resistencia civil que recuerda el territorio “que no hieren / las herra-

¹ Inin Niwe y Chonon Bensho, “Chaykonibaon gema: el pueblo de los espíritus perfumados”, *Hawansuyo. Poéticas indígenas y originarias*, <<https://hawansuyo.com/2016/05/25/chaykonibaon-gema-el-pueblo-de-los-espíritus-perfumados-inin-niwe-chonon-bensho/>>. Inin Niwe es el nombre de iniciación de Pedro Favaron. Chonon Bensho es el nombre de Astrith Gonzales.

² Pedro Favaron, *Manantial transparente*, México, 20.20 Editorial, 2016, 52.

mientas / de la industria” y el árbol “que nadie tala /en la matriz inmóvil / del palpito eterno”.³

La poesía, así, queda desligada de la institución literaria y da nombre a una actividad existencial: como dijo Yaxkin Melchy, en la presentación de este libro en la Feria del Libro del Zócalo, es poema toda aquella palabra que no sólo busca sentido, sino que forma parte del sentido del mundo; toda palabra cuya función ética ayuda a recuperar la conciencia de pertenecer a un mundo que nos rebasa y convoca a la construcción de una asamblea que reúne todas las voces, humanas o no, que participan del secreto de la vida. Y es que las palabras cantadas en el poema tampoco le pertenecen al poeta. Adquieren su fuerza de la participación de una cierta ecología de los símbolos que atraviesa las épocas y las culturas (de san Juan de la Cruz a la tradición monástica, a los poetas budistas y taoístas), y testimonian un legado que incluye a la humanidad entera, a los que están aquí, a los que vinieron y a los que aún no han llegado, al mismo tiempo que a todo lo que, por existir, está vivo.

Los poemas que presentamos forman parte del libro *Manantial transparente*, publicado en México por la editorial cartonera 20.20, al cuidado del editor y artesano Yaxkin Melchy, quien recientemente se ha dedicado a construir un diálogo entre los poetas que defienden el territorio y los bienes comunes en Japón y los que lo hacen en la América nuestra. Como explica el editor en el colofón de este libro, se trata de “una edición descendiente de los impresores cartoneros, tortilleros y leñateros”. Se tiraron sólo 100 ejemplares que han circulado de mano en mano a lo largo del continente, por medio de redes de afinidades, viajes y librerías interesadas. El libro está decorado con los sellos que la poeta leñatera Ámbar Past construyó hace décadas recogiendo la forma de las hojas de Chiapas, sellos que fueron heredados a Yaxkin y que hoy forman parte del legado material de esta editorial.⁴

³ *Ibid.*, p. 64. Véase abajo, en la presente selección.

⁴ Ámbar Past fue una poeta y activista que trabajó durante décadas en el Taller Leñateros, cooperativa de mujeres indígenas de Chiapas que produjo algunos de los libros artesanales más bellos del México reciente. Muestras recientes del trabajo en el taller de Yaxkin Melchy, e información para conseguir los libros, pueden encontrarse en <<https://2020editorial.wordpress.com/>>.

Cualquiera que haya seguido con cuidado la evolución más reciente del pensamiento y la literatura mexicana sabrá que muchas de las cosas más importantes de ella han surgido últimamente en circuitos comunitarios, colaborativos y populares, que tienen una relación tensional con el mercado editorial, la economía de mercado y el circuito de distribuidores, editores y librerías. Por poner un ejemplo, obras teóricas de Rita Laura Segato, que hoy están siendo discutidas con fruición a lo largo del mundo, fueron publicadas por vez primera en Pez en el *Árbol*, una editorial autogestionada que no vende sus obras en librerías y donde han aparecido otros títulos fundamentales del pensamiento latinoamericano reciente, como lo son, por ejemplo, las obras de Raquel Gutiérrez Aguilar y la obra colectiva *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*.⁵

Así también, *Antígona González*, de Sara Uribe; *Entre las cenizas. Relatos de vida en tiempos de muerte*, de la Red de Periodistas de a Pie y *Dolerse / Condolerse*, de Cristina Rivera Garza, son tres de los títulos más famosos de Sur+, otra editorial autogestionada que, además, mantiene un centro comunitario en Oaxaca. Así, finalmente, obras fundamentales de la poesía contemporánea, lo mismo que rescates filológicos, están apareciendo cotidianamente en talleres de tipos móviles como Martín Pescador, Juan Malasuerte y Ediciones la Dieresis.⁶

Los lectores curiosos que buscan libros como éstos han tenido que aprender a visitar frecuentemente espacios allende el circuito de librerías y editoriales: allí está la pequeña librería del Espacio Literal, excelente para encontrar libros de poesía (Av. Universidad 1815, Col. Copilco Universidad, CP. 04360); El Merendero de Papel, probablemente la librería más interesante de la Ciudad de México para conseguir materiales de pensamiento político y social (Manuel Carpio 17, Col. Santa María la Ribera, CP. 06400, abierta de jueves a sábado de 16:00 a 20:00 horas); y el café Marabunta, de extraordinaria vitalidad (Av. Miguel Ángel de Quevedo 485, Col. Romero de Terreros, CP. 04310).

⁵ Pez en el *Árbol* es accesible a través de un sitio de Facebook: <<https://es-la.facebook.com/pezenelarbol/>>.

⁶ El sitio de Sur+ es <<http://surplusediciones.com/>>. El de La Dieresis es <<http://la-dieresiseditorial.com/>>. Acceder a las obras publicadas por Martín Pescador y Juan Malasuerte es más difícil, y usualmente es necesario esperar al encuentro con los impresores en los diferentes encuentros de edición artesanal del país.

El libro de Pedro Favaron forma parte de este mundo subterráneo de enorme vitalidad. Fue publicado en una editorial cartonera. Hoy, las cartoneras, que tienen una red continental, están cumpliendo una tarea que antes estaba reservada a los editores curiosos: apuestan cotidianamente por proyectos desconocidos y con ello ayudan a la aparición de los talentos que luego son tomados por las transnacionales de la edición...⁷ Habrá que recordar, a este respecto, los extraordinarios proyectos editoriales y comunitarios de Astrolabio, en Morelos; el interesante trabajo de traducción y puesta en difusión de textos fundamentales del pensamiento social contemporáneo llevado a cabo por la cartonera Ediciones La Social y, por supuesto, las finísimas ediciones realizadas por la cartonera de Yaxkin Melchy, que cambiaba su nombre conforme iban avanzando los años (en 2012 se llamaba 2012, y así sucesivamente), que hoy ha decidido adelantarse a los tiempos para llamarse, simplemente, 20.20. Fue esa cartonera la que se decidió a un trabajo fundamental, que ninguna editorial comercial habría soñado realizar: la edición de la poesía completa del fundamental poeta peruano Enrique Verástegui, con prólogo de Julio Ortega, en una edición barata, de bella factura, cuidada en colaboración con el propio autor.

PEDRO FAVARON

Poemas de *Manantial transparente*

7

Cae un relámpago
en el monasterio
de la selva transparente.

⁷ Una de las primeras investigaciones académicas a este respecto fue la de Ksenija Bilbija y Paloma Celis Carbajal (eds.), *Akademia Cartonera. A Primer of Latin American Cartonera Publishers. Academic Articles, Cartonera Publication Catalog and Bibliography*, Wisconsin, Parallel Press, University of Wisconsin, Madison Libraries, 2009. Para una panorámica del papel que editoriales de este tipo están cumpliendo en la transformación del ecosistema editorial latinoamericano, véanse los datos expuestos por Valeria Añón, *Editores y políticas editoriales en América Latina*, curso ofrecido en febrero de 2014 en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, cuarta sesión, disponible en Internet: <<https://www.youtube.com/embed/AvJFIUcwhE>>.

El suelo tiembla
y todo se ilumina.

Camino de luz
entre cielo y tierra.

En medio de ambos
los humanos prosperan
cuando contemplan
el silencio de las plantas

y su ánimo se aquieta.

17

¿Me preguntas, querido amigo, sobre la ciencia verdadera? En vano has de buscar la alquimia perfecta en el laboratorio de los sabios y en los objetos de falso brillante. Pues se halla, desde siempre, alejada de los banquetes y las riquezas aparentes; y reside en la simpleza y la raíz...

Observa al campesino hundiendo el arado. Así vincula su palpito con el magnetismo de la tierra. Sus pies descalzos respiran los átomos del suelo, alimentándose de los restos vegetales y del viejo mineral; ese influjo asciende hasta su corazón y desde su corazón alcanza su entendimiento. Y lo renueva. Se trata de una cópula invisible, sublime y perfecta.

Cuando el campesino se aúna al aliento de la tierra, lo hace también a las frecuencias musicales del sol, de la luna y de todos los planetas; y así se entrelaza con el verso múltiple y sonoro de las galaxias que cantan a Quien todo supera. Y nada lo separa de Dios.

Al contemplar con claridad y sin mácula se comprende: el Amado vive en la hondura de cada existencia. Es aliento que anima toda vida. Fuente que mana desde un espacio más allá del tiempo, desde un tiempo vacío de espacio.

Cuando las distancias se disuelven se recuerda la Unidad que nos contiene.

¿Todo esto te desconcierta y te parece oscuro? Sería muy evidente si abandonararas las resistencias de tu mente y escucharas con un órgano ho-

nesto, vacío de opiniones y erradas doctrinas. Entonces te asombrarías de cuán simple resulta inspirar la luz que dio origen a la creación.

Y sabrías que el campesino, en su sencilla labranza, renueva el viejo pacto con las fuerzas invisibles que nutren su cosecha y avivan el fuego, engordan su ganado, desploman la lluvia y hacen soplar al viento.

El corazón agrario
habita en la verdad.

La ley de la tierra es lo ilimitado del cielo. ¿A qué se acopla lo ilimitado del cielo? El cielo sólo responde a quien no alcanza a ser visto. “¿Cómo puedes entonces saber que existe?” Ese invisible influjo vigoriza el pecho, la ternura agreste de la piedra y la savia de los árboles; es el vientre de todo día y en toda vida es presencia y esperanza. ¡Cuán evidente me resulta ver a Dios en la clorofila de las plantas y en las aves fugaces!

No hay ser en el que no resida su potencia. Pero nada puede abarcarlo, ni contenerlo. Tendrías entonces que descalzarte y dejar el ajetreo, para recuperar el aliento; y tener simples y buenos pensamientos. Entonces sentirías la vida de ese manantial aéreo expandiéndose en cada una de tus células.

22

Las estaciones
se suceden
unas a otras

y el árbol del otoño
sabe nutrirse
de las hojas
que caen marchitas.

Cuando llegue
el invierno
serenará sus latidos

y en sabia quietud
ha de atravesar
el silencio frío.

Adaptándose
a los cambios
desconoce
la oposición.

Crece así
hacia la luz

y bebe del cielo.

Sin abandonar
nunca el reposo
el árbol alcanza
su longevidad

cantando el secreto
canto de eternidad.

25

Cuando llega
la lluvia

las plantas
liban
verdor

tras el estío
del oriente.

El cuerpo
humano
agradece

junto
a
las
semillas.

Bajo el techo
de palmeras
inhala con asombro

el olor a mujer
de la tierra mojada.

Cuando llega
la lluvia

nada invalida
el gozo vegetal
de la madioca

y la ebriedad ligera
de su lactancia...

El pecho
abre su boca
de surco

sabiendo
que la gracia
del cielo
no durará

más que el sueño
de un picaflor.

Cuando llega
la lluvia

i

i

i

a

con su caricia

la flor
en botón
amanece
al rocío

afirmando
su germinar
para luego
marchitarse...

indestructible
fragilidad:

aquello
que persiste
en lo que parte.

26

Hay un territorio
que no hieren
las herramientas
de la industria.

y un silencio
que no acalla
el motor
de la doctrina.

Hay una fuerza
que desconocen
los ejércitos

y un espacio
que no alcanza
el ojo vigilante.

Hay un árbol
que nadie tala
en la matriz inmóvil
del palpito eterno

y una quietud
alegre y leve
bajo el árbol
que nadie nombra.

Hay una raíz
sabia y amarga
que sabe al secreto
(no hacer) de la tierra

y una liana
enroscada y gruesa
por donde asciende
la belleza del canto.

Hay un canto
que sube bajando
puente tendido
a las estrellas

y hay una estrella
en cada cuerpo
que se recuerda
parte del cielo.

Hay otros cielos
tras el firmamento /
hay otros sueños
al despertar.

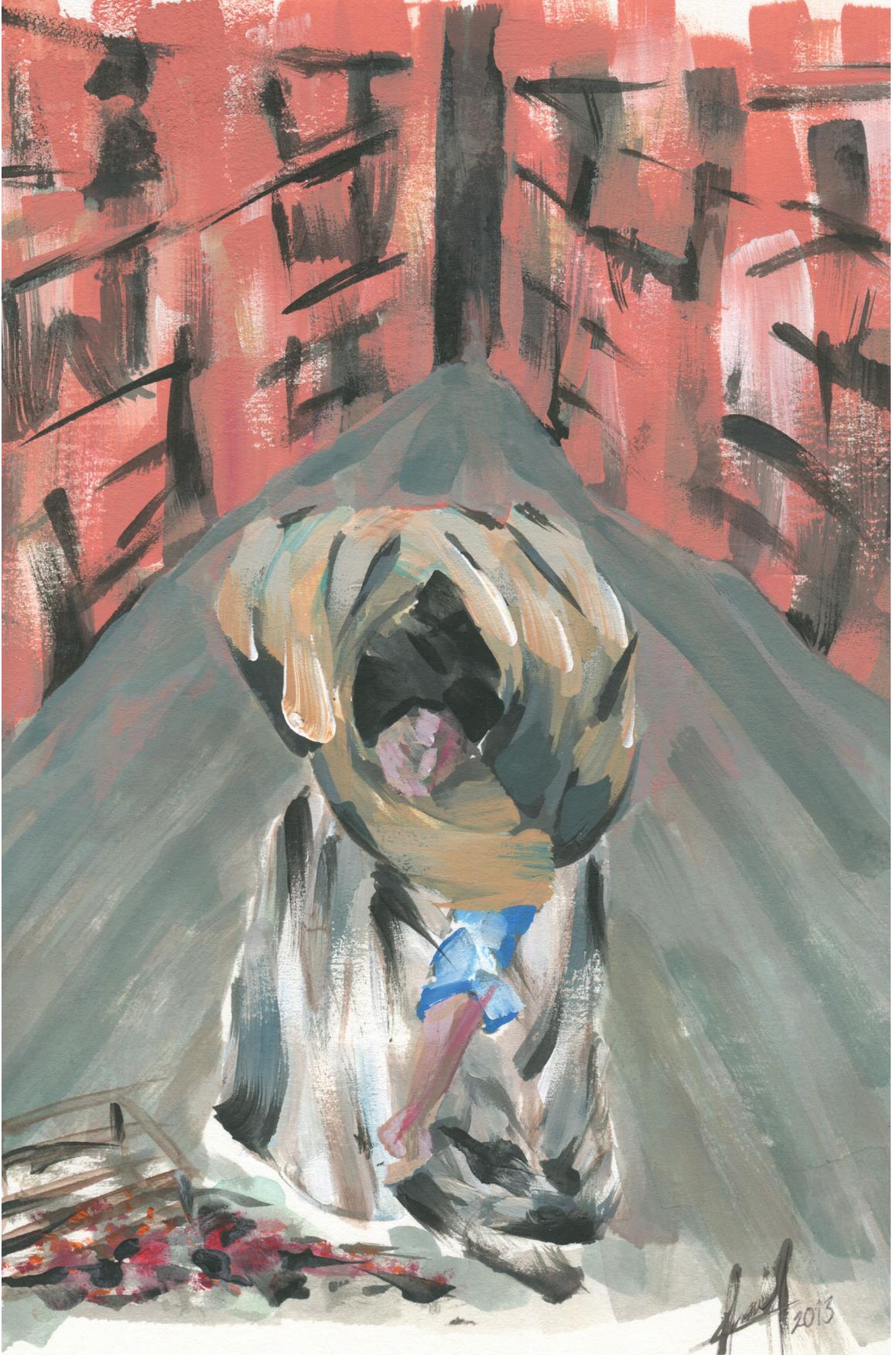
Hay un sueño
que es despertar
cruzando tiempos

y un río
en el que nadamos
sobre piedras transparentes.

Hay un instante
en el que confluyen
todos los instantes,

e hilos invisibles
que vinculan
todos los pálpitos.

Reseñas



2013

Gustav Landauer (2015). *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner*. Trad. Héctor A. Piccolli, intro. Silvana Rabinovich. México, Herder.

Del judío Gustav Landauer (1870-1919), *Escepticismo y mística* (1903) es, por sus ideas, un libro filosófico bello, pero difícil; sin embargo, por su estilo, es un libro accesible para todos; además, está compuesto por múltiples puntos de fuga; todo lo cual lo hace extremadamente rico y seductor. *Escepticismo y mística* es un estudio sobre el pensamiento de Fritz Mauthner (1849-1923), especialmente sobre los tres volúmenes que conforman las *Contribuciones a una crítica del lenguaje* (1901-1902).

Como todo pensamiento orientado a la crítica de la cultura, el pensamiento de Mauthner fue apasionado, valiente y heroico, nos dice Landauer; Mauthner hizo, bajo el signo del lenguaje, una crítica sistemática a las ciencias positivas de su época. Su esfuerzo debe, pues, y no poco, ser aplaudido. Su crítica al lenguaje puede caracterizarse en los siguientes términos: “Nuestros sentidos sólo nos comunican lo que percibimos, lo que podemos aprehender con la memoria, o sea, el lenguaje” (31), pero la ciencia parece haber ignorado ese simple hecho, cuya consecuencia es, si bien se razona, que el mundo no es otra cosa sino “la gramática de nuestra lengua” (30). El mundo objetivo, “la cosa en sí” kantiana, que la ciencia positiva pretende asir con sus propias manos, no es, en modo alguno, el mundo verdadero. Más radicalmente aún, y en tono nietzscheano, Landauer escribe: “La creencia de poder pronunciar el mundo es la creencia en Dios” (89).

De tal crítica no se debe concluir que la lingüística tenga que ser elevada como la única ciencia positiva posible, pues ella, como todo cambio lingüístico (81), no es sino una metáfora del mundo, una simple parábola de la “cosa en sí”. Por eso mismo, en lingüística, como en cualquier otra ciencia, se puede decir que las leyes que la fundan no existen; la repetición de los fenómenos lingüísticos es sólo aparente. Landauer cita las audaces palabras de Mauthner, su maestro: “quisiera afirmar con osadía que sólo la pobreza de hechos admite leyes, tal como las exige. La realidad en el lenguaje, como en la naturaleza, carece de ley, a pesar de ser necesaria” (57).

Ahora bien, en tanto metafórico, el uso más común del lenguaje es, como quiere también Nietzsche, retórico. Y precisamente por ese uso retórico, el lenguaje tiene una relación profunda con la política: el verdadero nomenclator de las lenguas naturales fue el espíritu de la voluntad de dominio. Por esa razón, aunque no sea la única vía, la crítica de la terminología —de la filosofía y de la ciencia— “resulta necesaria” (113). Otra vía, que por supuesto no está en contradicción con la anterior, es el trabajo heurístico sobre el propio lenguaje para que éste pueda llegar a ser un lenguaje propio. Debemos construir una nueva gramática y un nuevo léxico para poder capturar todas aquellas experiencias que hasta ahora se nos han escapado (42-43); se debe crear una nueva “lengua para el reino de las intensidades” (107) que aún no hemos visto y mucho menos escuchado. Hay que construir una lengua vernácula en la que el privilegio del léxico esté puesto, no en las identidades y sus leyes, sino en las diferencias y sus intensidades: “La unidad de una lengua vernácula no permite deducir de ella la pureza de la raza” (59). Sólo después de una crítica del lenguaje se podrá dar cuenta de “imágenes, de las cuales hoy no tenemos aún idea” (108). De este modo, Gustav Landauer lleva la crítica de Fritz Mauthner hasta sus últimas consecuencias, y lo hace, muchas veces, en tono nietzscheano. Sin embargo, pese al uso de ese tono, el pensamiento del autor de *Así habló Zaratustra* es fuertemente cuestionado, Nietzsche es, nos dice el autor, “un moralismo con sistema” (107). En esa caracterización hay un eco, quizá inconsciente, de una fórmula aplicada muchas veces a Spinoza, el “ateo con sistema”. De cualquier modo, para Landauer, como después para Heidegger, el

primer móvil del pensamiento de Nietzsche es la voluntad de poder, la voluntad humana de poder, y “la voluntad de poder es un sistema” (113), un sistema humano, demasiado humano. Por eso, dice Landauer, con Nietzsche, “el hombre volvía a ser [...] la corona de la creación” (113). Pero, “ni el filisteo moral ni el superhombre son el objetivo del universo” (105).

Hay que señalar que, en *Escepticismo y mística*, hay un fuerte y muy particular espinosismo, influencia que pudo haber llegado del mismo Mauthner, quien en 1906 escribió una monografía sobre el pensamiento del judío de Amsterdam. De hecho, en el título del libro, *Escepticismo y mística*, hay un eco de una fórmula muchas veces aplicada al pensamiento de Spinoza: “materialismo religioso”. Pero, en Landauer, el escepticismo señala la desconfianza del pensamiento en el “fantasma” de “la cosa en sí”, que en última instancia suele identificarse con la materia, el espacio y el ojo, de hecho, al escepticismo lo define su mirada incrédula. Mientras que la mística señala la incompreensión intelectual de la infinita existencia, el tiempo y el oído; en efecto, a la mística la define la escucha de lo que no comprende. Por lo anterior, Landauer conduce, como después Martín Heidegger, el espacio al tiempo y el ojo al oído: “el espacio, con todo lo que hay dentro de él, es una propiedad del tiempo” (98). El libro de Landauer articula así, y de modo muy original, una vez más, el problema del dualismo entre ciencia y religión, entre extensión e intelecto, entre cuerpo y alma, entre el ojo y el oído: el mundo material no puede ser explicado de modo definitivo por el intelecto, y viceversa. Tampoco el lenguaje puede ser explicado de modo puramente físico, ni de modo puramente espiritual: si se explica como el conjunto de voces materiales asignadas a un conjunto de sensaciones corporales o de relaciones nerviosas cerebrales, lo síquico se escapa; y si, al contrario, se le explica como el reflejo de los pensamientos internos, lo físico se evapora. En este punto, Landauer evoca a Spinoza: “como comprendió Spinoza: lo físico sólo puede ser explicado por lo físico, lo psíquico sólo por lo psíquico; si se mezclan los dos ámbitos, se hace uno culpable de los más horribles desvaríos o confusiones metafóricas” (96). De ahí que pensar el lenguaje conduzca, aparentemente, a un callejón sin salida, y se termine conduciendo el escepticismo a la mística,

y la mirada a la escucha. El pensamiento de Mauthner y el de Landauer son pensamientos críticos precisamente porque son pensamientos que están en crisis. Pero, Spinoza no tuvo que orientarse ni por una religión escéptica, ni por un materialismo místico, pues supo comprender en la extensión y en el intelecto tan sólo dos atributos divinos de la divina Naturaleza. En la confrontación con Spinoza, Mauthner parece haber ido mucho más lejos que Landauer. Criticando la noción de eternidad del judío de Amsterdam, Mauthner objeta que Spinoza olvidó que no se puede expresar mediante un lenguaje arbitrario, equívoco y sucesivo lo que es eterno, unívoco e infinito, es decir, lo universal. Esa objeción se puede aplicar no sólo para la noción de eternidad sino a todo el sistema de Spinoza: si no existe un lenguaje unívoco, una *Characteristica Universalis*, no puede existir tampoco una “vrai philosophie” (Descartes), y viceversa. El sistema de Spinoza está expresado en una lengua natural, finita y sucesiva; y, sin embargo, en una carta a Albert Burgh, Spinoza escribe, con una seguridad triunfante y solitaria: “no presumo que haya encontrado la mejor filosofía, sé que he entendido la verdadera”. Podríamos intentar responder aquí la objeción de Mauthner haciendo una reconstrucción de la perspectiva espinozista sobre el lenguaje, pero no es este el lugar para responder a objeciones ajenas. Digamos simplemente que Spinoza, que critica también fuertemente el lenguaje, no ignoraba el problema de la arbitrariedad del signo lingüístico.

Curioso es también que Landauer retome el concepto espinozista de eternidad que critica Mauthner. Ciertamente, la noción de eternidad en el libro de Landauer está atravesada por la de Franz Brentano, quien a su vez influyó en la noción kafkiana de “lo indestructible”. Landauer escribe: “todo lo que vive, vive de una vez para siempre” (43), porque la muerte no hace parte del proceso vital del universo. Lo anterior podría corresponder también, y perfectamente, al pensamiento de Spinoza, quien justamente dijo que “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (Spinoza, *Ética*, Parte IV, Proposición LXVII). Pero ahí no se detiene el spinozismo de Landauer, como Spinoza, Landauer tiene una visión panteísta de Dios. De esa única sustancia divina que es el universo, los entes, los seres y todo individuo se singulariza como un efímero

destello de luz (95): “Parece que el mundo ha tenido que separarnos y hacernos individuos para poder centellar súbitamente y manifestarse en nosotros” (49). Ningún individuo está, pues, separado del divino universo. Es más, el individuo es apenas una especie de ilusión óptica que señala la consistencia momentánea, pero también eterna, de los miles de movimientos que constituyen un cuerpo momentáneo: la noción de “individuo es algo rígido y absoluto como expresión para algo móvil y vinculado” (42). Si todo está vinculado con lo Uno, *Omnis in unum*, entonces la noción de comunidad es más propia que la noción de individuo; en este punto, Landauer parece coincidir con Tolstoi, Kafka y seguramente muchos otros. Expresada por un pensador aparentemente inactual, Landauer, la consigna de una política (¿anarcosocialista no violento?) aún por venir, podría ser, proféticamente, la siguiente: “No es verdad que los hombres colectivos signifiquen sólo sumas de individuos; antes bien, a la inversa, son los individuos sólo manifestaciones de tránsito, chispas eléctricas de una totalidad y una magnitud mayor” (41-42). *Escepticismo y mística* es, por todo lo anterior, un libro que habla, aquí y ahora, para todos nosotros que formamos parte de la comunidad de hombres. Y quizá la pregunta fundamental de Landauer, apenas insinuada, pero dirigida secretamente a este que ahora reseña el libro, es la siguiente: ¿No es también el lenguaje humano una curiosa singularización de la expresión infinita del infinito universo, un destello luminoso de sentido lingüístico? (y sentido sólo puede significar sentir).

RICARDO PÉREZ MARTÍNEZ

José Guadalupe Gandarilla (coord.) (2016). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*. México, Akal.

En el marco de la edición XXV del Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en 1932 en la ciudad de La Plata, el investigador austriaco Artur Posnansky, presentó los resultados de una investigación de corte antropológico y etnográfico sobre los habitantes de Bolivia,¹ dicho trabajo estaba centrado en cuestiones raciales, con base en mediciones craneales y tablas dermatológicas. Posnansky consideraba que el investigador de América Latina se encarnaba en un explorador moderno, quien, para realizar un estudio adecuado de las razas americanas, precisaba del instrumental apropiado para confirmar la distancia entre la raza europea y la denominada raza de bronce boliviana. Tal era el estado de las ciencias sociales en las primeras décadas del siglo XX.

Sesenta años más tarde, surge una postura académica que se enuncia desde América Latina, a partir de la teoría crítica interpela la modernidad, los procesos civilizatorios, la colonización y el capitalismo en la región; además, cuestiona los imaginarios y representaciones de América generados en el occidente, plantea así, un horizonte decolonial.

La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad es uno de los nueve títulos que conforman la colección *Interpares* de la Editorial Akal, la cual reúne temas selectos de filosofía, cine, historia, economía y ciencias sociales y humanas.

¹ Posnansky, A. (1938). *Antropología y sociología de las razas interandinas y de las regiones adyacentes*. La Paz, Bolivia: Renacimiento.

Un texto polifónico que nos muestra la actual producción en el horizonte decolonial. La mayor parte de los trabajos fueron generados a partir de discusiones y reflexiones en la Universidad Nacional Autónoma de México. Se trata de debates y preocupaciones que logran tender puentes hacia otras latitudes, al tiempo que dialogan con otros estudiosos críticos de la modernidad. Así, entre sus páginas encontramos autores con itinerarios de investigación destacados y jóvenes investigadores que proponen nuevas perspectivas analíticas. Destaca la participación significativa, que no paritaria, de mujeres en este libro.

Un trabajo cuya intencionalidad es, y cito a dos de los autores, Jaime Ortega y José Gandarilla:

[Idear] la posibilidad de conocer/transformar desde hermenéuticas del acompañamiento que, en su andar iluminan intersticios inexplorados del debate que parecían cautivos de la indecibilidad (margen, exterioridad, crítica cromática, zona del no ser, humanismos otros, canibalismos, cimarroneidades, huidas carnalescas, mimesis festivas, diásporas, elsewhere, etc.) (Gandarilla y Ortega 2016: 6).

De manera general, este libro se edifica por una amplia senda de conceptos y cartografías que permiten pensar lo latinoamericano y lo caribeño a partir de perspectivas analíticas que cuestionan la racionalidad occidental.

Presenta análisis de los complejos contextos latinoamericanos, donde la modernidad y el capitalismo generan tensiones en las biografías individuales y colectivas de los sujetos latinoamericanos. La crítica a la modernidad es una constante en los textos, la visualiza como parte de un proyecto con alcances y estrategias de colonización política/religiosa/depredatoria que deriva en relaciones desiguales y jerarquizaciones que persisten en la región hasta nuestros días. Un trabajo extenso, cuyos apartados sintetizo a continuación.

En el apartado: *Hacia inexploradas zonas de la Teoría Crítica. Lugares para un relevo de sentido*, se enuncian voces nuevas desde el caribe: el hispanoblante Roberto Almanza y el francófono Elinet Daniel, ambos jóvenes investigadores que proponen abordajes conceptuales re-

planteados desde esta región. Se sugiere un diálogo entre los investigadores jóvenes y autores reconocidos en el pensamiento decolonial como Eduardo Gruner y Alejandro de Oto.

En *De la historia y a contrapelo*, destaca la invitación a pensar desde América Latina y el Caribe, resalta la recuperación y valoración de nuevas lecturas de los pueblos originarios, que cuestionan postulados clásicos sobre la sacralidad de las fuentes y su uso para interpretar la historia. Los textos que aquí se incluyen interpelan y reinterpretan posturas que parecían inamovibles en la historia y etnohistoria regional.

En el tercer apartado, *En la ruta de la modernidad/colonialidad*, los autores diseccionan genealogías, conceptos y teorías con el objetivo de mostrar una panorámica de los estudios decoloniales aquí y ahora. Resulta relevante el texto de Víctor Hugo Pacheco, quien elabora la trayectoria de un concepto clave en los estudios decoloniales de América Latina, la colonialidad del poder, un escrito cuyos aportes para la comprensión y formulación de propuestas críticas desde la región le convierten en una lectura imprescindible.

Con diversos estilos de escritura y rigor, los trabajos en *Modernidades Otras*, presentan conceptos y reformulaciones epistémicas a partir de las realidades propias de la región latinoamericana que invitan a trabajar con categorías que expliquen las diversas formas de vivir la modernidad.

Para finalizar, en *Estéticas otras, corporalidades diaspóricas y alteridades sexo-genéricas*, se plantea la necesidad de pensar América y el Caribe desde las lógicas que marcan nuestra existencia, una existencia superpuesta a procesos económicos, políticos, evangelizadores, de borrar y de racialización que producen cuerpos cimentados en procesos de colonialidad.

En este sentido, no se puede sugerir un proceso decolonial sin interpelar las trayectorias de los cuerpos colonizados y los escenarios de la colonialidad que componen la realidad latinoamericana. El feminismo y sus pensadoras aparecen aportando la necesaria reflexión para las sociedades latinoamericanas. Dichos escenarios son plasmados en las escrituras de María Antonieta Antonacci, Gabriela González Ortuño, Verónica Renata López Nájera y José Gandarilla.

En este recorrido se muestra una clara toma de postura político-académica, pues plantea generar articulaciones entre el pensamiento crítico decolonial y las posibles alternativas a la modernidad, impulsadas a partir de los movimientos sociales.

YOLLOLXOCHITL MANCILLAS LÓPEZ

Monique Vercamer y Consuelo Méndez (comps.) (2016). *Miradas semióticas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras.

El Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras (CELE), de la UNAM, ha publicado un volumen titulado *Miradas semióticas*, que compilaron Monique Vercamer Duquenoy y Consuelo Méndez Tamargo. Se trata de un libro que reúne los textos derivados de las conferencias magistrales presentadas en el “Primer Coloquio Internacional de Semiótica: universos semióticos”, celebrado en 2012 en el CELE. De manera general, puede decirse que los textos que lo componen son investigaciones rigurosas pero accesibles e interesantes para un público internacional, y, en todos los casos, los referentes teóricos o empíricos son explícitos y apropiados.

Además de una presentación, de Monique Vercamer Duquenoy, y una introducción, de Consuelo Méndez Tamargo (ambas pertinentes y adecuadas), el libro se compone de ocho capítulos que responden a diferentes problemas teóricos y aplicados relacionados con la semiótica. El libro, que naturalmente refleja parte de la diversidad de enfoques existente en dicho ámbito, presenta un panorama que incluye serias y sugerentes reflexiones que sin duda aportan elementos significativos al complejo y diverso debate de los estudios semióticos y acerca de la semiótica.

En el primer capítulo, “Peirce y la analogía: la iconicidad en el conocimiento hermenéutico”, Mauricio Beuchot Puente señala las posibilidades cognoscitivas o epistemológicas de la hermenéutica analógica. A partir de las ideas de Charles S. Peirce con respecto a la iconicidad,

Beuchot amplía el modelo hermenéutico de Paul Ricoeur planteado en *La metáfora viva* y concibe la metáfora y la metonimia como formas de la analogía. La iconicidad, plantea el autor, está en el lenguaje y no solamente en la pintura, y concluye planteando la necesidad de una hermenéutica analógica, basada en la proporción, alejada de la univocidad y la equívocidad.

El capítulo “El signo y el símbolo en las diferentes tradiciones de la semiótica y sus implicaciones para el análisis de la cultura”, de Gilberto Giménez, ilustra los distintos usos de los términos *símbolo* y *signo* en las tradiciones saussureana y peirceana y, tras un intento de homologación, los complementa con los aportes de Edmond Ortiguez. Propone, con todo ello, una noción de símbolo “operativamente útil para los estudios culturales”, como “conjunto estructurado de signos, motivados icónica o indicialmente (esto es, por semejanza o por contigüidad) y sancionados por una convención social, que se caracterizan por la pluralidad abierta e imprecisa de sus significados y cuya función principal es permitir el reconocimiento recíproco entre los miembros de un grupo y, por lo tanto, generar una identidad de pertenencia entre los mismos” (38).

El texto “*Signo ergo sum: el universo palpitante de la biosemiótica*”, de Katya Mandoki Winkler, es una interesante colaboración encaminada, por un lado, a mostrar la importancia de no restringir los sistemas de significación al lenguaje y, por otro, a exponer la necesidad que existe en todo ser vivo de emitir y percibir significación por medio de una biogénesis de la significación, o *red-significans*, organizada a partir “no del *cogito*, sino del *signo ergo sum* significo luego soy” (48).

En “Antroposemiótica de la muerte: fundamentos, límites y perspectivas”, José Enrique Finol presenta una discusión sobre las relaciones entre la antropología y la semiótica para sugerir un modelo que haga viable el encuentro entre lo antropológico y lo semiótico: que, desde la visión de lo humano, libere a la semiótica de los límites textuales que se le han impuesto y que, desde la semiótica, beneficie y complete la teoría antropológica. A partir de ello y de lo que denomina “antropología de la muerte”, aborda el tema de las culturas y microculturas funerarias, “a menudo marcadas por nuevas situaciones que los estudios tradicionales no podían prever” (80), y revela nuevas concepciones de la muerte y

el morir, así como los modos en que el análisis, la comprensión y la interpretación de tales concepciones pueden favorecer el entendimiento de los cambios sociales y anticipar los nuevos rumbos de las culturas contemporáneas.

En el capítulo quinto, “Poesía pictórica. *Ut pictura poiesis*: tradición y sentido de la imaginación simbólica. (Algunos testimonios del Siglo de Oro español)”, José Pascual Buxó aborda el tema de la semejanza entre pintura y poesía. Presenta un recorrido histórico que va de Aristóteles al Siglo de Oro, donde los poetas aspiraban a una condición pictórica y los pintores buscaban una poética literaria.

La extensa contribución titulada “*Machiyotl*. La producción ‘semiológica’ del sentido en la cultura náhuatl prehispánica”, de Patrick Johansson, propone un análisis semiológico de dos cantares y un relato mitológico nahuas, recopilados y transcritos por españoles en el siglo XVI, con la finalidad de catequizar y conocer mejor al otro. El autor destaca que los relatos sufrieron alteraciones considerables al pasar de la oralidad a la escritura: las cualidades expresivas indígenas —en las que “se entretejían gestos, sonidos, colores, ritmos, compases dancísticos, jeroglíficos indumentarios y otros elementos suprasedgmentales” (100)— se redujeron a una “linealidad coercitiva”, con lo cual se perdieron la presencia física del orador y sus referentes.

Sugerentemente titulado “Los ojos de la literatura”, el texto de Irene María Artigas Albarelli muestra algunas formas mediante las cuales la literatura —y la manera en que la pensamos— se relacionan con los ojos y sus lecturas literales, simbólicas, metonímicas y metafóricas. Para ello, retoma los postulados de Mieke Bal sobre la imposibilidad de separar los ámbitos verbales de los visuales, condición que ejemplifica con diversos casos de la “poesía visual”.

En el último capítulo, “Espacio y tiempo en el cine digital. La puesta en computadora o puesta digital del ‘cine cinematográfico’”, Vicente Castellanos Cerda aborda el problema de la generación de “imágenes imposibles” a la que asistimos con la incorporación de las tecnologías digitales en la producción y postproducción cinematográfica. Entre el “cine de la gran forma” (que respeta un régimen orgánico cuyo espacio y tiempo están en la lógica transparente del relato) y el “cine de la imagen-tiempo”

(que presenta una visión autónoma de la cámara, de los contenidos y de los personajes), el cine digital irrumpe “sin llegar a asimilarse a ninguno de los dos regímenes, constituyéndose en un tercero, en el cual el espacio y el tiempo se generan, tratan y exhiben no más por las intenciones del relato o del cineasta, sino por el juego móvil-inmóvil al interior del encuadre de objetos y personas y por la sucesión de planos en el montaje que conservan un elemento sin transformación” (172).

En suma, como puede verse, este libro presenta un rico panorama que incluye contribuciones teóricas y aplicadas sugerentes desde varios enfoques de los estudios semióticos, y sus aportes, diversos y rigurosos, resultan de interés y utilidad para todo público interesado en el estudio de los procesos de significación.

JUAN NADAL PALAZÓN

Francisco González Castro, Leonora López y Brian Smith (2016). *Performance Art en Chile. Historia, procesos y discursos*. Prólogo de Lucy Quezada, liminar de Paulina Varas. Santiago de Chile, Ediciones Metales Pesados.

Cierto pasaje de *Performance art en Chile. Historia, procesos y discursos* relata el caso de la acción *Pieza para locos* —basada en *Manicomio*, de Goya—, del artista santiaguino Francisco Copello. Según relata el propio Copello, la realización de la *performance* se había emplazado para el 12 de septiembre de 1973. Se trataba, en sentido estricto, de la “primera *performance* presentada en el M[useo] N[acional] de B[ellas] A[rtes]” de Santiago. Sin embargo, por una ironía traumática de la historia de Chile, Pinochet “madrugó” indirectamente a Copello con el golpe de Estado del 11 de septiembre.

Parto de la anécdota de la pieza de Botello porque ella permite adentrarse en las cuestiones que este libro postula. En primer lugar, este caso expone la realización del *Performance art* en un ámbito previo a la dictadura de Pinochet y, al mismo tiempo, sugiere los movimientos a contrapelo que este campo artístico tuvo que tomar a partir de las violencias históricas durante los años de la dictadura, y también durante los de la subsecuente democracia “pactada”. En segundo lugar, indica la naturaleza de esa práctica artística, que, si bien lleva un nombre extranjero —ciertamente, Botello acababa de regresar de Estados Unidos, y después del golpe de Estado se exilió en Europa—, tuvo una tradición fecunda en Chile, motivada también por el trabajo artístico con el cuerpo para responder a las torturas y los asesinatos que infligió la dictadura (y otros mecanismos sociales de represión, como el machismo). En el

tercero, señala una de las fuentes que llevaron a la conformación del libro: el testimonio, en tanto memoria de una acción —o de su imposibilidad—, que permite formar un archivo para poder construir una historia del *performance* en Chile.

El último punto me interesa particularmente por las implicaciones que tiene en la construcción de esta obra. Sus autores —Francisco González Castro, Leonora López y Brian Smith— apuestan por una historia porosa, una historia que incluye espirales e incluso coexistencia de versiones de los hechos; una historia, pues, que no anula las otras historias que la preceden, y que, por lo tanto, también favorece la construcción de otras historias por venir. El libro incluye un valioso apéndice que trata “sobre el trabajo de archivo en *Performance art*”. Gracias a ese apartado nos podemos asomar a las nociones y las reflexiones sobre el trabajo de archivo que los autores tuvieron al elaborar su investigación. Asimismo, apunta hacia uno de los méritos más plausibles de la obra: la consignación y la organización de las fuentes para una historia del *performance* en Chile. Estas fuentes incluyen tanto obras generales y textos teóricos ya clásicos, como documentos periodísticos e información oral: es decir, los discursos centrales e imprescindibles, pero también los marginados y los que están en vías de extinción. Por su vastedad y su diversidad, nos indican que el libro que tenemos entre las manos —menos de 300 páginas— es apenas una condensación de los documentos que los autores compilaron.

Si leemos de atrás hacia delante, y si partimos de este apéndice, percibimos que el segundo movimiento en la lógica del libro, tras la formación de un archivo, fue la organización cronológica de las piezas que se inscriben dentro de los conceptos *Performance art* y *performance* —conceptos que los autores se encargan de esclarecer en la introducción—. Así, la cronología, que se presenta en forma de tabla, es la base de la dinámica general del cuerpo del texto: la genealogía. Este parámetro toma unos límites precisos, a los que se atienen con rigor: la producción de *Performance art* en Chile desde 1970 hasta el 2000.

Quizás el postular las genealogías como estrategia crítica no fue la mejor opción para una obra de estas características. Los autores decidieron dividir en cuatro genealogías el *corpus* de obras que tomaron en

cuenta. La primera —“La acción y el cuerpo”— ocupa mayor extensión que las otras tres. La segunda —“Cuerpo e imagen”— es mucho más breve que la primera. La tercera —“Cuerpo y tecnología”— a su vez, es más breve que la segunda. La cuarta —“Cuerpos interactivos: *happenings* y *performances* colectivas”— es diminuta. A esa desproporción entre las cuatro genealogías se suma la redundancia de información: por la naturaleza de esta práctica artística, muchas de las piezas de la segunda sección, la tercera y la cuarta ya habían aparecido en la primera; se percibe que esa división genealógica provoca inevitables repeticiones de información y que los propios autores se disculpan por ello con explicaciones constantes. Mi crítica apunta a que la división en cuatro partes parece una decisión *a priori* que arroja resultados no del todo satisfactorios en términos de la historiografía crítica sobre el *Performance art*, sobre todo tomando en cuenta la complejidad de cada pieza y la cantidad de elementos que están involucrados. Por ejemplo: determinar si las cámaras forman parte de la acción o sólo son herramientas de registro —una obsesión de los autores, en tanto es la base de su clasificación genealógica— es a veces una decisión arbitraria y, me parece, de segundo orden; pienso que el meollo reside en otra parte.

Aparejado a esta característica está el hecho de que la genealogía no siempre está expuesta en su sentido esencial: el de las descendencias y las relaciones de parentesco, e incluso el de la identificación del aire de familia. Por el contrario, la obra se atiene más bien a una exposición cronológica de las distintas acciones, según los distintos artistas o colectivos que participaron a lo largo de una división esquemática: el lapso preparatorio, previo a la dictadura; el lapso de la dictadura; y el lapso de la transición “pactada” a la democracia. En ese sentido, los autores se decantan por el ensayo histórico de corte monográfico. Ciertamente, la mayoría de los juicios críticos más arriesgados provienen de las otras voces que se dan cita en la obra. Los autores prefieren el comentario teórico sobre las líneas generales; en ese sentido, el libro opera como un vasto —y necesario— estado de la cuestión.

A las genealogías —el grueso del texto— se les añaden, si seguimos el orden de atrás para delante, una serie de textos que ofrecen un contexto al tema. Estos apartados se encargan de exponer de manera

concisa, primero, cuál era la situación del *Performance art* en Europa y Estados Unidos; luego, en América Latina; y finalmente, en Chile, antes de 1970. Estos textos son didácticos, pero ciertamente se abocan a cumplir una función programática, una función de calentamiento, útil para el lector lego, pero definitivamente no para el lector que conoce el tema. En contraste, la última parte —“Relaciones”— y la introducción son las partes más sustanciosas, en tanto rebasan el trabajo monográfico para asentar reflexiones de mayor envergadura y hacer conexiones fundamentales. Por ejemplo, las cuatro “problemáticas comunes” de este campo en Chile:

...su carácter político; la relación que entablan con la contingencia social, política y cultural; cómo todo aquello es vinculado al problema de la identidad a partir de una micropolítica del cuerpo mediante la cual se abordan problemas de orden general en la sociedad; y, finalmente, a su relación conflictiva con la institucionalidad del mundo de las artes y la política.

Por varias de las características que mencioné previamente, se percibe que la obra no agota su potencial. Hay apartados provechosos, como el epílogo, pero el espacio que se les dedicó es breve. Nos queda el regusto de la prisa, de no haber llegado hasta el fondo. Asimismo, existe una gran desproporción entre las partes, lo que quizás se deba ya a la estrategia de las genealogías, ya a la escritura a seis manos. Sin embargo, la obra plantea cuestiones de primer orden para la historia del arte en Chile —y en otros lugares de América Latina con los que los vínculos son evidentes— y es una guía conveniente para adentrarse en el campo del *Performance art* en Chile, no sólo desde la referencia de las acciones, sino también desde el acercamiento a la recepción —crítica o acrítica— de los *performances* en diferentes ámbitos y a las tensiones con el poder que se han originado por las acciones de esta práctica artística en una sociedad como la chilena, atenazada durante las últimas tres décadas del siglo XX por la dictadura de derechas y la voracidad del neoliberalismo.

RODRIGO GARCÍA BONILLAS

Ricardo Martínez Lacy (2016). *¿En busca del tiempo perdido? Ensayos sobre historia antigua*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas.

El libro *¿En busca del tiempo perdido? Ensayos sobre historia antigua* es una recapitulación de 24 artículos del autor publicados desde 1989 hasta 2010. Su lectura es muy sustanciosa desde diversos aspectos de los estudios de la historia antigua y, de manera especial, de la época helenística.

El autor organizó el material en cuatro partes cuyas reflexiones sería difícil encontrar en un solo libro: la historia antigua, su metodología, su crítica, sus conceptos y una breve historia de la filosofía. En la primera, *Historia helenística*, se rescata el valor histórico de Polibio: las acciones políticas de su momento, así como la meditación sobre su propio quehacer histórico, sin faltar el pensamiento polibiano sobre la “constitución mixta”, modelo que, en opinión del historiador helenístico, permitió el desarrollo económico y social del pueblo romano. En la segunda parte, *Historiografía*, el lector se encuentra con la agradable sorpresa de que el autor no vive en una torre de marfil traduciendo documentos griegos o latinos, sino que está preocupado por comprender la relación entre el mundo actual y el mundo antiguo, magnífica influencia, sin duda, de su profesor, el historiador norteamericano nacionalizado inglés, Moses I. Finley. Esta sección incluye distintas facetas de la problemática de la esclavitud, cuyo tránsito se dio desde la Antigüedad hasta la Edad Media; los estudios historiográficos sobre la época helenística y los estudios actuales sobre los ejércitos helenísticos. A partir de la crítica del libro de Michael Mann, *The sources of social power. Volume 1. A history of power from the beginning to A.D., 1760* (1986), entre otros, propo-

ne “Una nueva interpretación de la historia de la antigüedad clásica”. El planteamiento de los modelos en forma de “redes conceptuales” fue muy novedoso en ese momento y sigue siendo hoy importante, pues, como ha señalado Finley, las categorías de las ciencias sociales modernas permiten concebir con mayor claridad el mundo antiguo (p. 181 del libro que se reseña). En esta parte destaca el rescate de las estrategias narrativas de Pompeyo Trogo, figura poco conocida, a pesar de ser el único historiador que estudió en su totalidad el mundo helenístico: su obra, *Historias filípicas*, se conoce apenas gracias a la síntesis publicada por un autor llamado Justino.

En la tercera parte, *Conceptos históricos*, se explican algunas nociones de la antigüedad clásica como la “polis”, las concepciones antiguas de libertad, soberanía, paz y también del proceso legislativo y el sentido original de la democracia (que hoy en día entendemos en términos únicamente especulativos) y, para la época helenística, el miedo ante las rebeliones serviles, la trata de esclavos, la experiencia religiosa y el control social en la República romana. Un asunto muy instructivo es la comparación entre los ejércitos de Alejandro Magno y sus epígonos, y el ejército romano bajo los emperadores Antoninos. El libro culmina con una breve *Historia de la filosofía*, donde incluye dos artículos: uno, *Un nuevo fragmento de Pitágoras* y, el otro, *Esfero en Esparta*. En el primero, Martínez Lacy esboza la posibilidad de que un pasaje del historiador Diodoro de Sicilia, en su *Biblioteca histórica* (libro XVIII 1.1), pertenezca a un fragmento de un plausible libro del filósofo Pitágoras que Diógenes Laercio menciona bajo el título *Sobre el alma* (VII.7). Finalmente, el autor refuta algunos textos de Plutarco y de Polibio, que afirman que Esfero había sido el creador de la revolución y del sistema educativo en Esparta. El historiador mexicano asegura que esos documentos son “meramente especulativos”.

La pulcritud de la edición, amén de los índices de personas y dioses antiguos y medievales, así como de personajes modernos, de lugares y de pasajes citados, dan cuenta de un conocimiento acabado y pleno.

A cualquiera que lea este libro, le será evidente que los estudios que en él aparecen, provienen de una larga reflexión del autor sobre los temas arriba citados y su argumentación es notable dentro del ámbito

de la historiografía antigua. Cito, sólo de paso, el artículo “Éθε καὶ νόμιμα. Polibius and his Concept of Culture”, publicado en 1992 por la prestigiada revista alemana *Klio*, cuyo texto aparece en español y, como puede verse en el título, el autor utiliza los términos “usos” y “costumbres” para estudiar exhaustivamente el concepto de “cultura” en el cual se había formado el historiador Polibio y, a partir del cual, éste pudo pensar la historia de Grecia, uniéndola a la de su propia constitución política. Este proceso lo llevó, también, a evaluar la cultura romana desde términos históricos: los momentos de apogeo y los de decadencia, basados, justamente, en los usos y costumbres de ese pueblo. El valor de este breve artículo radica en que es una traducción del propio autor, a la vez que proporciona acceso a un texto difícil de conseguir en su edición original, que ha sido citado por diversos autores en reiteradas ocasiones.

Otro de los méritos didácticos y metodológicos de este libro tiene que ver con el sano ejercicio crítico que el autor realiza siempre desde diversas perspectivas ideológicas. Por ejemplo, en la tercera parte, bajo el título *Historia y polis* (capítulo X), el autor hace un análisis preciso del concepto histórico de la *polis*, incluyendo tres elementos irrefutables, como son la existencia del “derecho a la propiedad privada, alienabilidad de la tierra y presencia de esclavos o siervos” (187). La postura del autor se apoya tanto en fuentes clásicas griegas como en autores contemporáneos y, de manera especial, en su libro *Rebeliones populares en la Grecia helenística* (1995). Refuta críticamente, de manera aguda y segura, la postura de Paul Veyne, en su obra *El pan y el circo*, en la cual, bajo el concepto de “evergetismo” (neologismo que designa los beneficios y subsidios de los ricos a sus conciudadanos) y, con un aliento de modernismo, concibe el capitalismo como una tendencia natural en el hombre y niega su carácter de “sistema”, así como toda la irracionalidad capitalista (que implica la destrucción del hábitat humano, el desprecio, las crisis económicas, etc.). Finalmente, y lo peor, es que Veyne plantea la existencia de una “naturaleza humana ahistórica”. De esta manera, resulta increíble –siguiendo a Martínez Lacy– que Veyne sostenga que quienes detentan el poder, es decir, “la clase rica”, tienda siempre a ser

la dirigente, sin plantear “la consecuencia de relaciones sociales históricamente dadas” (189).

¿Quién puede hoy sostener que las relaciones sociales del hombre no son hechos históricos? Martínez Lacy opta por una explicación histórica de las civilizaciones antiguas, a diferencia de la dispersión y de la relatividad absoluta que algunos jóvenes postmodernistas sostienen hoy, como se ve claramente al final de este artículo, de manera tajante: “Queda a ustedes decidir cuál prefieren” (189).

Dar una visión completa de todo lo que este libro contiene es difícil, su lectura implica una reflexión sobre cada tema, el historiador los conoce todos a profundidad y su crítica, muchas veces rotunda, en general es irrefutable porque está sostenida en una gran cantidad de fuentes antiguas y contemporáneas. Como lo expresa el historiador argentino Álvaro Moreno Leoni en su introducción crítica, Martínez Lacy tiene una formación “marxista crítica de la historia” (7), es decir, piensa que “la historia es ella misma un hecho histórico” (8); es por ello que este libro no es un “reservorio de aduanas” de paradigmas morales o ahistóricos (2). En nuestra opinión, el autor es deudor de una perspectiva hermenéutica (interpretación de textos originales, dando cuenta de los mismos y ubicándolos en su contexto respectivo). No hay, pues, en este libro interpretaciones “idealistas” o “clasicistas”: cada fenómeno tiene un significado y una importancia distinta en cada momento, de manera que, como sujeto del presente, el autor interpreta el pasado desde su propio momento histórico y experiencia política personal. Se trata de la culminación de un pensamiento riguroso sobre el mundo helenístico, donde cada artículo puede leerse de manera independiente para comprender diversos momentos del mundo grecorromano y conocer muchas interpretaciones actuales sobre el pasado.

SILVIA AQUINO

Primeros pasos de Communes

Mary Luz Estupiñán Serrano (ed.) (2016). *El ABC del neoliberalismo*. Viña del Mar, Communes (Intervenciones, 1).

Andrés Ajens, Alejandro Fielbaum y Lorena Zuchel (eds.) (2016). *Contrabandos. Escrituras y políticas en la frontera entre Bolivia y Chile*. Viña del Mar, Communes (Intervenciones, 2).

raúl rodríguez freire (ed.) (2016). *La querrela de la educación pública. El debate Domeyko-Varas. 1842-1843 (documentos)*. Viña del Mar, Communes (Archivos, 1).

En 2016 comenzó en Chile una extraordinaria aventura editorial: Communes. Le llamo “aventura editorial” porque en México hemos tenido noticia de ellos sobre todo a través de sus libros, que recogen la digna tradición de otras editoriales autogestionadas como Pez en el Árbol (México), Tinta Limón (Argentina) y Traficantes de Sueños (España), y que evocan trabajos más antiguos, como los de José Carlos Mariátegui y su Editorial Minerva o Ricardo Mestre y su Editorial Reconstruir... Pero probablemente la expresión “aventura editorial” sea poco precisa para referir a un proyecto que, además de publicar libros, está experimentando con un programa de radio, textos periodísticos, clases abiertas de derecho en espacios populares y conversatorios en tres ciudades del centro del país: Viña del Mar, Valparaíso y Santiago; un proyecto que se entiende, ante todo, como un espacio de convivencia, abiertamente político, donde se desordenan las relaciones institucionalizadas entre conocimientos y sujetos, propias del régimen del saber neoliberal.

En la solapa de cada uno de sus libros, Communes hace aparecer el siguiente texto, auténtico manifiesto que explica el horizonte intelectual y político al que aspira el proyecto:

Esto no es una editorial, es un proyecto político que se propone multiplicar espacios entre el pensamiento crítico y la transformación social. En base a la cooperación de inteligencias y habilidades, buscamos activar la potencia de los libros para intervenir en la discusión pública e interrumpir la monotonía de los diagnósticos del presente. Perseguimos subvertir las lógicas del mercado y el cálculo de utilidades, pues no somos ni queremos ser empresarios. Más bien convergemos en una economía colectiva y autogestionada, en un trabajo mancomunado del que cualquiera puede tomar parte. Nos interesa retomar la herencia de las cooperativas obreras y campesinas, de las comunidades indígenas y utópicas. Frente a la mercantilización de la vida, aspiramos a socializar conocimientos, compartir sueños y trazar horizontes utópicos.

Communes hoy se presenta como un colectivo. Para la publicación de sus libros, sus integrantes han resucitado la antigua práctica decimonónica de la suscripción, que les permite publicar cuatro libros al año a costos bajos para que puedan circular en Internet de manera gratuita, además de alimentar la discusión de centros comunitarios y universitarios y entrar al sistema de librerías chilenas, que es mucho más pequeño que el de México y por ello facilita la relación personal entre libreros, autores y público.¹

Los cuatro libros hasta hoy aparecidos son, todos ellos, colectivos. Están bellamente diseñados y se ordenan en tres colecciones: Intervenciones, que propone lecturas potentes del presente a partir de discusiones colectivas que articulan textos escritos expresamente para el

¹ Para ello es fundamental el correcto funcionamiento de la página de Internet <<http://www.communes.cl/>>, cuyo diseño quedó a medias y por ello impide que gente como nosotros, que no vivimos en el centro de Chile, podamos acceder a las discusiones generadas por el grupo. También sería importante que los eventos públicos fueran videograbados para experimentar con modos abiertos de discusión (siguiendo un modelo similar al que, por ejemplo, ha desarrollado Marina Garcés en su *Espai en Blanc*) y, sobre todo, que su exitoso programa de radio pudiera escucharse a través de Internet.

volumen y traducciones de fragmentos de obras poco conocidas, con especial atención en las discusiones desarrolladas en portugués, inglés e italiano; Archivos, que recupera polémicas cuya lectura puede ayudar a comprender de manera más creativa debates del presente chileno; y Apropiações, que hace reelaboraciones de problemáticas comunes en el mundo académico y científico de otras regiones.² La lectura problematizadora del presente articula el planteamiento de las tres colecciones y permite la construcción de investigaciones y discusiones que no están limitadas por la adscripción disciplinar, el prestigio, la edad o la institución donde trabajan sus autores. Por ahora, dichas discusiones toman la forma de libros colectivos con uno o más editores que imaginan encuentros entre autores e ideas. Probablemente en el futuro el colectivo intentará gestos más radicales, como lo son la escritura colectiva, en voz alta, documental y testimonial, todas ellas de amplia tradición en el pensamiento americano.

Así, por ejemplo, *El ABC del neoliberalismo*, editado por Mary Luz Estupiñán, abre la colección Intervenciones y está pensado como un diccionario que permite entender al neoliberalismo como fenómeno de lenguaje que produce sujetos y modos de existencia. Hay en el libro una afinidad con textos como el *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Etienne de La Boétie, pues el objeto de cada entrada es mostrar cómo las nuevas formas de explotación y dominación hoy funcionan porque producen en sus víctimas el deseo de servir. El libro recoge lo mismo un extraordinario texto de la filósofa brasileña Marilena Chauí, que explica el nacimiento de la cultura de los especialistas en el capitalismo moderno y sus consecuencias en el plano de la subjetividad, la democracia y el saber, que una arqueología de la idea de “Capital humano”, elaborada por el crítico literario Raúl Rodríguez Freire, continuación de una serie de textos donde este autor ha propuesto una lectura de las nuevas formas

² Autores como Jacques Rancière, Slavoj Žižek, Étienne Balibar, Doreen Massey y Mauricio Lazzarato han regalado sus textos para que fueran traducidos en la colección. No menciono este dato en el cuerpo de la reseña, sino apenas en una nota al pie porque me parece que la enorme fama de estos y otros autores puede oscurecer la importancia de los otros textos y las otras dinámicas colectivas de investigación, que hacen que estos libros sean algo más que antologías de traducciones de textos prestigiosos.

de construcción de saber en las universidades precarizadas contemporáneas, reivindicando de esa manera un humanismo crítico que va más allá de los regímenes de puntos y los programas de estímulos propios de la cultura de la “calidad”.

Contrabandos. Escrituras y políticas en la frontera entre Bolivia y Chile, también es parte de Intervenciones. Editado por Andrés Ajens, Alejandro Fielbaum y Lorena Zuchel, recoge un conjunto de miradas que cuestionan la identidad estable del país chileno a partir de la recuperación histórica de la migración, simbolizada sobre todo en la conflictiva relación que Chile mantiene con Bolivia, y la dificultad de los chilenos para asumir la presencia de tradiciones culturales y sociales negras e indígenas en el país. El libro combina reflexiones filosóficas sobre la ciudadanía cosmopolita, textos jurídicos sobre la historia de los derechos de los migrantes, análisis discursivos que explican la construcción del racismo y ensayos literarios de honda fuerza... En realidad, buena parte de los textos en el libro intentan ser *al mismo tiempo* esto que estoy diciendo y otra cosa: intentan no sólo ser ensayos filosóficos, jurídicos o literarios. Por ello, en su conjunto el libro articula una *lógica identitaria de frontera*, abierta a la diferencia y los cambios, que se propone como antídoto frente al racismo y la intolerancia. Al mismo tiempo, el libro entero es una carta de amor a Emma Villazón, joven poeta migrante de la frontera entre Bolivia y Chile que murió súbitamente cuando el libro se estaba preparando. Su poesía abre el libro. El bellissimo texto de Andrés Ajens que cierra el libro no sólo pone en cuestión la separación entre filosofía y literatura, entre texto propio y texto ajeno, y entre reseña y ensayo, sino que muestra cómo la lógica de frontera que articula el libro es, ante todo, una lógica del amor, de la traducción y en la traducción, y del poema entendido como práctica ética en el encuentro con el otro.

La querrela de la educación pública. El debate Domeyko-Varas. 1842-1843 (Documentos), preparado por Raúl Rodríguez Freire, abre la colección Archivos. El libro constituye el primer experimento de un intento que estimo de especial importancia, pues en él la filología devela su dimensión más radical: se trata de mostrar que es posible traer al presente un debate presuntamente sin actualidad (en este caso, la pregunta de si se debe enseñar latín en las escuelas públicas del país), para mos-

trar cómo en dicho debate aparece un problema fundamental de nuestro presente: el sentido de las humanidades, la relación de las humanidades con el lucro y el vínculo entre educación humanística y ciudadanía radical, que explican por qué el gran científico polaco Ignacio Domeyko intentó con tanto denuedo que el latín fuera una lengua de la que cualquiera pudiera apropiarse.

RAFAEL MONDRAGÓN

Noticias



Tres semanas de traducción en la Facultad de Filosofía y Letras

Del 23 de enero al 10 febrero de 2017, la Facultad de Filosofía y Letras vivió una discreta pero muy relevante serie de eventos centrados en la traducción. Primero, el Programa de Maestría y Doctorado en Letras de la UNAM, ofreció el seminario: “Translating Feminism: Exploring Theoretical and Practical Issues”, impartido por la Dra. Luise von Flotow, de la Universidad de Ottawa, al que asistió buen número de estudiantes. Le siguieron otras, dentro de la Cátedra Margaret Atwood-Gabrielle Roy, del Colegio de Letras Modernas de la FFyL: la presentación del libro *Translating Women: Different Voices and New Horizons*, compilado por von Flotow y Farzaneh Farahzad, publicado por Routledge en 2017; la presentación del sitio *Meridiano 105°: una e-antología de poesía de mujeres en lenguas indígenas de México y Canadá* y un conversatorio sobre *Translation Studies*, feminismo y género.

¿Por qué hablar de traducción? ¿Por qué relacionarla con mujeres, feminismo, género, lo transnacional, lo interseccional? Porque es necesario. Porque, como quedó claro en el conjunto de actividades, la traducción es una actividad indispensable para la comunicación humana, para la construcción de mundos, la creación de lazos intersubjetivos, esparcir ideas, reforzar o socavar ideologías, ofrecer resistencia, para transgredir. Los tiempos políticos, en los cuales la era Trump es sólo la cereza del pastel, nos obligan a reflexionar sobre muchas cosas: una de ellas es la importancia de la traducción y su cruce con las necesidades sociales, políticas, económicas y culturales, donde la belleza y la articulación de palabras son actos eminentemente políticos.

El seminario, donde se recogieron propuestas de diversos feminismos, teorías de género y *queer*, como manera de observar la relevancia de la traducción en la recuperación de las voces de las mujeres, fue un excelente preámbulo para el punto en el que quiero centrar esta nota: *Meridiano 105°*. Resultado del proyecto PIFFyL, encabezado por la maestra Claudia Lucotti, quien trabajó con un equipo formado por colegas de la academia y la traducción, estudiantes y poetas. *Meridiano 105°* busca presentar y poner en contacto las voces de mujeres poetas que escriben en lenguas indígenas en México y en Canadá, de manera que, por ejemplo, un poema escrito en lengua cree pueda leerse en zapoteco y maya, y uno en purépecha, se lea en innu y cree.

Quienes traducimos y reflexionamos sobre la traducción, sabemos que esto no es poca cosa. Poner en contacto voces indígenas de dos países y muchas lenguas es una cosa, pero, que se trate de mujeres poetas y se busque el contacto entre lenguas indígenas, sin que las lenguas europeas ocupen el lugar central, es otra. No se trata solamente de hallar textos y pedir que se traduzcan: se trata de poner a dialogar voces y mundos que, en este caso, pueden necesitar varias herramientas adicionales para hacerlo. Por consiguiente, las lenguas europeas tuvieron que aparecer, pero como herramientas facilitadoras que fungieron como puente para unir las diferentes lenguas indígenas. Asimismo, hubo que buscar formatos para presentar los textos. El formato libro, por más lúdico y flexible que intentara volverse, resultó insuficiente y fue necesario acudir a los medios electrónicos para asegurar, no sólo una difusión más fácil, sino una relación entre las lenguas que trastocara jerarquías eurocéntricas. El resultado de esta titánica labor traductológica y de traducción se puede ver en <http://105grados.filos.unam.mx/es/>, sitio que muestra con claridad la relevancia de seguir hablando de traducción y literatura de mujeres indígenas.

JULIA CONSTANTINO

Las *Obras completas* de Pedro Henríquez Ureña

Desde 2015, cuando el Ministerio de Cultura de la República Dominicana publicó los últimos siete tomos de los catorce que comprenden la más reciente iniciativa de recopilación de las *Obras completas* de Pedro Henríquez Ureña, los estudiosos del legado del maestro dominicano cuentan con una herramienta de trabajo cuidada con esmerado rigor por Miguel D. Mena.

La labor de Mena ha sido verdaderamente hercúlea. Invirtió largos años de trabajo de sabueso literario escarbando en bibliotecas de todo el continente, contactando a los discípulos del maestro, trabajando mano a mano con doña Sonia Henríquez en el inventario de todo lo que su padre había dejado a su muerte y revisando con lupa las tres cajas de documentos del Archivo Pedro Henríquez Ureña en El Colegio de México.

El camino abierto por Juan Jacobo de Lara en 1976, con el primer intento de recoger toda la obra de Henríquez Ureña, apenas marcó un empeño que la iniciativa de 2003 por parte de la Secretaría de Estado de Cultura no pudo mejorar. La de Mena es ciertamente la más exhaustiva tarea de recopilación. A esto hay que agregar su encomiable labor en cuanto al establecimiento de los textos. En efecto, Mena no sólo reunió todo lo conocido del maestro, sino que cotejó línea por línea las diferentes versiones de los textos que Henríquez Ureña había dado a la imprenta. Las variantes que el gran humanista introdujo en sus escritos fueron recurrentes; Mena las identifica todas, incluso las que Henríquez Ureña realizó de su puño y letra en los manuscritos que se conservan en El Colegio de México. Se trata de un recurso invaluable tanto para el especialista como para el lector curioso por conocer la manera en que funcionaba el taller del filólogo.

Entre los aspectos más notables de estas *Obras completas* hay que subrayar la inclusión de *En la orilla: gustos y colores*, uno de los numerosos hallazgos de Mena al examinar el archivo personal de Pedro Henríquez Ureña. De esta curiosa colección de textos del dominicano, en su mayoría en clave aforística, se tenía noticias por las menciones en su epistolario y la publicación de algunos fragmentos en la compilación de Lara. Mena rastrea estos detalles al tiempo que señala las partes del libro que nunca llegaron a imprenta.

Otros aportes importantes por su rareza y valor bibliográfico son el hallazgo de una conferencia sobre Gilbert Keith Chesterton de 1936, la recopilación de todas las colaboraciones de Henríquez Ureña en la revista *Sur*, así como múltiples declaraciones y textos de saludo, homenaje y agradecimiento hallados en el archivo personal del maestro.

A pesar de la importancia de la aparición de las *Obras completas* de Pedro Henríquez Ureña, este acontecimiento no ha sido saludado por ninguno de los especialistas dominicanos; es más, los comentaristas actuales de la obra del gran humanista en su país de origen ni siquiera citan a partir de este archivo, sino que recurren a lo recogido por Juan Jacobo de Lara en los años setenta. En un momento en que los estudios en torno al sabio dominicano, tan caro a la historia intelectual del México moderno, demuestran un renovado interés en su legado, justo es celebrar el resultado de un esfuerzo como el de Miguel D. Mena.

El legado de Pedro Henríquez Ureña está aún lejos de poder considerarse identificado a cabalidad. Hay todavía considerables lagunas, sobre todo en lo tocante a su epistolario de los años argentinos, que sólo podrán cubrirse cuando ciertos potentados del mundo intelectual dominicano empiecen a mostrar magnanimidad compartiendo los tesoros que esconden en sus bibliotecas.

NÉSTOR E. RODRÍGUEZ

Imágenes para ver-te. Una exhibición del racismo en México. Exhibir el racismo en México.

Notas acerca de una exposición

El racismo ha sido y es uno de los más graves problemas que ha sufrido la humanidad en los últimos dos siglos. La división de los seres humanos en razas, unas consideradas mejores que otras, generó una manera de mirar, de explicar las diferencias físicas y culturales que existen entre los distintos pueblos del planeta; fue la base científica sobre la cual los europeos construyeron sus imperios, dominando los demás continentes, estableciendo diferentes formas de control basadas igualmente en teorías que proponían la necesaria civilización de los pueblos considerados salvajes.

En varios países de Latinoamérica, Asia y África tuvieron lugar procesos de colonización internos, esto es, impulsados por las élites locales que se pensaban europeos, de raza blanca. Fue el caso de México, donde los criollos veían a la población indígena como un obstáculo al progreso de la nueva nación tras la Independencia, al mismo tiempo sepultaban en el olvido a la población de origen africano y asiático, todo ello a pesar de la proclamación de la absoluta igualdad de todos los habitantes del país y de la abolición de la esclavitud. Fue justamente en el siglo XIX cuando, bajo el concepto de raza, se generó una serie de clichés sobre los pueblos indígenas, convirtiendo su físico y modo de vida en rasgos de inferioridad, lo cual prevalece hasta nuestros días, permeando todas las representaciones que de ellos se hace, desde los libros de texto hasta la publicidad, pasando por el arte y la ciencia.

Poco afectó la Revolución estas imágenes, casi nada modificó tales juicios, pues el supuesto mestizaje terminó por ser un manto que ocultó

el racismo existente en las políticas públicas, en la educación y en el paternalismo que se implantó bajo el lema de la “redención del indio” (los textos de Manuel Gamio y José Vasconcelos dan cuenta de tal discurso). El resultado es que vivimos todavía en una sociedad impregnada de racismo hacia los indígenas, entre un discurso que los compadece y acciones que los nulifican como personas, como sujetos sociales organizados de una manera distinta, con formas de vida y creencias que difieren de las llamadas mestizas.

¿Cómo abordar este problema en una exposición en un museo? Nada sencillo, hay muchos escollos. Hay una relativización extrema, al afirmar que el racismo es propio del ser humano, que existe desde siempre, que en México hay racismo contra los blancos, etc.; una banalización, al querer contrarrestarlo con un discurso cientificista que sostiene que no hay racismo ya que no existen las razas humanas, y tapiza muros enteros con rostros que dan cuenta de la diversidad humana, propia de la sociedad post-racial que tal posición anuncia, una estética cercana a la de Benetton; el discurso trágico de los grandes genocidios, que centra el racismo en tales hechos, dejando de lado lo actual, lo que cotidianamente acontece en el mundo contemporáneo; y otras tantas posiciones más, que dificultan lograr cierta claridad.

La exposición *Imágenes para ver-te. Una exhibición del racismo en México*, presentada en el Museo de la Ciudad de México del 16 de mayo al 19 de octubre de 2016, de la cual fui curador, tuvo como propósito central exhibir el racismo existente en la sociedad mexicana, en la ciencia y la cultura de nuestro país, en el imaginario nacional. Con base en los clichés generados a lo largo del tiempo sobre los indígenas —que cristalizaron en los estudios científicos del siglo XIX—, fueron considerados como imágenes, se organizaron núcleos temáticos que permitieron establecer un discurso visual en el espacio, donde las imágenes de la ciencia entran en relación con las del arte, con documentos de distintas épocas y con una serie de obras contemporáneas creadas *exprofeso* con el propósito de articular el discurso, funcionando en el espacio a manera de atractores. Textos de sala breves pero contundentes y cédulas sencillas.

El recorrido iniciaba con una breve sensibilización y un primer punto sobre el racismo en Estados Unidos, identificado de manera general

como paradigmático, para luego pasar a una sala introductoria donde se trata la esclavitud en México, la clasificación de las razas y la arbitrariedad que siempre encierra cualquiera de ellas. Después, se entraba al núcleo temático “El rostro”, la primera y más distintiva impresión que de cualquier persona se puede tener, con todas las teorías que se desarrollaron alrededor de éste, incluida la mirada estética; seguía “El color”, lleno de tantas connotaciones y central en el racismo. La sala de “Identidad y mestizaje” se imbricaba con la de “El cuerpo”, ya que confluyen en la idea del enaltecimiento del indígena antiguo: glorioso, y el contemporáneo: degenerado, destinado a desaparecer, a fundirse en la nación mestiza.

Por último, tres núcleos funcionaban a manera de línea en el tiempo (“El orden colonial”, “El orden decimonónico” y “El orden contemporáneo”) con el fin de apreciar cómo entran en acción los núcleos temáticos con las relaciones que se han establecido entre la élite, que siempre dice representar a la nación, y los pueblos indígenas y sus descendientes urbanos, no considerados como tales, porque ya no hablan la lengua propia, nombrados con muy diversos epítetos, pero siempre asociados a lo indio, parecidos a..., como..., con cara de... Las categorías que operaron en cada época son distintas, como lo son también los espacios (el siglo XIX es eminentemente rural y en él ocurre el gran despojo y una severa disminución de la población indígena), las clasificaciones que resultan varían, al igual que los nombres empleados para designar a los distintos grupos humanos y la aceptación abierta de la discriminación hacia negros e indígenas. Queda claro que el racismo no es un asunto del pasado.

Finalmente, a manera de epílogo, una instalación sirve para vernos y pensarnos, para mirar al otro de una manera distinta, una invitación a continuar la reflexión sobre el racismo que vivimos, a imaginar formas de atajarlo; como colofón, remata con una frase de Wittgenstein: “Todo lo que vemos podría ser de otra manera”.

Los comentarios en el cuaderno dispuesto al final del recorrido son un aliciente para proseguir con este trabajo. Llevaremos la exposición a Oaxaca, al Centro de las Artes de San Agustín (CASA), en noviembre de 2017. Quien no haya podido ir al Museo de la Ciudad de México

y se le dificulte visitar Oaxaca, puede darse una buena idea de ella en el sitio: www.exhibirelracismo.mx. Dejen sus comentarios; siempre se agradecen.

CÉSAR CARRILLO TRUEBA

SÍNTESIS CURRICULARES

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 IN402317 “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* (co-ed.).

RODRIGO KARMY

Doctor en Filosofía, profesor e investigador del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile. Sus libros son: *Escritos Bárbaros* (2014), *Ensayos sobre Razón Imperial y mundo árabe contemporáneo* (2016) y *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Además, ha editado: *Biopolíticas, gobierno y salud pública. Miradas para un diagnóstico diferencial* (2014) y *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben* (2011).

FRANCESCA GARGALLO CELENTANI

Novelista, poeta y ensayista que ha publicado 24 libros, entre ellos: *Al paso de los días* (novela), *La decisión del capitán* (novela), *Verano con*

lluvia (cuentos), *Feminismos desde Abya Yala* (filosofía), *Ideas feministas latinoamericanas* (historia de las Ideas), *Garífuna*, *Garinagu*, *Caribe* (historia) y *A la lluvia se prepara la tarde* (poesía). Licenciada en Filosofía y maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos, es miembro fundador de la Sociedad Cultural Nuestra América y de *Revista de Políticas de la Filosofía*. *Pensares* y *Quehaceres*. De 2001 a 2014 fue profesora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Desde 2014 ha vuelto enteramente a la actividad artística y de investigación autónoma. Actualmente coordina la colección “Feminismos Nuestroamericanos” en la editorial bogotana Desde Abajo.

YASNAYA AGUILAR

Forma parte del Colegio Mixe (COLMIX). Estudió Lengua y Literaturas Hispánicas y cursó la maestría en Lingüística en la UNAM. Ha colaborado en diversos proyectos sobre divulgación de la diversidad lingüística, desarrollo de contenidos gramaticales para materiales educativos en lenguas indígenas y proyectos de documentación y atención a lenguas en riesgo de desaparición. Se ha involucrado en el desarrollo de material escrito en mixe y en la creación de lectores mixehablantes. Ha traducido textos literarios y especializados del inglés al castellano y del castellano al mixe, y mantiene una columna mensual en la edición digital de la revista *Este País*.

LAURA POMERANTZ

Es doctora y maestra en Historia del Arte, con honor, por la UNAM; licenciada en Historia del Arte (con honor) y en Literatura Hispanoamericana por la Universidad Hebrea de Jerusalén (Israel, 1985). Se especializa en Genocidio y Arte Contemporáneo, Arte Judío y del Holocausto. Incurrió en la curaduría independiente desde 2012, ha realizado exposiciones en Los Ángeles, México y Buenos Aires, es docente académica desde 1998, y ha participado en congresos y ha impartido conferencias en universidades de Estados Unidos, Canadá, México, Buenos Aires y Jerusalén.

SHEKOUFEH MOHAMMADI

Doctora en Lingüística Aplicada por la Universidad de Alicante. Su carrera profesional ha consistido en investigación, docencia y 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; la cultura y el arte persas son el centro de sus estudios. Sus líneas de investigación incluyen la hermenéutica literaria, la hermenéutica del símbolo y la hermenéutica cultural.

ALEXIS DANIEL ROSIM MILLÁN

Maestro en Teoría social, Filosofía de la Psicología y del Psicoanálisis por la Universidad Estadual de Campinas, doctorando en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente, investiga algunos aspectos de la Filosofía de la liberación, Teología de la Misión Integral, el pensamiento teológico de Dieter Bonhoeffer y de Simone Weil. Por otro lado, estudia movimientos religiosos de resistencia civil como el movimiento puritano escocés, anabaptista y pietista alemanes, el movimiento moravo, la “Teología a caballo” de John Wesley y su visión de organización celular, el Movimiento Negro Norte-americano, las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina, etc. Participa en dos colectivos evangélicos de reformulación de la justicia social —pacifistas, anti-neofascistas y anti-sistémicos— “Corazón Valiente” y “Búsqueda sin cesar”.

SERGIO MÉNDEZ MOISSEN

Candidato a Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Ha impartido clases en el Centro de Estudios Sociológicos de la UNAM y en el departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la UACM. Realizó estancias de investigación en la EHESS en París, Francia y en el Centro Marinello en La Habana, Cuba. Ha publicado libros sobre el #YoSoy132, sobre magonismo y luchas obreras. Su preocupación es recuperar las fuentes y tradiciones del pensamiento anticapitalista.

VERÓNICA VOLKOW

Maestra y doctora en Literatura comparada y maestra en Historia del Arte. Ha sido becaria de Conaculta y actualmente es miembro del SNI. Es investigadora en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. En 2004 recibió el Premio Pellicer por obra publicada y en 2005 el premio José Revueltas de Ensayo literario por *El retrato de Jorge Cuesta*. Entre sus libros pueden mencionarse: *Los gladiadores demoníacos* (2009); *Camino de vida: ensayos de poesía mexicana del siglo XX* (2010); *Miradas a la plástica mexicana del siglo XX* (2010); *De la demonización al análogo* (2014); *La mordedura de la risa: un estudio sobre la obra gráfica de Francisco Toledo* (2015) y *Dos cielos dos soles, imágenes de la totalidad del cosmos a finales del XVII novohispano* (2014).

PEDRO FAVARON

Es comunero de Santa Clara de Yarinacocha, en la Amazonía peruana, en donde se hace cargo, junto a su esposa Astrith Gonzales, de la clínica de medicina tradicional Nishi Nete y su jardín etnobotánico. Cursó el Doctorado en Estudios Hispánicos de la Universidad de Montreal, comunicador social, periodista, investigador, ensayista y poeta. Ha colaborado en la construcción de talleres para que la comunidad de Santa Clara y las comunidades vecinas reaprendan los conocimientos y saberes necesarios para el óptimo desarrollo de artes que han sido practicados ancestralmente por este pueblo indígena (tejido, diseño, tallado, pintura, canto, cerámica, etcétera).

RAFAEL MONDRAGÓN

Doctor en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México, en cuya Facultad de Filosofía y Letras es profesor. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel I). 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. Coordina el seminario “Una mesa para compartir objetos” que reúne a defensores de derechos humanos, investigadores y creadores dedicados a la sistematización de experien-

cias de acción cultural que enfrentan la violencia en nuestro país. Es autor del libro *Filosofía y narración. Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)*, y editor de *Interpretatio. Revista de Hermenéutica*.

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

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.

NOTAS: se caracterizan por ser breves y enfocarse en un asunto específico. Su extensión es de 7 a 12 cuartillas.

ARTÍCULOS: son reflexiones más amplias, sistemáticas y exhaustivas. Su extensión es de 15 a 25 cuartillas.

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

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 5 y 8 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 3 a 5 cuartillas.

NOTICIAS: son crónicas breves sobre eventos académicos relevantes para el estudio de las humanidades (congresos, coloquios, conferencias, cursos, talleres, etcétera). Su extensión debe limitarse a 2 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

1. 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.

2. 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.
3. Todo el material gráfico de las contribuciones deberá enviarse junto con el texto (documentos originales, gráficas, imágenes, figuras, láminas, etcétera). 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 otorgar la fuente y el crédito correspondientes.
4. 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).
5. Todas las citas textuales menores a 5 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.
6. La bibliografía deberá estar organizada por orden alfabético según el apellido paterno del autor. En caso de más de una entrada del mismo autor, éstas 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, etcétera). La bibliografía se incluirá al final del texto de acuerdo con los siguientes criterios:

- Libro

APELLIDO o APELLIDOS, Nombre (año de edición). *Título del libro*. 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 a voir*. París, CNRS 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*. Ciudad, 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 (eds.), *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 (eds.), *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.

- Artículo 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.

- Artículo 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* 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 interno de la Universidad Nacional Autónoma de México y otro por uno externo. 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 por el dictaminador.*
- *No publicable*: el texto será reenviado a su autor con la respuesta negativa. Esta decisión será irrevocable.

* 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 por los dictaminadores. Recibida la versión corregida del texto, no se aceptará ninguna otra modificación.

Cesión de derechos

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

El autor se comprometerá a firmar 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 OJS de la revista en el siguiente URL <<https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/user/registrear>>. Una copia puede ser enviada a la dirección electrónica de la revista: <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

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.

NOTES: Papers that are mostly brief and focused on a specific topic. Their average length is from 7 to 12 pages.

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

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

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, and will have a maximum length of 15 pages. Additionally they must include a preliminary philological note with a length from 5 to 8 pages. Critical editions will be specially appreciated.

REVIEWS: It refers to a critical overview of a certain work which stresses out the relevance of the research on the concerning subject. The reviewed works must have been recently published. The length of each review is 3 to 5 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 2 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

1. Submissions must be sent as **doc.** or **docx.** formats. The page layout must be letter size with margins of 3 centimeters, double-

spaced, typeface Times New Roman, 12 points font for the body text and 10 points font for footnotes.

2. Each contribution must be submitted along with an abstract in Spanish/English and its corresponding translation not exceeding 150 words, besides 5 keywords in both languages.
3. 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 subheading for every image with the corresponding credits.
4. Cited references in the text must be made in parenthesis providing author's surname (or author's surnames) followed by year of publication, colon and the corresponding pages, as in (León-Portilla 1996: 87).
5. All 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.
6. 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). The bibliographic list must be presented at the end according with the following guidelines:

- Books

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 a voir*. Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- Book chapters

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 poético-hermenéuticas", en Gabriela Hernández García y Jaime Ruiz Noé (eds.), *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 (eds.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*. Cambridge, Cambridge University Press: 147-189.

- Journal articles

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, no. 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.

- Articles in periodical publications

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 articles

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 he can decide if he will take over the recommendation notes.
- *Declined submission*: the text will be sent back to the author with a rejection letter. This decision will be irrevocable.

Upon receiving the notifying letter, the author will have a maximum of 15 days for submitting the final version of the paper. This version has to include the necessary changes indicated by the reviewers.

Once the final version is received, no other changes will be accepted.

Copyright notice

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

The author is committed to 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, 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>.

Interpretatio. Revista de Hermenéutica,
vol. 2, núm. 2,

editada por el Instituto de Investigaciones Filológicas,
siendo jefa del Departamento de Publicaciones
GUADALUPE MARTÍNEZ GIL,

se terminó de imprimir en los talleres de
Solar Servicios Editoriales, ubicados en Calle 2, núm. 21,
Col. San Pedro de los Pinos, Del. Benito Juárez, C. P. 03800,
Ciudad de México, el 30 de septiembre de 2017.

La composición tipográfica fue realizada por IRMA MARTÍNEZ HIDALGO
en tipos Times de 11/14, 10/13 y 9/10.5 puntos
y Helvética de 9/10.5 puntos.

La edición estuvo al cuidado de
CONSUELO MÉNDEZ, JORGE SÁNCHEZ
y el editor responsable, con un tiraje
de 200 ejemplares impresos
en papel Cultural de 90 gramos.

Diseño de portada: ELSA R. BRONDO.

Tipo de impresión: digital.