

Viajar en la palabra

Studi offerti a Martha L. Canfield

a cura di Antonella Ciabatti, Emanuela Jossa,
Giovanna Minardi, Alessandro Rocco e Carmelo Spadola

Mondo ispanico

1

Il presente volume è stato pubblicato con il gentile contributo del Consolato del Perù a Firenze

Viajar en la palabra
Studi offerti a Martha L. Canfield

A cura di Antonella Ciabatti, Emanuela Jossa, Giovanna Minardi, Alessandro Rocco e Carmelo Spadola

Collana: Mondo ispanico
Direttori di collana: Emanuela Jossa e Carmelo Spadola

ISBN 978-88-99877-26-2

© 2018, Edizioni Arcoiris, Salerno
Prima edizione marzo 2018
www.edizioniarcoiris.it

Riservati tutti i diritti.

È vietata la riproduzione, anche parziale e con qualsiasi mezzo, se non attraverso l'autorizzazione scritta da parte dell'autore e/o dell'editore.

Viajar en la palabra
Studi offerti a Martha L. Canfield

A CURA DI

ANTONELLA CIABATTI, EMANUELA JOSSA, GIOVANNA
MINARDI, ALESSANDRO ROCCO E CARMELO SPADOLA

INDICE

Nota introduttiva	5
Viajar en la palabra. Studi offerti a Martha L. Canfield	7
I OUVERTURE:	9
Carta a Martha Canfield di <i>Mario Vargas Llosa</i>	11
II TESTIMONIANZE	13
Para Martha <i>Jorge Arbeleche</i>	15
La obediencia al dictado interior: inspiración poética en Martha Canfield <i>Raúl Cremades, Alejandra Maldonado Zimbrón</i>	17
Un viaje desde la memoria con Martha Canfield <i>Luz Mary Giraldo</i>	31
III POESIA	45
Del conjunto <i>Postales desde la infancia</i>	47
Del conjunto <i>Encuentros por el camino</i> <i>Rosalba Campa</i>	
Resonancia <i>Cristina Pavia</i>	53
Restauración en Vía Senese 5 <i>Margara Russotto</i>	55

Le migrazioni poetiche di Martha Canfield <i>Silvana Serafin</i>	61
IV TRADUZIONE	75
<i>A nuestro perro, en su muerte / Al nostro cane, per la sua morte</i> di Antonio Colinas <i>Antonella Cancellier</i>	77
Bawdlerizing Hamlet and Othello: Shakespeare's translations in 19th century Italy <i>Fernando Cioni</i>	81
Mal comune (mezzo gaudio?) <i>Stefano Strazabosco</i>	103
V SAGGISTICA	121
Ut pictura poiesis. Destellos del paisaje romántico en <i>Casa de Otro</i> de Marcelo Cohen <i>María Amalia Barchiesi</i>	123
Las palabras como eslabones <i>Carlos Germán Belli</i>	141
Los avatares del español en los Estados Unidos de Trump <i>Silvia Betti</i>	145
Para Martha Canfield <i>José Pascual Buxó</i>	159
El López Velarde de Martha Canfield <i>Marco Antonio Campos</i>	175
Straniamento e fisiognomica del malón in César Aira, Un episodio en la vida del pintor viajero <i>Camilla Cattarulla</i>	179

Um testemunho de inéditas modalidades de inculturação <i>ante litteram</i> . As Cartas do Padre Matteo Ricci <i>Piero Ceccucci</i>	189
Francisco de Quevedo y los poetas <i>Juan Gustavo Cobo Borda</i>	209
<i>Lituma en los Andes</i> : incontro fra la narrativa e il teatro di Mario Vargas Llosa <i>Sabrina Costanzo</i>	213
El mito de origen como paradigma de integración mesoamericana en la narrativa maya colonial <i>Michela Craveri</i>	227
<i>La torre de cristal</i> di Reinaldo Arenas ovvero la dimensione incerta della realtà <i>Domenico Antonio Cusato</i>	257
Tra città e testo. La rappresentazione di Buenos Aires in <i>La ciudad junto al río inmóvil</i> di Eduardo Mallea <i>Giorgia Delvecchio</i>	267
Non c'è terra promessa: l'erranza ebraica e la messa in scacco di identità consolidate <i>Flavio Fiorani</i>	283
La batalla de <i>Rayuela</i> , 1963-1964 <i>Florinda F. Goldberg</i>	303
Dos viajes culturales de un personaje clásico: Dido en América <i>María Cecilia Graña</i>	323
Una geografía dell'abbandono: Juan Rulfo tra scrittura e fotografia <i>Emanuela Jossa</i>	345
	361

Narrazioni patagoniche. Le relazioni salesiane dall'epistolario alla saggistica <i>Ilaria Magnani</i>	
Estética y posmodernidad en la poesía española contemporánea <i>Eugenio Maqueda Cuenca</i>	375
<i>La Minotaura</i> de Leonora Carrington <i>Giovanna Minardi</i>	389
Rileggere <i>Week-end in Guatemala</i> di Miguel Ángel Asturias <i>Emilia Perassi</i>	397
Pocahontas, donna delle Americhe e d'Europa: alla ricerca delle Blue Spots <i>Annamaria Pinazzi</i>	405
El corazón de lo sagrado <i>Juana Rosa Pita</i>	431
Forme del mettere in forse in <i>L'oro delle tigri</i> di Jorge Luis Borges [Borges: mettere in forse] <i>Norbert von Prellwitz</i>	435
Terbicua' o la triplice ubiquità in <i>Cruzando el río en bicicleta/ Attraversando il fiume in bicicletta</i> di Ana Cecilia Prenz Kopušar <i>Susanna Regazzoni</i>	445
La scuola di Calibano <i>Alessandra Riccio</i>	457
El guion de autor como texto literario: <i>Amores perros</i> de Guillermo Arriaga <i>Alessandro Rocco</i>	467
Guillermo de Torre: de puentes y meridianos <i>Elena Romiti</i>	481

Il dialogo fecondo tra Martha e J. E. Eielson: « <i>Tienes el poder de hacerme hablar como nadie</i> » <i>Carlos Miguel Salazar</i>	499
La cuarta nación y el cadáver inquieto. Dinamismos de la enunciaci3n criolla en Ram3n L3pez Velarde <i>Luca Salvi</i>	515
Nuevos espacios del sujeto en la narrativa cubana del siglo XXI: <i>La viajera</i> de Karla Su3rez <i>Laura Scarabelli</i>	539
Il mito delle rovine in Jos3 Enrique Rod3. Tracce imagologiche e mitologiche ne <i>El camino de Paros</i> <i>Carmelo Spadola</i>	553
Mario Vargas Llosa, el cine y la violencia del poder <i>Stefano Tedeschi</i>	563
Biografia di Martha L. Canfield	577
Bibliografia ragionata di Martha L. Canfield	579

La cuarta nación y el cadáver inquieto. Dinamismos de la enunciación criolla en Ramón López Velarde

Luca Salvi
Università degli Studi di Verona

I

Cuando en 1928 publica los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, José Carlos Mariátegui ya había madurado una lectura compleja sobre la ambigüedad de los Estados-nación latinoamericanos. Si por un lado la Nación se hacía cargo de representar simbólicamente los ideales de emancipación de la dependencia colonial, encarnando por lo tanto la posibilidad de una salida de la condición periférica de subalternidad de la cultura americana, por el otro, y paradójicamente, era precisamente en el interior del organismo de la Nación y de los campos culturales que la formaban donde se hacía posible atestar la presencia, más profunda y efectiva, de lo que el fundador de «Amauta» definía, sin hesitaciones, como “colonialismo supérstite”¹.

Se trataba, para Mariátegui, de “relativiza[r] el triunfalismo del proyecto nacional”² que había llevado históricamente a la consolidación de aquella hegemonía criolla que, durante las diferentes etapas de la colonia, había ido afirmándose, cultural y políticamente, en detrimento de los sectores indígenas marginales del tejido nacional. Como apunta Mabel Moraña, la lectura que Mariátegui hace del concepto, del todo ideológico, de *nacionalidad* tiene como eje fundamental, en este sentido, una “expansión de la historicidad desde la que se piensa la cultura nacional”³. Lo cual significa, esencialmente, constatar esa deshomogeneidad socio-cultural que, en la segunda mitad del siglo XX, conduciría a las reflexiones de Cornejo Polar

¹ Cf. J.C. Mariátegui, *Colonialismo supérstite*, in Id., *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2007 [1928¹], pp. 199-204.

² M. Moraña, “Mariátegui en los nuevos debates. Emancipación, (in)dependencia y «colonialismo supérstite» en América Latina”, en Ead., *La escritura del límite*, Frankfurt am Main – Madrid, Iberoamericana – Vervuert, 2010, p. 94.

³ *Ibí*, p. 97.

sobre la heterogeneidad de las culturas modernas americanas⁴, para pensar finalmente las formas de una historicidad cultural *ampliada*, capaz, es decir, de poner en tela de juicio, a partir de una idea de coexistencia y no de sucesión, la pretensión de totalidad uniforme y apretada de la identidad nacional. Las identidades nacionales latinoamericanas, por lo menos en las formas en que se dan a conocer a partir de las independencias, simplemente no existen, ya que nunca se da un pueblo, sino una variedad simultánea de pueblos –presentes y pasados, reales o imaginarios, pero en todo caso plurales⁵–, cada uno de los cuales contribuye y participa históricamente en la realidad cultural compleja de la Nación.

La cuestión indígena encontraba así, en Mariátegui, una colocación inédita hasta el momento dentro de los engranajes identitarios puestos en marcha por la máquina de la emancipación latinoamericana. Pero se determinaba también a manera de eje conceptual esencial a partir del cual se hacía posible volver a leer la realidad histórica de un Continente que había terminado siendo criollo por definiciones y proclamas, pero que volvía, una y otra vez, a reconocer su carácter en la heterogeneidad discontinua de su ambiente cultural.

A partir de este particular punto de vista, la lectura que Mariátegui hace de las dinámicas de la identificación nacional sugiere el espacio de la elaboración de un pensamiento que ya no está centrado en los modos de la integración, sino en las prácticas posibles de una des-integración. Mo-

⁴ Cf. A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, Lima, 2003 [1994¹].

⁵ De acuerdo con Georges Didi-Huberman, “puede decirse que *el pueblo* así simplemente, “el pueblo” como unidad, identidad, totalidad o generalidad, simplemente no existe. Suponiendo que todavía viva en alguna parte una población íntegramente autóctona –como se ve, pero sin duda se trata de uno de los últimos ejemplos conocidos, en las imágenes documentales de *First Contact*, donde están grabados los primeros intercambios, en 1930, entre un grupo de aventureros y una población de Nueva Guinea aislada del resto del mundo desde los tiempos más remotos–, “el pueblo” no existe porque, aun en un caso de aislamiento semejante, supone un mínimo de complejidad, de impureza que representa la composición heterogénea de esos pueblos múltiples y diferentes que son los vivos y los muertos, sus cuerpos y sus espíritus, los que pertenecen al clan y los otros, los machos y las hembras, los humanos y sus dioses o bien sus animales... No hay *un pueblo*: siempre hay *pueblos* coexistentes, no solo de una población a otra, sino incluso en el interior –el interior social o mental– de una población por coherente que se la quisiera imaginar, lo que por otra parte nunca es el caso” (G. Didi-Huberman, *Volver sensible / Hacer sensible*, en A. Badiou et al., *¿Qué es un pueblo?*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2014 [2013¹], p. 70).

deladas a partir de un proyecto a la vez incluyente y exclusivo —el mismo que Ángel Rama, entre los primeros, identificara en la doble postura aglutinante y separadora que los centros letrados del poder colonial dirigían a los sectores marginales de las sociedades virreinales⁶—, las identidades nacionales modernas se colocan en el ámbito de una compleja genealogía que se desarrolla a partir de la concretización (socio-política) de un hiato (étnico-cultural), alrededor del cual se estratifican los diferentes modos y formas de la identidad.

Pero, si la Nación es la operación imaginaria de escritura (*latu sensu*, como práctica significante) que las clases hegemónicas criollas realizan a partir de esta postura simultáneamente excluyente e inclusiva que dirigen a los márgenes, el discurso identitario no puede emprenderse sino a partir de la identificación de una diferencia⁷, es decir, de la constatación de una posición de exterioridad con respecto al lugar de enunciación de donde se emprende el discurso de la identificación nacional.

II

Pero, ¿en qué consiste dicha exterioridad? Y ¿en qué maneras la consolidación cultural de su excentricidad respecto al campo de la enunciación nacional puede producir los dispositivos asimétricos de la identificación a los que se refería Mariátegui? Badiou, en las páginas de un ensayo reciente sobre la política contemporánea, reconoce, en el lugar de lo exterior, la sombra de un inexistente:

El Estado es una extraordinaria máquina para fabricar inexistentes. Por medio de la muerte (la historia de los Estados es fundamentalmente una historia de masacres), aunque no únicamente de ese modo. El Estado es capaz de fabricar inexistentes al imponer una figura de la normalidad identitaria, «nacional» u otra. [...] Su enunciado apunta a la relación entre el ser y la existencia, es un enunciado ontológico y no una simple necesidad reaccionaria⁸.

⁶ Cfr. Á. Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998 [1984].

⁷ Sobre los modos de creación de “diferencias” en contextos nacionales poscoloniales se remite al libro de M. Rufer (coord.), *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, México, Editorial Itaca, 2012.

⁸ A. Badiou, *El despertar de la historia*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2012 [2011¹], pp. 77-78.

Lo inexistente es, para así decirlo, el fruto de un proceso, ideológico cuanto discursivo, que reelabora la coexistencia efectiva de las heterogeneidades que atestan el campo cultural de la Nación, hasta producir una ontología de la diferencia que resulta orientada a la selección y a la exclusión de lo que se objetiva como “alteridad”. Es el resultado de un discurso hecho de “nombres separadores”⁹, insiste Badiou, cuya articulación desemboca en la modelación de la identidad nacional como proyección de las categoría del *locus* de la enunciación a partir del cual el discurso es enunciado.

La formulación de la identidad nacional mexicana moderna resulta paradigmática. Excluyente y exteriorizante es, por ejemplo, un brevísimo texto que Antonio Caso publica en la revista «Excelsior» el 5 de julio de 1924¹⁰, a pocos años, es decir, de las celebraciones para el centenario de la declaración de la independencia nacional de 1821. Es en estas páginas, efectivamente, donde el problema de la identidad nacional es leído bajo la lente de una convivencia irrealizable entre la dimensión cultural indígena y la tradición criolla: “todavía somos las dos razas que no se entienden” —escribía Caso— “porque no hablan la misma lengua; las dos civilizaciones a descompás; los dos ritmos que producen discordancia; que engendran, juntos, amargura y dolor”¹¹.

La cuestión urgente, en las palabras de Caso, era la de atestar el evidente fracaso del proyecto nacional que se derivó de la independencia, para volver a proponer el modelo de aquella “utopía milagrosa” de carácter civilizador de la cual se hicieron cargo los primeros europeos desarraigados en América y que Caso evoca explícitamente en las primeras páginas de sus *Discursos a la nación mexicana* de 1922, proponiendo, además, la imagen de una América Latina ideal e idealizada donde el indígena figura sólo a partir de una posición de perfecta exterioridad, es decir, de ausencia e inexistencia:

⁹ *Ibí*, p. 82.

¹⁰ A. Caso, *La mentira de la educación omnipotente*, en *Id.*, *Obras completas*, Vol. IX, *Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana*. México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, pp. 266-269.

¹¹ *Ibí*, p. 269.

Ahora bien, nuestra América latina es resumen glorioso de los tres grandes elementos de cultura: el Renacimiento que nos dio a Colón; el Descubrimiento que nos deparó a Magallanes, Núñez de Balboa, Álvares Cabral, Hernán Cortés y Francisco Pizarro; y la Revolución [francesa] que engendró en América las figuras inmortales de Hidalgo, Bolívar, San Martín. Cortés y Pizarro, frente a los imperios azteca y quechua son como Gonzalo de Córdoba o Alejandro Farnesio en los momentos de una utopía milagrosa, frente a la Babilonia de Nabucodonosor o el Egipto de Ramsés¹².

El problema fundamental, en la perspectiva de esta peculiar utopía de la exclusión, seguía siendo, sin embargo, aquél de establecer las formas de una relación entre los diferentes ámbitos culturales activos en la constelación de la vida nacional mexicana. Y es precisamente en este sentido que Caso podrá afirmar que el encuentro colonial –que se define también como “el error, el tremendo error de la Conquista”¹³– no fue simplemente un encuentro entre culturas, no sólo la yuxtaposición de herencia indígena y cultura occidental, en el telón de fondo de un recorrido progresivo hacia el mestizaje y la integración; la conquista fue, más bien, un choque entre tiempos, una trágica superposición de historicidades. Si para Mariátegui la identidad peruana debía necesariamente edificarse como la intersección de historicidades diferentes, en la constelación plural de una actualidad cultural compleja y proteiforme, el diagnóstico de Caso tenía como objetivo fundamental el de reafirmar el desnivel entre los espacios culturales indígena y europeo, proyectándolo, además, en un plano histórico-temporal que prefiguraba así el espectro de un anacronismo fundamental en las dinámicas socio-políticas del México contemporáneo. El problema mexicano residía, entonces, en los “dos tiempos” de la Nación y la identidad.

Se verá reactualizada, en el Novecientos de Antonio Caso, una cuestión que había polarizado la cultura novohispana tardo-colonial y que encontró uno de sus modelos más acabados en aquella imaginación identitaria que el jesuita Francisco Javier Clavijero expone en las páginas de su *Historia antigua de México* de 1780. Es en las páginas de su *Historia*, efectivamente, donde la visión de los “dos tiempos” adquiere una consistencia identitaria y política determinante. Clavijero imagina así el nacimiento de “una sola e

¹² A. Caso, *Discursos a la nación mexicana*, en *Obras completas*, vol. IX, cit., p. 6.

¹³ Id., *La mentira de la educación omnipotente*, cit., p. 269.

individua nación”¹⁴ que, ya emancipada del significado esencialmente étnico que el término *nación* tenía en la clasicidad¹⁵, y proyectada vanguardistamente hacia la acepción política de la palabra que se inauguraría sólo unos años después con la experiencia revolucionaria en Francia, auspiciaba la absorción integral de la esfera indígena dentro de los parámetros culturales, políticos y religiosos de Occidente. Se trataba, en fin, de una *tercera nación*, ulterior y criolla, étnicamente mestiza pero culturalmente homogénea bajo la égida de la tradición europea, donde la cultura indígena prehispánica se afirmaba a la manera de una paradójica *exterioridad interior* que la compleja máquina textual clavijeriana colocaba en la dimensión separada de una antigüedad definitivamente cerrada. El espacio de una *historia antigua*, por tanto, no el de una actualidad coexistente.

III

Imaginada en el surco de una separación, la identidad nacional se apoya necesariamente en la oposición constante con una inactualidad improductiva (la que Badiou llama *inexistente*) que se vuelve, simultánea y paradójicamente, actual y productiva como concepto negativo y polarizador de todo lo que la Nación *no es*, hasta generar ontológicamente la identidad como elemento histórico-imaginario capaz de estructurar el campo cultural a partir de una diferencia y una exclusión. Pero, ¿es posible pensar,

¹⁴ “La mayor parte de la nobleza mexicana era hereditaria; hasta la ruina del imperio [azteca] se mantuvieron con esplendor varias familias, descendientes de aquellos ilustres aztecas que fundaron a México, y aun hasta hoy subsisten algunas ramas de aquellas antiguas casas, pero abatidas en la mayor parte por la miseria y confundidas entre la ínfima plebe. No hay duda de que hubiera sido más acertada la política de los españoles si en vez de llevar mujeres de Europa y esclavos de África. Se hubieran enlazado con las mismas casas americanas, hasta hacer de todas una sola e individua nación. Haría aquí una demostración de las incomparables ventajas que de semejante alianza hubieran resultado al reino de México y a toda la monarquía, y de los daños que de lo contrario se han originado, si el carácter de esta obra me lo permitiera” (F.J. Clavijero, *Historia antigua de México*, Editorial Porrúa, México, 2009 [1780¹], p. 300).

¹⁵ Analizando este desplazamiento semántico en la época de la independencia, Lafaye hace el ejemplo del pueblo de Israel: “Aquel momento histórico [la proclama de Morelos de 1813] es el de la mutación semántica del concepto de nación, el cual hasta entonces sólo se aplicaba a un grupo étnico; desde la Antigüedad se hablaba de “Israel y las naciones” —esto es, las tribus supuestamente “bárbaras” (en el sentido griego) que rodeaban al “Pueblo de Dios”” (J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002 [1977¹], p. 544).

dentro de esta galaxia de discursos que determinan el ser de lo nacional y sus concatenaciones identitarias, una forma de la identidad que sea capaz de desactivar la eficacia política y cultural de la ecuación *alteridad-pasado*, inhabilitando así el dispositivo de los “dos tiempos”?

Sobre la relación entre intimidad y exterioridad en la reelaboración imaginaria y discursiva del concepto de nacionalidad poseemos, en México, el significativo testimonio de una breve nota que Ramón López Velarde publica en el abril de 1921 en *El Maestro*:

El descanso material del país, en treinta años de paz, coadyuvó a la idea de una Patria pomposa, multimillonaria, honorable en el presente y epopéyica en el pasado. Han sido precisos los años del sufrimiento para concebir una Patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa.

El instante actual del mundo, con todo y lo descarnado de la lucha, parece ser un instante subjetivo. ¿Qué mucho, pues, que falten los poetas épicos hacia afuera?

Correlativamente, nuestro concepto de Patria es hoy hacia dentro. Las rectificaciones de la experiencia, contrayendo a la justa medida la fama de nuestras glorias sobre españoles, yanques y franceses, y la celebridad de nuestro republicanismo, nos han revelado una Patria, no histórica ni política, sino íntima.

La hemos descubierto a través de sensaciones y reflexiones diarias, sin tregua, como la oración continua inventada por San Silvino.

La miramos hecha para la vida de cada uno. Individual, sensual, resignada, llena de gestos, inmune a la afrenta, así la cubran de sal. Casi la confundimos con la tierra.

No es que despojemos de su ropaje moral y costumbrista. La amamos típica, como las damas hechas polvo —si su polvo existe— que contaban el tiempo por cabañuelas.

Un gran artista o un gran pensador podrían dar la fórmula de esta nueva Patria. Lo innominado de su ser no nos ha impedido cultivarla en versos, cuadros y música. La boga de lo colonial, hasta en los edificios de los señores comerciantes, indica el regreso a la nacionalidad.

De ella habíamos salido por inconsciencia, en viajes periféricos sin otro sentido, casi, que el del dinero. A la nacionalidad volvemos por amor... y pobreza.

Hijos pródigos de una Patria que ni siquiera sabemos definir, empezamos a observarla. Castellana y morisca, rayada de azteca, una vez que raspamos de un cuerpo las pinturas de olla de sindicato —digámoslo con una de esas locuciones pícaras de la vida airada— el café con leche de su piel.

Literatura –exclamará alguno de los que no comprenden la función real de las palabras, ni sospechan el sistema arterial del vocabulario. Pero poseemos, en verdad, una Patria de naturaleza culminante y de espíritu intermedio, tripartito, en el cual se encierran todos los sabores¹⁶.

No es relevante el apoyo que López Velarde encuentra, para formular su discurso sobre la novedad de la Patria, en aquella oposición, madurada en el ámbito del primer regionalismo americano, entre la dimensión urbana y la rural, tal como apareciera ya en la *Silva a la agricultura de la zona tórrida* de Andrés Bello¹⁷. Sin embargo, resulta fundamental notar la insistencia que el zacatecano pone en la posibilidad de un concepto ulterior de nacionalidad, ya separado de aquel imaginario moderno-colonial –y por lo tanto teleológico y progresista– que había caracterizado la historia cultural de la sedimentación de una identidad compartida en el México independiente. La *tercera nación* imaginada y auspiciada por Francisco Javier Clavijero casi dos siglos antes, abre aquí el paso a una *cuarta nación* históricamente intermedia y siempre repetible. Es posible, en este sentido, el reflejo de cierto modelo bergsoniano doble de temporalidad y duración, por otro lado muy difuso en México ya a partir de los años de la formación intelectual del zacatecano y uno de los ejes filosóficos del anti-positivismo ateneísta de aquella época¹⁸. Y es justamente a partir de una posible adaptación del pensamiento de Bergson a la reflexión sobre la identidad, por supuesto ya hibridada con las formas de un discurso criollo que había ido formándose, como vimos, en la base de un recorrido de

¹⁶ R. López Velarde, *Novedad de la Patria, El minuterero*, en Id. *Obra poética*, edición de José Luis Martínez, Madrid, ALLCA XX, 1998, pp. 308-309.

¹⁷ Cfr. M. Canfield, *La provincia inmutable. Estudios sobre la poesía de Ramón López Velarde*, Messina–Firenze, Casa Editrice d’Anna, 1981.

¹⁸ Léase, por ejemplo, lo que dice Pedro Henríquez Ureña a propósito de los modelos filosóficos del Ateneo mexicano: “Pero en el grupo a que yo pertenecía, el grupo a que me afilié a poco de llegar de mi país a México, pensábamos de otro modo. Éramos muy jóvenes (había quienes no alcanzaban todavía los veinte años) cuando comenzamos a sentir la necesidad del cambio. Entre muchos otros, nuestro grupo comprendía a Antonio Caso, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Acevedo el arquitecto, Rivera el pintor. [...] Entonces nos lanzamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón, que fue nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio (¡oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James, a Croce” (P. Henríquez Ureña, *La revolución y la cultura en México*, en Id., *Ensayos*, edición de José Luis Abellán y Ana María Barrenechea, ALLCA XX, Madrid, 1998 [1925¹], p. 256).

mestizaje de dirección única, de donde emerge la idea de una *cuarta nación intermedia* como el lugar de lo que Deleuze llamara una *multiplicidad cualitativa*, de carácter siempre virtual y potencial¹⁹.

Constitutivamente heterogénea y temporalmente anacrónica (la Patria imaginada por López Velarde responde en efecto a la necesidad nitzscheana del retorno, otra base de la revolución filosófica en el México de los inicios del siglo XX, o a esa ontología de la transgresión que Deleuze llamaría *repetición*)²⁰, la *cuarta nación* velardeana rechaza abiertamente toda inscripción histórica o política. Es una *Patria íntima*, es decir, cuya forma se acomoda más en el campo interiorizado de una memoria, que en las bases de aquel proceso utópico, evidentemente exteriorizante, descrito por Antonio Caso en relación con la emanación europea de la identidad criolla. Si la utopía absolutiza el presente del punto de vista desde el cual se enuncia²¹, la Patria velardeana se determina sólo dentro del espacio interminablemente medio de la memoria. Como intuyó Octavio Paz, la Patria íntima nunca es un presente en López Velarde; ella es siempre, más bien, un espacio inactual, seguramente pasada e hipotéticamente por venir²².

Y es justamente este movimiento, que rechaza la exterioridad para privilegiar una inscripción íntima de la Nación, lo que problematiza radicalmente las relaciones culturales asimétricas que habían modelado las formas de la identidad mexicana. Ya no más definida a partir de su oposición contra lo inexistente —la alteridad prehistórica y absoluta del indígena no occidentalizado— la Patria velardeana se afirma sólo a partir del dinamismo de ese “café con leche” que, aunque recuerde el *ajíaco* metafórico de Fernando Ortiz, propone sin embargo una dinámica muy diferente del

¹⁹ Cf. G. Deleuze, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987 [1966].

²⁰ “Si la repetición es posible, pertenece más al campo del milagro que al de la ley. [...] Si la repetición existe, expresa al mismo tiempo una singularidad contra lo general, [...] una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia. Desde todo punto de vista, la repetición es la transgresión. Pone la ley en tela de juicio, denuncia su carácter nominal o general, a favor de una realidad más profunda y más artista” (G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002 [1968], p. 23).

²¹ Sobre este aspecto del discurso de la utopía se remite al interesante debate entre Ernst Bloch y Theodor Adorno sobre el tema (*Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing*, en E. Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*, Massachusetts, MIT Press, 1989 [1987], pp. 1-17).

²² O. Paz, *El camino de la pasión (Ramón López Velarde)*, en Id., *Cuadrivio*, México, Joaquín Mortiz, 1976 [1965], p. 87.

proceso histórico que articula las relaciones culturales en América Latina. Si la noción ortiziana de *transculturación* se basaba en una vocación evidentemente dialéctica, “monocefálica”²³ y teleológicamente orientada hacia una supuesta realización unitaria de la cultura, la intimidad velardeana parece abrir el campo, como veremos, a una hipótesis de mestizaje no-sintético y a-dialéctico²⁴.

Sin embargo, este desplazamiento que se opera dentro del concepto de nacionalidad no se entiende al no leerlo en el ámbito más amplio de una escritura del yo que modifica y complica el lugar de enunciación criollo a partir del cual históricamente la identidad mexicana ha sido pronunciada y modelada, campo discursivo en el cual, sin duda alguna, López Velarde se coloca a sí mismo y que, en cierta medida, comparte²⁵. Efectivamente, es dentro del modelo de la escritura erótico-amorosa (y de una tipología muy particular de escritura erótico-amorosa) donde el espacio de una *cuarta nación* puede finalmente tomar cuerpo y enunciarse. Es imposible efectivamente leer estas breves notas velardeanas sobre la patria mexicana sin co-

²³ Véase al respecto el diagnóstico de Raúl Antelo sobre el *monocefalismo* de la crítica cultural latinoamericana de la transculturación y el supra-regionalismo: “Los diagnósticos setentistas que comentábamos al comienzo trabajaban, cada uno a su modo, por una modernidad capaz de neutralizar antagonismos explícitos, aunque relativamente débiles. Esa neutralización se llamó “transculturación” o “supra-regionalismo” y se orientó hacia un régimen autonomista de lectura. Constatamos, sin embargo, que ese libre juego de los imperativos sociales produjo, en diversos grados y con variadas características, una sociedad monocéfala, en clave nacional o estatal, o en ambas, pero siempre atrofiada en su aplastante esterilidad hacia lo nuevo. La escena contemporánea de América Latina, irregularmente libre y vital, nos ofrece, en cambio, una cultura policéfala, en que los antagonismos vitales se manifiestan de manera cada vez más constante y explosiva” (R. Antelo, *Una crítica acéfala para la modernidad latinoamericana*, «Iberoamericana», VIII, n. 30, 2008, p. 134).

²⁴ Sobre la necesidad de superar el dialecticismo del pensamiento transculturador se remite al breve texto de A. Cornejo Polar, *Una heterogeneidad no dialéctica. Sujeto y discursos migrantes en el Perú moderno*, «Revista Iberoamericana», vol. LXII, nn. 176-177, julio-diciembre 1996, pp. 837-844.

²⁵ En una prosa escrita alrededor de 1917, es el mismo López Velarde quien confirma el “criollismo” de fondo que rige su discurso: “No somos ni hispanos ni aborígenes, pese a los que se llaman tradicionalistas o progresistas. Aquello de «en indio ser mi vanidad se funda», hállese tan desacreditado como la ingenuidad metafórica de los «cachorros» de España. En consecuencia, los vagidos populares del arte, y aun el arte formal, cuando se anima de una pretensión nacionalista, deben contener no lo cobrizo ni lo rubio, sino este café con leche que nos tiñe” (R. López Velarde, *Melodía criolla*, en Id., *Obra poética*, cit., p. 351).

tejarlas con los versos de ese atípico himno civil, *La suave Patria*, que López Velarde escribe en el mismo abril de 1921.

Rural y arcaica, la patria imaginada del poema se opone necesariamente al imaginario urbano impuesto y celebrado por las ideologías criollas de la modernización nacional, para proponer, en cambio, un retorno sustancial a aquella cosmovisión rural que, siempre en el ámbito de las categorías del pensamiento moderno, resulta estrictamente relacionada con la esfera cultural indígena precortesiana²⁶. Pero es a partir de la identificación imaginaria entre Patria y Amada –que surge transversalmente en la poesía velardeana, en la relación entre la provincia y Fuensanta²⁷– de donde se hace posible intervenir en las dinámicas asimétricas que rigen las relaciones entre identidad y alteridad, habilitando así una redefinición radical del campo de enunciación criollo. Humanizada de manera constante y variable en el curso del poema²⁸ y evocada desde el principio con el aspecto de una mujer mestiza (“con tu mirada de mestiza”)²⁹, además modelada como receptáculo de una pluralidad constituyente (*tripartita*, como se lee en la *Novedad de la Patria*), la Patria velardeana se configura como un objeto del deseo (“pones / la inmensidad sobre los corazones”³⁰). Y es precisamente en el lugar de intersección entre esta pulsión deseante que se determina integralmente en el espacio de una nostalgia y el encuentro con el otro, ya inscrito plenamente en las dinámicas de la experiencia amorosa, donde se realiza ese desplazamiento que permitirá la modificación radical del punto de vista del sujeto.

Es la experiencia de la mirada, efectivamente, la que modifica, en primer lugar, las dinámicas de la relación. Pero, ¿qué significa encontrar el rostro? Es posible, como ha escrito Lévinas, que el encuentro con el rostro constituya el paradigma mismo de la experiencia de la alteridad

²⁶ Cf. M. Canfield, *Ramón López Velarde e la sua «epica sordina»*, in M.C. Graña (ed.), *Il poemetto. Un esempio novecentesco di ricerca poetica, Cagliari, CUEC, 2007*, p. 108.

²⁷ Sobre esta equivalencia conceptual se remite al estudio de M. Canfield, *La provincia inmutable*, cit.

²⁸ Léanse, por ejemplo, estos versos del “Primer acto”: “Suave Patria: en tu tórrido festín / luces policromías de delfín / y con tu pelo rubio se desposa / el alma, equilibrista chuparrosa, / y a tus dos trenzas de tabaco sabe / ofrendar aguamiel toda mi briosa / raza de bailadores de jarabe” (R. López Velarde, *La suave Patria*, en Id., *Obra poética*, cit., p. 223).

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

absoluta³¹. Pero, si la identidad es ella misma el producto de una diferencia, la experiencia del rostro instaura un dinamismo muy particular que complica las relaciones discursivas que articulan la relación entre el “yo” y el “otro” dentro del espacio cultural. No se trata más, es decir, de una alteridad pensada como objeto. De un objeto del pensamiento (o sea, de la sensación y del conocimiento), eso es, que se transforma, en los procesos de imaginación identitaria, en objeto del poder. Lo que está en juego es, más bien, una relación totalmente diferente que se establece entre las polaridades opuestas de la posesión y del diálogo³². La humanización del concepto (el concepto de Patria y, desde luego, el de una imagen identitaria compartible), que ya es articulada en la base de una heterogeneidad que revitaliza simultáneamente las “diferencia” culturales en la imaginación de una Patria intermedia y tripartita, se escapa, en la reelaboración poética velardeana, del poder del “sí” y de la hegemonía del espacio enunciativo del “yo”. El rostro visto puede efectivamente ser descrito, enunciado, *fotografiado* poéticamente, pero nunca plenamente poseído (“Hijos pródigos de una Patria que ni siquiera sabemos definir, empezamos a observarla”)³³.

La imagen de la unidad y la univocidad de la Nación, así como de la homogeneidad de su cultura, es puesta entonces en discusión bajo dos aspectos complementarios. En primer lugar, el Uno se deshace, en López Velarde, ya a partir de la fisonomía de la mujer-Patria, modelada, como es, a partir de un proceso de mestizaje que, en lugar de un proyecto de síntesis, debe leerse como el estado de una inestabilidad insistida³⁴. Nada más lejos de aquella evolución cultural de molde progresista auspiciada en aquellos años por Antonio Caso, a su vez acordada con esa propensión del pensamiento de la Modernidad que reconoce en cualquier lugar obstáculos al proyecto emancipador occidental³⁵. Es la dialéctica de luces y

³¹ E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002 [1971], pp. 207-208.

³² Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 211 y siguientes.

³³ R. López Velarde, *Novedad de la Patria*, cit., p. 308.

³⁴ Retomamos el concepto de inestabilidad del mestizaje, opuesta a una visión de lo mestizo como síntesis, de la lectura de S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2007 [1999], p. 213.

³⁵ Véase E. Dussel, *Europa, modernidad, eurocentrismo*, en E. Lander (coord.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2003, pp. 48-49.

sombras, de *minoridad culpable* y *Aufklärung*³⁶, de la cual se origina la dialéctica de los “dos tiempos” y que tiende incesantemente al encubrimiento de la alteridad mediante su colocación en una dimensión histórica separada. Y es también a partir de este juego de tonalidades que López Velarde desarticula la relación. La luminosidad del oro/maíz que polariza la concretización significativa de la Patria-amada no remite ya a las luces de lo moderno, sino a sus sombras, a esas zonas residuales que tradicionalmente han sido consideradas como antagonistas del proyecto modernizador y, en consecuencia, absorbidas o rechazadas en la génesis de los Estados-nación latinoamericanos. La premodernidad indígena y rural, esa zona límite que Sarmiento hubiera de definir como “barbarie”³⁷, es devuelta al ámbito de una plena luminosidad que define ahora el particular contexto nacional imaginado por el poema.

Por otro lado, y complementariamente, el proceso de revisión velardeano disgrega la unidad en un sentido también pragmático. La nacionalidad, como objeto del pensamiento y producto discursivo de un preciso campo de la enunciación, pierde, como vimos, su estatus de objeto y producto, para reproducirse, al contrario, en el modo de una instancia plenamente vital. La nación imaginada y modelada por la mirada criolla de las elites coloniales y modernas se manifiesta, ahora, en el gesto de un rostro vivo, plural y discontinuo. A partir de una reestablecida vitalidad de la Patria, convertida ya en Dama y en rostro, emerge finalmente una imagen radicalmente renovada de la Nación. La imagen vista y pensada se vuelve imagen mirante y pensante. Lo que es visto, recuperando una fórmula de Didi-Huberman, devuelve la mirada³⁸.

IV

La reciprocidad de la mirada que emerge de la experiencia del rostro de una Patria-amada plenamente revitalizada y decosificada, restablece las dinámicas de la reelaboración imaginaria de la Nación en los términos de una práctica ya no más orientada de modo unívoco, sino como expe-

³⁶ Son los términos que usa Immanuel Kant en su texto clásico sobre la Ilustración (I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, en Id., *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013 [1784¹], p. 25).

³⁷ Cfr. D.F. Sarmiento, *Facundo*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1993.

³⁸ Cfr. G. Didi-Huberman, *Lo que vemos, lo que nos mira*, Ediciones Maniatal, Buenos Aires, 1997 [1992¹].

riencia del *entre*. Si se prescinde del uso, a menudo exclusivamente simbólico, que López Velarde hace de elementos y personajes de la historia y la cultura indígenas de México (el Cuahthémoc del “Intermedio” de *La Suave Patria* es el caso más evidente), será necesario reconocer que la herencia indígena más consistente que marca la totalidad de la escritura velardeana reside en la reactualización conceptual y poética de esa visión que subyace en el término náhuatl *nepantla* –entre, en el medio. De acuerdo con lo sostenido por Emilio Uranga, leyendo algunos pasajes de Fray Diego Durán, López Velarde recupera plenamente esta experiencia en suspenso de la oscilación que impregna la cultura mexicana. Se trata efectivamente “de un modo de ser oscilatorio o pendular que remite a un extremo y luego a otro, que hace simultáneas las dos instancias y que nunca mutila una en beneficio de la otra. El carácter no se instala, por decirlo así, sobre las dos agencias, sino *entre* ellas”³⁹. López Velarde expone, de modo muy explícito, esta concepción del sí como oscilación, del “yo” como experiencia del *entre-nepantla*, en un poema de 1915, luego incluido en *La sangre devota* y titulado muy significativamente “Nuestras vidas son péndulos”⁴⁰.

Pero, en relación con un discurso sobre la Patria y la identidad nacional, ¿cómo es posible lograr este lugar de oscilación? ¿Cómo conseguir, a partir de la historicidad orientada que teleológicamente define la Nación y la identidad como los resultados de una evolución destructiva, como la ha considerada Benjamin⁴¹, reivindicando un estado posible de simultaneidad, es decir, de *mēdietas* y oscilación?

Es a partir de la experiencia de reciprocidad que caracteriza las relaciones entre el “yo” y la Patria-amada, y comprendida en el concepto de medialidad en suspenso que encierra la palabra *nepantla*, de donde López Velarde avanza hasta modelar su discurso sobre lo nacional. Primeramente, la homogeneidad cultural y la unidireccionalidad histórica en cuyas bases las clases criollas proyectaron las formas de la identidad nacional se desmitifican en la reelaboración poética de una Patria-amada situada, una

³⁹ E. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Editorial Porrúa, México, 1952, p. 81.

⁴⁰ “Gemían los violines / en el torpe quinteto... / E ignoraba la niña / que al quejarse de tedio / conmigo, se quejaba / con un péndulo. // Niña que me dijiste / en aquel lugarajo / una noche de baile / confianzas de tedio: / dondequiera que exales / tu suspiro discreto, / nuestras vidas son péndulos...” (R. López Velarde, *Nuestras vidas son péndulos*, en Id., *Obra poética*, cit., p. 75).

⁴¹ Cf. W. Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, en Id., *Obras*, Libro 1, vol. 2, Madrid, Abada, 2008, p. 310 y pp. 303-318.

y otra vez, *entre* los tiempos y las culturas. Pero además, si la Patria velardeana se muestra como íntimamente inactual (es, otra vez, el maíz que se opone al petróleo, en las relaciones simbólicas que rigen *La suave Patria*), expulsada del presente por ese progresismo que condena lo arcaico a favor de una occidentalización creciente de la identidad, su reelaboración poética tendrá necesariamente que colocarse fuera de la actualidad histórica, más allá de aquella temporalidad orientada que excluye la posibilidad misma de la existencia de la Patria-amada. López Velarde destinará al discurso sobre la Patria íntima e intermedia una estrategia lírica que ya había caracterizado plenamente la relación amorosa con Fuensanta de su producción poética anterior.

Los paralelos con la figura de la amada Fuensanta son efectivamente explícitos⁴² y autorizan a leer la evocación poética de la Patria velardeana a la luz de los procesos líricos que simultáneamente iban marcando el tratamiento del tema amoroso en la obra del poeta mexicano. Como en el caso de la amada, también para la Patria íntima, esta dimensión intermedia será propiamente el espacio de la muerte, es decir, el lugar propio de una a-historicidad y a-espacialidad. López Velarde capitaliza simbólicamente el proceso histórico de aniquilamiento de la Patria deseada (la destrucción de la provincia por las fuerzas modernizadoras), para recolocar, luego, más allá del sepulcro, la posibilidad del encuentro. En este sentido, el poema irá progresivamente acumulando imágenes fúnebres, que ya habían aparecido en la evocación de la Patria durante el “Primer acto” (“Patria: tu mutilado territorio / se viste de percal y de abalorio”, v. 30; “Trueno del temporal: oigo en tus quejas / crujir los esqueletos en parejas”, vv. 69-70).

La relación deseante que preside la experiencia del rostro siempre emerge de una relación de ausencia, de lejanía y separación. Lo inactual de la Patria deseada no hace excepción. La muerte, como dimensión imaginaria y construida discursivamente, permitiría lo que puede definirse como la fantasmagoría de la reactualización y del retorno. Se sucederá así, en las últimas estrofas, una serie de imágenes fúnebres (“y nuestra juventud, llorando, oculta / dentro de ti el cadáver hecho poma”, vv. 127-128;

⁴² Véase los siguientes versos, donde López Velarde usa, para definir a la Patria, los mismos adjetivos que emplea repetidamente para evocar a Fuensanta: “Diré con épica sordina: / la Patria es impecable y diamantina”; “suave Patria, alacena y pajarera” (R. López Velarde, *La suave Patria*, cit., pp. 222-223). Sobre estas referencias textuales cruzadas entre la Patria y Fuensanta se remite al análisis de Martha Canfield, *Ramón López Velarde e la sua «épica sordina»*, cit.).

“Si me ahogo en tus julios...”, v. 130; “Quieren morir tu ánima y tu estilo, / cual muriéndose van las cantadoras”, vv. 139-140), del todo usuales, si sólo se consideran en relación con el tratamiento poético que López Velarde hace de la relación erótico-amorosa⁴³. Es un mecanismo subterráneo que en los versos de *La Suave Patria* emerge sólo de manera parcial, a través de la aparición de signos que resultan sintomáticos de una tendencia general de la máquina de la escritura velardeana⁴⁴. El primer verso de la última estrofa, que cierra la secuencia de las imágenes fúnebres, expresa de manera exacta la voluntad del retorno: “Sé igual y fiel; pupilas de abandono” (v. 149).

No se trata, en efecto, del auspicio de una Patria inmutable, transversal a la secuencia temporal de la historia, sino más bien de una reactualización ontológica del ser de la Patria-amada-perdida, la cual se imagina ya convertida en presencia fantasmal, en una dimensión siempre actual pero anacrónica de un presente indeterminado y radicalmente desatado de las pautas de la sucesión, más allá de la existencia histórica y material. Es la dimensión del encuentro post-mortem que marca algunos de los momentos más altos de la poesía velardeana, donde la simultaneidad de las instancias (el espacio del *entre*) se hace posible sólo a través de la realización de un acto necrofilico y profanador, como en el célebre e incumplido “El sueño de los guantes negros” de *El son del corazón*, al que López Velarde estaba trabajando simultáneamente a sus reflexiones sobre la Nación íntima y que se dará a conocer sólo póstumo en el mismo 1921 y donde se cierra poéticamente la relación amorosa con Fuensanta.

Soñé que la ciudad estaba dentro
del más bien muerto de los mares muertos.
Era una madrugada del Invierno
y lloviznaban gotas de silencio.

No más señal viviente, que los ecos

⁴³ Martha Canfield ha subrayado el paralelo que existe entre estas figuras fúnebres de “La suave Patria” y el tratamiento del tema amoroso en la última producción poética del autor de tema amoroso (M. Canfield, *Ramón López Velarde e la sua «epica sordina»*, cit., pp. 124-125).

⁴⁴ También Octavio Paz destaca esta connotación fúnebre de la Patria, ya asimilada a la imagen de la provincia: “La relación entre López Velarde y la provincia es la misma que lo une a Fuensanta. Son una distancia que sólo la muerte puede abolir” (O. Paz, *El camino de la pasión*, cit., p. 87).

de una llamada a misa, en el misterio
de una capilla oceánica, a lo lejos.

De súbito me sales al encuentro,
resucitada y con tus guantes negros.

Para volar a ti, le dio su vuelo
el Espíritu Santo a mi esqueleto.

Al sujetarme con tus guantes negros
me atrajiste al océano de tu seno,
y nuestras cuatro manos se reunieron
en medio de tu pecho y de mi pecho,
como si fueran los cuatro cimientos
de la fábrica de los universos.

¿Conservabas tu carne en cada hueso?
El enigma de amor se veló entero
en la prudencia de tus guantes negros.

¡Oh, prisionera del valle de México!
Mi carne [urna] de tu ser perfecto;
quedarán ya tus huesos en mis huesos;
y el traje, el traje aquel, con que su cuerpo
fue sepultado en el valle de México;
y el figurín aquel, de pardo género
que compraste en un viaje de recreo.

Pero en la madrugada de mi sueño,
nuestras manos, en un circuito eterno
la vida apocalíptica vivieron.

Un fuerte [ventarrón] como en un sueño,
libre como cometa, y en su vuelo,
la ceniza y [la hez] del cementerio
gusté cual rosa [entre tus guantes negros]⁴⁵.

Leer la Patria íntima e intermedia, interpretar el valor de la *cuarta nación*, significa, por tanto —y más allá de las lecturas alternativamente naciona-

⁴⁵ R. López Velarde, *El sueño de los guantes negros, El son del corazón*, en Id., *Obra poética*, cit., pp. 218-219.

listas o sentimentales, conservadoras o revolucionarias que se han sucedido a lo largo de los años a propósito de la visión de la *mexicanidad* velardeana— referirse a esa relación a la vez amorosa y carnal, de carácter sin duda fantasmal, que caracteriza íntimamente la visión erótica del escritor zacatecano. Pero, ¿qué significaría entonces profanar el cuerpo de la Nación, encontrar el rostro del fantasma y poseer su carne, hasta lograr una dinámica confusión ontológica entre lo “Mismo” y lo “Otro”, en el espacio de aquel “más bien muerto de los mares muertos” que se afirma, en primera instancia, como lugar de la resurrección?

La profanación —en nuestro caso del cadáver imaginado de la entidad-concepto “Patria”— equivaldría, como escribiría un poeta peruano de nuestros días, a convertir la totalidad de la ausencia en *origen*, sustituyendo la fijeza de la muerte con el dinamismo continuo, oscilante y circular, de una vitalidad renovada⁴⁶. Se trata, sin duda, de un origen siempre descentrado y descolocado históricamente (el ambiente onírico de “El sueño de los guantes negros”), ya que, del mismo modo de las *Pathosformel* descritas por Aby Warburg⁴⁷, toda manifestación de esta Patria a lo largo del tiempo, toda aparición sucesiva del fantasma, sería siempre, una y otra vez, originaria, contribuyendo insistentemente a poner en tela de juicio la lógica historicista de la sucesión. La *cuarta nación* —íntima y dinámica— imaginada por López Velarde se constituye entonces como uno de los ejes de este reiterado programa de profanación. En *La suave Patria*, sin embargo, el proceso erótico y profanador nunca se cumple. La Patria agonizante sigue viva y sumergida en la historia, pero su reconversión en fantasma ya ha sido preparada. La exterioridad histórica (la dimensión indígena premoderna que el discurso nacional había relegado en una posición sustancial de “alteridad”, con respeto a lo homogéneo del discurso identitario mexicano), ya fundida proteicamente en la entidad múltiple de la Patria íntima y del “café con leche de su piel”, es arrancada de ese ámbito separado en el cual había sido colocada por el discurso hegemónico criollo. Ya no una forma del pasado, sino un insistente presente cada vez originario y original que es pensado, del mismo modo que la aparición fantasmal, como un retorno de lo arcaico a la superficie del presente. En este sentido, la *cuarta nación* velardeana parece acordarse coralmente a aquella otra

⁴⁶ Este énfasis en la profanación como motor para una resurrección y una reactualización de lo pasado es el centro del poema “Recinto” de Javier Sologuren (J. Sologuren, *Vida continua*, Pre-Textos, Madrid – Buenos Aires – Valencia, 1999, pp. 129-138).

⁴⁷ Cf. A. Warburg, *Atlas Mnemosyne*, Madrid, Akal, 2010 [2000].

voluntad de reactualización de la herencia incaica que marcaría la acción cultural mariáteguiana en Perú⁴⁸.

Sin embargo, la reemersión del cadáver, inquieto y revitalizado, tendría otro efecto, aún más relevante, en la lectura que López Velarde hace de la nacionalidad. Como vimos, el encuentro post-mortem con el cadáver revitalizado permite finalmente la realización más cumplida del encuentro. Se trata de una estrategia discursiva que en la escritura amorosa velardeana lleva a la contemplación de una dimensión pragmática renovada. Ya no nos estamos enfrentando con la contemplación y con la enunciación de un objeto, como se ha dicho antes. Del mismo modo que el cadáver remonta la corriente de sentido único de la historia, reactualizándose fantasmáticamente, así la mirada erótica se ve improvisamente correspondida (“De súbito me sales al encuentro, / resucitada y con tus guantes negros”⁴⁹; “con tu mirada de mestiza”⁵⁰), y hace así que el campo de la enunciación del “yo” –sea éste la sede del discurso amoroso o de la enunciación de la nacionalidad– se encuentre de repente complicado por la hibridación sustancial con el espacio del “otro”. El *locus* de la enunciación se transforma, entonces, en espacio corporal (“quedarán ya tus huesos en mis huesos”), logrando una inestabilidad del ser que se reconfigura así, una y otra vez, a partir de la precaria condición fantasmal del encuentro.

V

El trabajo crítico-poético de López Velarde se desarrolla a partir de la rearticulación de aquella particularísima relación que, en el curso de la historia moderna mexicana, ha entrelazado la identidad individual –es decir, subjetividad cultural, étnica, social y política– con el imaginario nacional. Si la generalidad de la nación no puede sino fundarse, como sostiene Badiou, a partir de la imaginación de un sujeto ejemplar que encierre en sí los parámetros esenciales del reconocimiento identitario nacional, una

⁴⁸ Profanadora es la actitud que Mariátegui propone en la presentación de la revista *Amauta*: “El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo. Pero específicamente la palabra “Amauta” adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez” (J.C. Mariátegui, *Presentación de «Amauta»*, en H. Verani (ed.), *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica (manifiestos, proclamas y otros escritos)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003 [1926¹], p. 203).

⁴⁹ R. López Velarde, *El sueño de los guantes negros*, cit., p. 218.

⁵⁰ R. López Velarde, *La suave Patria*, cit., p. 223.

lectura de *La Suave Patria* permite volver a evaluar ciertos aspectos fundamentales que han polarizado la cristalización discursiva de una precisa idea de la mexicanidad.

En primer lugar, López Velarde nos demuestra, una vez más, que la Nación y el pueblo son materiales conceptuales que estructuran campos complejos de la enunciación. No es posible pensar la identidad fuera de un proceso que se modela a partir de la negociación continua de posiciones discursivas, las cuales coinciden, también, con determinadas condiciones de poder. La historia de la formación de las identidades nacionales, pensadas como homogéneas y unitarias por las elites coloniales criollas después de la emancipación, es una muestra significativa de esta tendencia. En la historia latinoamericana, no se da ningún concepto de *criollismo* sino dentro de una estrecha red de negociaciones que se establece a partir de una redefinición del “sí” americano que se apoya en su doble confrontación con las polaridades opuestas y variadamente declinadas de la identidad europea continental y de la esfera indígena.

Sin embargo, el camino erótico y fantasmal de la *quête* identitaria que se nos presenta al leer la poesía de Ramón López Velarde pone en crisis las consuetas formulaciones a través de las cuales la cultura latinoamericana ha tratado de pensar y formular su propia independencia cultural más allá de los dispositivos de la diferencia colonial. De ahí que la Patria íntima velardeana aparezca sin duda más cercana a la peculiar reelaboración americana de la dialéctica marxista llevada al cabo por Mariátegui, que a esos modelos aglutinadores y de síntesis propuestos, desde perspectivas desde luego muy diferentes entre sí, por Francisco Javier Clavijero o Antonio Caso. Si en estos últimos la integración nacional se ofrecía sólo en la perspectiva de una incorporación homogénea de los diversos campos culturales mexicanos al ambiente de la cultura europea, la nacionalidad reinterpretada y reescrita por López Velarde, la cual ya tiende hacia su deformación por el espejo prismático de la imagen fantasmal, llega a pensar la nacionalidad como algo *non finito*, a la manera de un campo de tensiones necesariamente irreductible a la forma orgánica y homogénea de la síntesis. Una y otra vez, como el encuentro fantasmal, se concretiza y se deshace. Pero lo incompleto de la Patria, pensada como entidad insistentemente anacrónica, heterogénea y dinámica, tiene otro efecto, aún más relevante. La Nación, que se apresta a su reconversión en pérdida y fantasma, en pasado y aparición, afirma ya su potencia para desestabilizar radicalmente el campo enunciativo del “yo” que la piensa y la invoca. Es un

efecto de retorno que paradójicamente llega hasta a definir el “yo” como indeterminación e irrealización, afirmando al mismo tiempo el espacio de una “subjetividad *en proceso*”⁵¹ siempre irrealizada e irrealizable. Infinidad e indeterminación del “yo” que constantemente vuelve a modelarse, a través de nuevas oscilaciones e hibridaciones.

Bibliografía

Antelo Raúl, “Una crítica acéfala para la modernidad latinoamericana”, «Iberoamericana», VIII, n. 30, 2008, pp. 129-136.

Badiou Alain [2011], *El despertar de la historia*, traducción del francés de Pablo Betesh, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2012.

Benjamin Walter, “Sobre el concepto de historia”, en Id., *Obras*, edición de Rolf Tiedmann y Hermann Schweppenhäuser, traducción del alemán de Alfredo Brotons Muñoz, Libro 1, vol. 2, Abada, Madrid, 2008, pp. 303-318.

Bloch Ernst, Adorno Theodor W. [1987], “Something’s Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing”, en Ernst Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*, traducción del alemán de Jack Zipes y Frank Mecklenberg, MIT Press, Massachusetts, 1989, pp. 1-17.

Canfield Martha, *La provincia inmutable. Estudios sobre la poesía de Ramón López Velarde*, Casa Editrice d’Anna, Messina–Firenze, 1981.

_____, “Ramón López Velarde e la sua «epica sordina»”, en María Cecilia Graña (coord.), *Il poemetto. Un esempio novecentesco di ricerca poetica*, CUEC, Cagliari, 2007, pp. 103-141

Caso Antonio [1922], *Discursos a la nación mexicana*, en *Obras completas*, vol. IX, *Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana. México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1976, pp. 1-64.

_____, [1924], “La mentira de la educación omnipotente”, en *Obras completas*, Vol. IX, *Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional*.

⁵¹ J.M. Vitulli – D.M. Solodkow, *Ritmos diversos y secuencias plurales: hacia una periodización del concepto “criollo”*, en Id. (eds.), *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto “criollo” en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*, Buenos Aires, Corregidor, 2009, p. 16. Véase también lo que escribe Antony Higgins a propósito de la subjetividad criolla colonial: “whithin this context [colonial context] one can glimpse not so much a unified subject, but the unfolding of a subject-in-process, moving between different discourses, assuming diverse and contradictory positions” (A. Higgins, *Constructing the Criollo Archive. Subjects of Knowledge in the Biblioteca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*, Purdue University Press, West Lafayette, 2000, p. 5).

Nuevos discursos a la nación mexicana. México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1976, pp. 266-269.

Clavijero Francisco Javier [1780], *Historia antigua de México*, Editorial Porrúa, México, 2009.

Cornejo Polar Antonio, “Una heterogeneidad no dialéctica. Sujeto y discursos migrantes en el Perú moderno”, «Revista Iberoamericana», vol. LXII, nn. 176-177, julio-diciembre 1996, pp. 837-844.

_____ [1994], *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo polar, Lima, 2003.

Deleuze Gilles [1966], *El bergsonismo*, traducción del francés de Luis Ferrero Carracedo, Cátedra, Madrid, 1987.

_____ [1968], *Diferencia y repetición*, traducción del francés de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires, 2002.

Didi-Huberman Georges [1992], *Lo que vemos, lo que nos mira*, traducción del francés de Horacio Pons, Ediciones Maniantal, Buenos Aires, 1997.

_____ [2013], “Volver sensible / Hacer sensible”, en A. Badiou *et al.*, *¿Qué es un pueblo?*, traducción del francés de Cecilia González y Fermín Rodríguez, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2014, pp. 69-100.

Dussel Enrique, “Europa, modernidad, eurocentrismo”, en Edgardo Lander (coord.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2003, pp. 41-53.

Gruzinski Serge [1999], *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, traducción del francés de Enrique Folch González, Paidós, Barcelona, 2007.

Henríquez Ureña Pedro [1925], “La revolución y la cultura en México”, en *Ensayos*, edición de José Luis Abellán, ALLCA XX, Madrid, 1998, pp. 254-261.

Higgins Antony, *Constructing the Criollo Archive. Subjects of Knowledge in the Biblioteca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*, Purdue University Press, West Lafayette, 2000.

Kant Immanuel [1784], “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción del alemán de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, pp. 25-38.

Lafaye Jacques [1977], *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Lévinas Emmanuel [1971], *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, traducción del francés de Daniel Guillot, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.

López Velarde Ramón, *Obra poética*, edición de José Luis Martínez, ALLCA XX, Madrid, 1998.

Mariátegui José Carlos [1926], “Presentación de «Amautas»”, en Hugo Verani (coord.), *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica (manifiestos, proclamas y otros escritos)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 202-203.

_____ [1928], *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007.

Moraña Mabel, “Mariátegui en los nuevos debates. Emancipación, (in)dependencia y «colonialismo superviviente» en América Latina”, en *La escritura del límite*, Iberoamericana – Vervuert, Frankfurt am Main – Madrid, 2010, p. 94.

Paz Octavio [1965], “El camino de la pasión (Ramón López Velarde)”, en *Cuadrivio*, Joaquín Mortiz, México, 1976, pp. 67-130.

Rama Ángel [1984], *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1998.

Rufer Mario (coord.), *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, Editorial Itaca, México, 2012.

Sarmiento Domingo Faustino [1845], *Facundo*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1993.

Sologuren Javier [1966], *Vida continua*, Pre-Textos, Madrid - Buenos Aires - Valencia, 1999.

Uranga Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, Editorial Porrúa, México, 1952.

Vitulli Juan – David Solodkow, “Ritmos diversos y secuencias plurales: hacia una periodización del concepto “criollo””, en Id. (eds.), *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto “criollo” en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*, Corregidor, Buenos Aires, 2009, pp. 9-58.

Warburg Aby [2000], *Atlas Mnemosyne*, traducción del alemán de Joaquín Chamorro Mielke, Akal, Madrid, 2010.