

# UC Berkeley

## UC Berkeley Electronic Theses and Dissertations

### Title

¿Sueñan los marxistas con revoluciones aztecas? Poéticas del náhuatl y el México de Karl Marx y Walter Benjamin

### Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/2389z6sf>

### Author

Martínez Yépez, Heriberto

### Publication Date

2018

Peer reviewed|Thesis/dissertation

¿Sueñan los marxistas con revoluciones aztecas?  
Poéticas del náhuatl y el México de Karl Marx y Walter Benjamin

By

Heriberto Martínez Yépez

A dissertation submitted in partial satisfaction of the

requirements for the degree of

Doctor of Philosophy

in

Hispanic Languages and Literatures

and the Designated Emphasis

in

Critical Theory

in the

Graduate Division

of the

University of California, Berkeley

Committee in charge:

Professor Ivonne del Valle, Chair

Professor Estelle Tarica

Professor Ramón Grosfoguel

Fall 2018



## Abstract

¿Sueñan los marxistas con revoluciones aztecas?

Poéticas del náhuatl y el México de Karl Marx y Walter Benjamin

by

Heriberto Martínez Yépez

Doctor of Philosophy in Hispanic Languages and Literatures

and the Designated Emphasis in Critical Theory

University of California, Berkeley

Professor Ivonne del Valle, Chair

Walter Benjamin attempted to learn Nahuatl and studied Pre-Hispanic and Colonial sources with Walter Lehmann, a well-known German linguist, translator and scholar, whose work centered on Ancient America. Benjamin's immersion into the Native American archive crystallized in two "Mexican" dreams published in *One-Way Street* (1928). These "Mexican" dreams are not mere literary curiosities, but key instances of a larger polemical discursive formation between Marxism and the Global South. A first analysis of Benjamin's "Mexican" dreams soon demanded crossing several languages, national traditions and centuries in order to show the (dis)continuities between Nahua, Spanish (Colonial), Mexican and Karl Marx's own intellectual history. Benjamin's "dreams" revealed themselves as late versions of a dense dialectics dealing with America's place in History and the ghost of non-European communism(s).

In order to answer what is the larger intellectual history of Marx and Benjamin's ideas and images about Mexico, this dissertation works with two groups of sources. On one side, Colonial Nahua and Spanish sources on Nahuatl linguistics, Aztec culture, poetics, magic and dreamworlds. And on the other side, Marx-Engel's works and Walter Benjamin's writings, in constant conversation with critical theory and the wider Avant-Garde.

The dissertation begins by going back to ask what were the Aztecs' understandings about dreaming. Here dream is explained in relation to popular resistance against the Aztec State and its hegemonic economic order. Close reading of sources in Spanish and Nahuatl also revealed how Colonial intellectual authorities tried to control Nahua language, memory and dissidence. Particular emphasis is put on what this multilateral struggle about dreams, rhetoric and magic says both about high culture imaginaries and popular desires for another economy.

Once the Aztec and Spanish Colonial archives and debates have been presented, the dissertation moves into the theoretical and poetic corpus that Karl Marx and Walter Benjamin constructed to deal and speculate about Ancient and Modern Southern America, particularly the Aztecs and the XIX Century Trans-American geopolitics. The political program that guides and shapes such archiving is systematically questioned.

At the end of the dissertation I return to indigenous heteroclite poetics, through the theoretical and literary work of Faustino Chimalpopoca, a Nahua scholar and experimental poet from 19th Century Mexico. Chimalpopoca challenged Colonial and Modern mestizo views on Nahuatl and the Aztecs, and built a non-normative (and masked) literary writing, that strangely accompanied his scribal and translation work, for which he became widely known, until his figure fell out of grace due to his political involvement and his disensual intellectual practices—which did not prevent for Chimalpopoca’s name and legacy to be part of Walter Lehmann’s sphere of references. Chimalpopoca’s work serves as another point of contrast between Marxist positions and Aztec popular poetics and discontent-via-dreamwork.

The starting point of this research was the question on what is the long intellectual history of Benjamin’s “Mexican” oneiric fragments. But its end point is an enquiry on how the (dis)encounter between (Marxist and Southern) communisms produces a dense world of poetic images and geopolitical schemes. And ultimately, this research desires to stimulate the discussion about the divergent models for transformation and world revolution.

## Índice

Introducción, *iii*

I. La colonia-forma del sueño: *temictli* en la magia nahua (en fuentes novohispanas tempranas), *1*

Los sueños en *Los Primeros Memoriales* de Bernardino de Sahagún, *1*  
De Ecatlan a Mictlan en el *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* de Fray Andrés de Olmos, *9*

Sueño, economía y deseo: del *tianguis* a Motolinía, *12*

La colonización misionero-lingüística de la concepción nahua de lo sueños, *16*

Más sobre la retórica del sueño nahua en el *Tratado* de Olmos, *27*

El Tlatoani y los sueños, *33*

De vuelta a Sahagún y Durán, *37*

La colonización y la forma mágico-literaria: el *Tratado* de Ruiz de Alarcón, *42*

II. Karl Marx y el Sur de América, *53*

Crítica, Marx y Simón Bolívar, *53*

Engels y Marx: las intervenciones en México, *60*

La idílica acumulación primitiva, *65*

Marx, el colonialismo y la revolución-colonial, *70*

Re: acumulación originaria y Rosa Luxemburgo, *75*

Coda sobre el fetichismo, *88*

Marx, Tenochtitlan y Moctezuma, *89*

III. Magia y marxismo: los sueños “mexicanos” de Walter Benjamin, *104*

Primer sueño mexicano de Benjamin: máquinas teológicas y el fetichismo del materialismo histórico, *104*

Concepto del sueño en *Calle de dirección única*, *108*

Walter Benjamin y los *Colloquios* de Sahagún, *110*

El fetichismo y sus cabezas en Marx, *118*

Otro marxismo mágico: José Revueltas y la dialéctica de la conciencia (de las cosas), *130*

Más sobre la magia marxista, *144*

Literatura mundial y ontología: del marxismo mágico a las dudas y cosas en Bartólome de Las Casas, *147*

De Las Casas en Walter Benjamin y la “acumulación” en Marx, *162*

El segundo sueño mexicano de Walter Benjamin, *166*

Walter Lehmann, profesor mexicanista de Walter Benjamin, *171*

“México”: *experiencia* benjamineana y otras variedades hacia la vanguardia, *179*

IV. La poesía de la modernidad colonial: Faustino Chimalpopoca, *192*

Versiones de la vida y obra de Chimalpopoca, *192*

Chimalpopoca y su poética del náhuatl, *197*

La poética de Faustino Chimalpopoca, *204*

Conclusiones: otra transformación mundial, *220*

Fuentes, *228*

## Introducción

Una mañana Walter Benjamin despertó de un sueño con una extraña palabra en la boca, casi un grito: “Anaquivitzli”. Este episodio quedó consignado en su libro *Calle de dirección única* de 1926-1928, donde se incluyen dos sueños “mexicanos”. Prácticamente hasta el presente se ha ignorado que la expresión de Benjamin se trataba de una supuesta palabra nahua. Temáticamente esta investigación comenzó queriendo responder la pregunta: ¿cuál es la historia que explica que Benjamin soñara náhuatl?

La investigación también partió de la intención de realmente *descubrir*, y no tener ya una solución o esquema antes de esta pesquisa en el archivo. Esa expresión en náhuatl, como era previsible, resultó solamente la punta de una pirámide enterrada de debates que atravesaban siglos, idiomas y geografías. Seguí los caminos que abría el acertijo azteca de Benjamin.

Conforme la investigación siguió a las fuentes y discusiones, lentamente me percaté que se trataba de un libro acerca del intrincado imaginario que se produce cuando el comunismo marxista tiene un (des)encuentro con el comunismo azteca. Esta inesperada yuxtaposición era lo que el náhuatl de Benjamin ponía en cuestión. Era el choque transhistórico entre un comunismo y otro. Y cómo este encontronazo se ha producido en un entorno de ensoñación, poética y crítica.

He ordenado la discusión para que inicie con una exploración sobre el concepto de magia y sueño entre los aztecas, utilizando el archivo colonial que pronto fue formándose en el siglo XVI. En este primer capítulo rastreo cómo se formó el imaginario colonial temprano acerca de la concepción mágica del sueño entre los aztecas. Analizo fuentes de Bernardino de Sahagún, Fray Andrés de Olmos, Motolinía, Fray Diego de Durán y Hernando Ruiz de Alarcón.

La pregunta sobre el significado del sueño azteca de Benjamin hizo necesario preguntar cuál era la noción de sueño entre los propios aztecas. Mediante este contraste se puede visibilizar el archivo (fantasmático y textual) de este (des)encuentro.

Comparar el sueño azteca y el sueño marxista fue la clave que dio al resto de la investigación. El sueño de Benjamin se mostró como una variante de episodios estético-teóricos que comenzaron desde la llegada de los españoles a América. La investigación se trazó como el seguimiento de una larga historia socio-morfológica que abarca desde 1521 hasta 1928 (y que continúa hasta nuestros días). Por un lado, la entrada fue la concepción mágica del sueño entre los aztecas y la función de esta noción dentro del Estado nahua y, por otro lado, la forma en que esta noción fue colonizada por las autoridades intelectuales europeas y cómo esta colonización *incesantemente* produce formas estético-críticas.

Walter Benjamin no fue el primer marxista interesado en los aztecas. Esta relación proviene del propio Karl Marx, quien se interesó en la América antigua, su economía y gobierno, y se hizo la pregunta acerca del comunismo amerindio. En el segundo capítulo exploré el imaginario que se generó en Marx (y Engels) al pensar la economía y política aztecas, y tratar de describirlas dentro de su programa teórico, y su propio proyecto de un comunismo planetario. Para responder debidamente a la pregunta por la relación de Marx con los aztecas, también he abordado su relación con Simón Bolívar (como autoridad del Sur Global), la función del pensamiento mágico en el marxismo y reexaminar nociones como fetichismo y acumulación primitiva, ya que sólo

constelando estos componentes del archivo marxista es posible entender la conflictiva relación del comunismo de Marx con el comunismo azteca.

Después de plantear la noción del sueño entre los aztecas (y su colonización novohispana) y luego la relación de Marx con el Sur de América (antigua, colonial y decimonónica), el tercer capítulo analiza los dos sueños mexicanos de Walter Benjamin. Estos sueños los exploro en relación con la historia del americanismo germano (de Alexander von Humboldt a Walter Lehmann, el profesor mexicanista de Benjamin). Y también la relación de estas fantasías mexicanistas de Benjamin con otros viajeros imaginarios de la vanguardia y el posmodernismo mundiales, de Rubén Darío a Antonin Artaud, y de William Burroughs a José Revueltas. A cada paso, la investigación exigió seguir repensando a Marx y al propio Bartólome de las Casas, figura clave para Benjamin.

Los sueños mexicanos de Benjamin primero aparentan ser meras curiosidades del archivo marxista. Pero observados de cerca apuntan al debate entre la teoría crítica y el mundo no-europeo, como una especie de encuentro surrealista del comunismo marxista con el comunismo prehispánico. En esta parte de la investigación, abro la lectura de los sueños mexicanos de Benjamin, mostrando su complejo tejido.

La investigación en fuentes y problemas exigió que el cuarto capítulo se ocupara de una misteriosa figura que apareció al abrir la historia mexicana de Walter Benjamin: el poeta vanguardista indígena, Faustino Chimalpopoca, un erudito, traductor, copista y escritor experimental del siglo XIX. Investigo su propia concepción de lo azteca y el náhuatl, su lugar en el mundo intelectual mestizo mexicano y en el mexicanismo europeo de aquella época, para contrastar la *forma* (estética y teórica) que Chimalpopoca produjo con la *forma* (estética y teórica) que el marxismo elaboró también en torno a los aztecas y el náhuatl.

Aquí se estudia la Colonia desde la Teoría Crítica, y la Teoría Crítica desde la Colonia. Se trata de una investigación en un plano transnacional, que abarca una larga duración histórica entre más de una lengua, y con objetos de estudio y fuentes aparentemente inconexas, justamente para mostrar su poderoso enlace morfológico e histórico. En la teoría occidental, hermeneutas como Heidegger nos han acostumbrado a interpretar el griego antiguo o discutir el alemán filosófico como claves para entender nuestra civilización. Pero para entender nuestra civilización también es indispensable estudiar las lenguas indígenas. La verdad de la filosofía y los sentidos de la teoría requieren estudiar las erráticas de la traducción y las fantasías de la literatura. Necesitamos pensar al náhuatl para comprender la historia de las ideas de la modernidad mundial.

Lo que comenzó como una pregunta sobre dos curiosos sueños de Walter Benjamin terminó adquiriendo el carácter de una investigación sobre la geopolítica de la forma poética. Y una reflexión sobre cómo la historia de la forma poética nos lleva de vuelta al futuro de toda geopolítica.

Esta indagación sobre el carácter colonial de lo moderno condujo a resultados que piden replantear la descolonización. Pero no sólo una descolonización de la forma estética o teórica, sino del proyecto mismo del comunismo. En las Conclusiones recolecto ideas que se desprendieron paulatinamente de los análisis para volver al problema inicial: ¿qué sucede, y cómo sucede, el encuentro entre un comunismo y otro? ¿Cuál es la forma que el problema del encuentro en distintos comunismos hoy está coproduciendo?

En los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, Marx afirmaba que “el comunismo... es el acertijo resuelto de la historia, y sabe que es la solución”. Pero esta investigación mostró que el comunismo aunque, efectivamente, tiene una forma enigmática, tal acertijo no está resuelto.

El comunismo marxista cree ser la solución del acertijo de la Historia. No sabe que el acertijo aún no está resuelto. Hay otros comunismos escondidos, cifrados, en el acertijo. Y hoy algunos de esos comunismos saben que no son la solución. El comunismo sigue siendo acertijo. Más de uno.

Cuando Benjamin despertó aquella mañana balbuciendo “Anaquivitzli”, una extraña palabra en onírico náhuatl, dio voz (otra vez) al enigma de la Historia. ¿Lo supo? El acertijo llegó hasta nosotros. Comencemos a descifrarlo.

# I. LA COLONIA-FORMA DEL SUEÑO: *TEMICTLI* EN LA MAGIA NAHUA (EN FUENTES NOVOHISPANAS TEMPRANAS)

## Los sueños en los *Primeros Memoriales* de Bernardino de Sahagún

Bernardino de Sahagún es la principal fuente para conocer al mundo nahua en los albores de la colonización europea de América, el parto de la llamada modernidad. En los *Primeros Memoriales*, alrededor de 1560, Sahagún y sus informantes recabaron información que dejó inédita pero que suele resultar más confiable que otras versiones que sí publicó. Estos *Primeros Memoriales* contienen un fragmento sobre la concepción nahua del sueño:

### Sueños [*Temictli*]

El que soñaba al diablo, lo imprecaba.

Del que soñaba que su casa ardía, se decía: “Ya morirá.” Y del que soñaba que era llevado por el río: “Ya morirá”.

Del que soñaba, del que veía dormido que se cantaba en su casa, se decía: “Ya morirá”.

Del que soñaba que sobre él se rompía un cerro, también se decía: “Ya morirá”.

Del que soñaba que el árbol se rompía sobre él, se decía: “Ya morirá”.

Del que soñaba que se hacía estrenar casa, también se decía: “Ya morirá”.

Del que soñaba eclipse de sol, también se decía: “Ya quedará ciego o se venderá”.

Del que soñaba que la fiera lo comía, se expresaba: “Ya morirá”.

Del que soñaba que una serpiente se echaba sobre él, también se decía: “[Padecerá la enfermedad llamada] ‘envaramiento de la serpiente’; por esto morirá”.

Del que soñaba volar, se decía: “Ya morirá en guerra”.

Y aun otros sueños que no sabemos bien, que son muchos.

Los lectores de los destinos interpretaban los sueños. Los veían en el libro de los destinos y ordenaban la forma en que debía ser hecha la ofrenda, y quemaban la ofrenda. Y la ofrenda era papel, copal, hule.<sup>1</sup>

Para estos informantes nativos de Sahagún, el sueño era un relato simbólico. Por ahora no entraremos a la cuestión de si aquí “temictli” significaba sólo el sueño producto de dormir o si “temictli” contempla otro tipo de imaginación. El jesuita Francisco Xavier Clavijero consideraba (c. 1770) que “temictli” significaba “sueño o ensueño”.<sup>2</sup> En todo caso, por *Los Primeros Memoriales* sabemos que “temictli” era una esfera imaginaria que debía ser interpretada. Su significado literal debía ser transformado en otro. La simbología nahua en *Los Memoriales* nos sugiere que la casa propia (*i-cal* o *i-chan*, “su casa”) metaforiza un tipo de existencia. (En náhuatl, suelen usarse unos mismos nombres para las partes del cuerpo, la casa y el cosmos). Si leemos con atención, podemos identificar que *ser llevado* por el río (*atoco*), el *incendio* o *canto* (que ocurre en tu casa), el *construirte* una casa (*mo-cal-tia*), el *derrumbe estruendoso* del cerro

---

<sup>1</sup> Alfredo López Austin, “Sueños,” en *Augurios y abusiones* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1969), 100-103.

<sup>2</sup> Francisco Xavier Clavijero, *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1974), 134.

(*tepetl xitini*), la *ruptura* de un árbol sobre ti (*cuahuítl ipan putztequi*) o ser *atacado* por un animal (para ser picado o devorado) no son propiamente metáforas de la vida o la muerte sino del *tránsito metamórfico* desde la vida terrenal a otra-vida, que es como los nahuas entendían la muerte.<sup>3</sup>

El movimiento de una entidad —casa, río, cerro o animal— representa la vida y un dramático evento-de-cambio: se estrena, incendia, rompe o ataca. Señala el paso del individuo de una forma de vida a otra, generalmente de lo terrenal a lo ultra-terrenal; pero también podía ser una alteración del status social. Soñar eclipse solar, curiosamente, pronosticaba que se perdería la vista (donde *sol* significaba *visión*) o un nuevo tutelaje (donde *sol* significaba *vida* actual). Soñarse volando pronosticaba morir en la guerra, ya que combatir concedía una muerte superior. Esta útil simbología nahua pre-colonial puede conocerse gracias a este fragmento de los informantes de Sahagún.<sup>4</sup>

Aquí los sueños son noticia simbólica de una *metamorfosis* en la existencia del soñador. Además, nos sugieren que el lenguaje se *cifra* —se convierte en símbolo— para referir un *cambio de realidad*. Esta es una clave para comprender la retórica del náhuatl. Aquí hay tanto una concepción del sueño como del lenguaje, surgidas desde una cosmovisión mágica.

En este texto colonial temprano se resume cierto oniroanálisis nahua. Tal etnografía colonial está muy presente (como género), no sólo en la forma del esquema o fragmento en que se ejemplifican sueños y sus interpretaciones, sino que incluso inicia borrando el nombre del dios nativo que se ha soñado para sustituirlo con la palabra “diablo” en español. La etnografía original dice: “In aquin quitemiquia *diablo* quinoça ivic monetoltiaya”.<sup>5</sup> El género etnográfico administra la memoria nativa.

Morfológicamente, el pasaje de los *Primeros Memoriales* sobre los sueños es una ficha etnográfica interlingüística donde el testimonio de los nativos queda enlistada sintéticamente, el nombre del dios nativo es borrado para ser traducido equívocamente y perder su identidad original. (¿Cuál fue la expresión verbal originalmente usada por los informantes de Sahagún? ¿Se trató del nombre de un dios específico? ¿Tezcatlipoca? ¿Huitzilopochtli? ¿O se trató de alguna expresión general para la aparición de una deidad como *Teixiptla* o *Ixiptlatli*?<sup>6</sup> ¿O este

---

<sup>3</sup> Según el *Códice Aubin* de 1576, en su salida de Aztlán, durante un descanso un árbol cayó sobre un grupo de los migrantes aztecas. Esta fue una señal para que su dios Huitzilopochtli actualizara su gentilicio: “In axcan aocmo amotoca in Amazteca yeam Mexica”, que podemos traducir como: ‘ahora ustedes ya no se llaman Aztecas, ya son ustedes Mexica’, en *Códice Aubin. Manuscrito Azteca de la Biblioteca Real de Berlin. Anales en Mexicano* (México: Editorial Innovación, 1980), 14. El significado de la caída del árbol, tanto en el fragmento de *Los Primeros Memoriales* como en el *Códice Aubin*, como aviso sagrado de un cambio de identidad y vida nos permite pensar que la simbología onírica se extendía a otras áreas de la magia mexicana.

<sup>4</sup> En la etnografía sobre culturas indígenas del siglo XX todavía se recogieron estas interpretaciones nativas mágico-semánticas en torno a encuentros con animales (o adquisición de una propiedad). Así enlistó Robert M. Laughlin estas imágenes de sueños y su significado durante su investigación de campo entre los zinacantecos en Chiapas entre 1958-1960: “101: un Buho se acerca a uno. Enfermarse. 102: Un zopilote se aproxima a uno. Ser asesinado. 103: Ver una serpiente. Ser atormentado por el Señor de la Tierra o por hechiceros. 104: Comprar tierras Morir. (La tierra es el lugar de nuestro entierro)”, en “Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños”, en Evon Z. Vogt, *Los zinacantecos* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1996), 411. El significado atribuido a estos sueños es muy similar al registrado en los *Primeros Memoriales*.

<sup>5</sup> Thelma D. Sullivan, “Paragraph 5B [fol. 85v],” en *Primeros memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation* (Norman: University of Oklahoma Press, 1997), 176.

<sup>6</sup> Al comentar la obra ya clásica *Teotl and \*Ixiptlatli* de Arild Hvidtfeldt (Copenhague: Munksgaard, 1958), Paul Kirchhoff resume: “I would say *teotl* is god as a *concept*, and *ixiptla* the concrete *appearance* of a god, be this a sacred person or an object,” en “Teotl and Ixiptla,” *American Antiquity* 25.3 (1960): 439. La discusión sobre estos

fragmento no es tanto una transcripción de informantes sino un resumen construido posteriormente y, por tanto, la palabra “diablo” engloba muchos otros nombres y frases?) En todo caso, la *teonimia colonial* registra vestigialmente un choque violento de espacio-tiempos psicopolíticos entre culturas, en que la historia es escrita por un autor-editor colonizador.<sup>7</sup> En este fragmento vemos por primera vez la aparición plena de un onironauta transatlántico. Aquí tenemos una temprana *rudología* transatlántica del sueño (un discurso sobre las ruinas, a modo de fragmento paratáctico e interlingüístico). Los sueños mexicanos de Walter Benjamin constituyen, por cierto, una ulterior variante de esta rudología que comenzó en el siglo XVI. En el fragmento de Sahagún están las bases de cómo el sueño “mexicano” será (re)administrado constantemente durante la Modernidad.

Como editor colonizador, Sahagún coloca los nombres de los dioses, la teonimia, como eje de la etnografía colonial. Y emplea el retrónimo “Diablo” como pseudo-traducción para ahuyentar al dios nahua. Lo apotropeico es lo que aleja y protege contra lo condenado, angustiante, malévolo, desafortunado o temible. Los amuletos, conjuros, talismanes y muchas fórmulas mágicas son apotropeicas. También lo pueden ser los apodos, interjecciones, insultos o chistes ansiolíticos o figuras como la catéresis o abusión. El escriba-informante o Sahagún intercambiaron la teonimia nahua original por una teonimia colonial apotropeica. Al escribir “diablo” a la vez se borra e hipertrofia a la deidad indígena; se le tacha y exagera; se le hace caricatura y tabú; se le execra y desdobra. No estamos ante un fragmento en que sólo se recogen contenidos de la hermenéutica pre-hispánica del sueño sino ante las imágenes (como el “diablo”) y formas de escritura (micro-etnografías alfabéticas) que se producen en el colonizador al entrar a la retórica y sueños del colonizado.

El inicio de este fragmento sobre el “Sueño” es traducido por Alfredo López Austin como “El que soñaba al diablo, lo imprecaba”. Ahí el soñador nahua usa un epíteto mágico-ofensivo (una imprecación) para ahuyentar el mal augurio del dios que aparece en su sueño. Como varias fuentes coloniales registran, el maltrato y la grosería gritada eran parte de la retórica mágica nahua, parte de la poética popular (teonímica y apotropeica) acerca de la relación entre humanos y dioses, al grado de que a sus propios dioses los maltrataban e insultaban con fórmulas homofóbicas (*culonpul*, “putón” o “putete). Sobre su dios principal, Tezcatlipoca, fray Juan de Torquemada escribió que “otros, que no sanaban con la fuerza de los dolores desesperados le blasfemaban y decían palabras sucias y feas, llamándole de borracho, puto y otras semejanzas”.<sup>8</sup> Y Sahagún anotó que “algunos, cuando perdían su hacienda, con desesperación reñían a Tezcatlipuca, y decíanle: ‘Tú, Tezcatlipuca, eres un puto y hasme burlado y engañado’”.<sup>9</sup> El lenguaje popular era un terreno donde lo divino podía entrar en disputa.

---

conceptos prosigue. Para una discusión reciente léase críticamente Molly Bassett, *The Fate of Earthly Things: Aztec Gods and God-Bodies* (Austin: University of Texas Press, 2015).

<sup>7</sup> Fray Andrés de Olmos quizá extremó esta teonimia colonial. Dice en náhuatl: “Yehuatl in Diablo ytoqa mictlan”, es decir, “Él, el Diablo, se llama Mictlán [lugar de los muertos]”. Aquí toda una dimensión espacio-temporal mitológica y psicopolítica, toda una cartografía concebida por la sociedad nahua es reducida (literalmente se contrae) en la forma del nombre-de-un-personaje: “diablo,” en Georges Baudot, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990), 65. Una intrincada región es trocada en un vago personaje.

<sup>8</sup> Fray Juan de Torquemada, “Libro VI. Cap. XX. Que trata del dios Tezcatlipuca y de los atributos que le aplicaban, y cómo fue éste el que los antiguos gentiles llamaron Júpiter,” en *Monarquía Indiana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976), 79.

<sup>9</sup> Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, “Del sexto signo Ce Miquitzli,” en *Historia General de las cosas de la Nueva España* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000), 368.

En otra fuente sahaduniana se habla de la exitosa capacidad que tenían ciertas fórmulas apotropeicas irreverentes para evitar malos augurios sagrados:

Y cuando oían el canto, y que hacía ruido con las uñas, entonces le reñían, le decían los varones: ‘Quédate quieto, bellaco, ojihundiducho, tú, el que fornicas con tu madre’. Y las mujeres decían: ‘Quietos, putón’... Así lo reprendían para que en esta forma se ahuyentara enseguida el augurio; así lo impedían, así devolvían, así atajaban su llamado; por esto no se realizaba en ellos lo que les cantaba.<sup>10</sup>

El sacrilegio era parte de la relación con lo sagrado. La relación procaz era bidireccional; un dios como Tezcatlipoca, por ejemplo, constantemente se burlaba alevosamente de los humanos. La imagen de una poética indígena exclusivamente reverencial y respetuosa de las jerarquías es una construcción colonial posterior. Sin embargo, esta procasidad no estaba fuera del lenguaje mágico sino que era un recurso apotropeico, medicinal, contra el mal traído por el dios.

Comenta López Austin:

Es interesante encontrar la execración como fórmula mágica para evitar los efectos del conjuro. Posiblemente esto explique que los enfermos, desesperados cuando no podían sanar, llamasen borracho y puto al mismo Tezcatlipoca, no con el fin simple de insultarlo en su abatimiento, sino como medio de ahuyentar los males que él les enviaba.<sup>11</sup>

Lo curioso de esta poética mágica (de fuerte base popular) probablemente ocasionó que López Austin tradujera equivocadamente el inicio del fragmento de Sahagún sobre los “Sueños”. La versión original dice: “In aquin quitemiquia diablo quinoça [quinoza] ivic [ihuic] monetoltiaya” que literalmente significa: “Quien soñaba diablo [deidad nativa] llamándole, así hacía voto [al dios aparecido que lo convocó]”. Thelma Sullivan traduce: “He who dreamed that the devil called to him, made a vow to him”.<sup>12</sup> López Austin invierte aquí el tipo de relación recíproca, imaginando que el dios perjudica al soñador y, por lo tanto, el soñador lo impreca para ahuyentar tal maleficio.<sup>13</sup> La redacción de Sahagún, en cambio, se refiere a “monetoltiaya” que el *Vocabulario* de Fray Alonso de Molina de 1555 y 1571 tradujo como “Netoltia... hazer voto”.<sup>14</sup>

El sueño entre los aztecas era razonado desde su economía general (estatal). Pero también era una zona, nos dice el fragmento, que los informantes de Sahagún consideran todavía asistemática, incierta: “Auh oc no çequi yn amo vel ticmati yn temictli, Ca miec tlamantli” que Thelma Sullivan traduce “And there are other dreams that we do not know about, for there are

---

<sup>10</sup> “La lechuza,” en *Augurios y abusiones*, 37.

<sup>11</sup> “Comentarios a los textos,” en *Augurios y abusiones*, 179.

<sup>12</sup> *Primeros Memoriales. Paleography*, 176.

<sup>13</sup> En la partícula “ihuic” hay indicios de una lógica cultural de reciprocidad, una economía general nahua. Literalmente “ihuh” significa así e “ihuan” con o también. Es una expresión relacional. La economía azteca era ideológicamente concebida como intercambio y reciprocidad, no como un acto unilateral o de mera oferta. En este caso, por ejemplo, un dios aparece en un sueño convocándole, y el soñador, por tanto, debe corresponder haciendo su voto. Si el dios apareciera lanzando un mal augurio, anunciando daño, entonces, el soñador debía imprecarlo. En la economía de reciprocidad ritualizada “ihuh” e “ihuic” (como ya realizado, alcanzado) remiten a un hacer-así-como-se-recibió, a un acto que co-responde a otro.

<sup>14</sup> Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* (México: Porrúa, 1992), 71.

many different kinds [of dreams]”; y López Austin, “Y aun otros sueños que no sabemos bien, que son muchos”.<sup>15</sup> Dentro de la concepción nahua del sueño recogida por Sahagún, parece que el sistema hermeneútico no estaba cerrado, no era unívoco, o había tipos de sueños donde la interpretación simbólica no estaba tan sistematizada.

La frase anotada originalmente es: “Auh oc no çequi yn amo vel [huel] ticmati yn temictli”. Sullivan ignora “huel”, una expresión que califica cualitativamente; López Austin la traduce como “...otros sueños que no sabemos *bien*...”. En la traducción de Sullivan pareciera que los informantes dijeran que había sueños que los nahuas no entendían. Pero en la redacción en náhuatl de Sahagún lo que se dice es que hay sueños que no se entienden en toda su complejidad o que rebasa el poder o habilidad interpretativa de estos informantes. También podría tratarse de una observación de los propios escribas-etnógrafos coloniales.<sup>16</sup> Además, la expresión cualitativa-cuantificadora “tlamantli” nos indica que los sueños eran considerados como pertenecientes al orden de cosas que se pueden doblar o yacen unas otras sobre otras, como las fajas o los cielos apilados unos sobre otros según la cosmovisión mesoamericana.<sup>17</sup>

No perdamos de vista que en náhuatl “tlami” se refiere a la acción de dar término consagratorio, cumplimiento consumatorio, cíclico de algo.<sup>18</sup> Es probable que cuando se dice que hay sueños cuyo mensaje no se conoce en su enteridad (“...Ca miec tlamantli”) no se está diciendo que su falta de conocimiento se debe a que son muchos (como traduce López Austin) o a que hay “many different kinds [of dreams]” (como traduce Sullivan), sino a que los sueños pertenecen al tipo de entidades que se agrupan coherentemente en sistemas de interrelaciones, con una relación de pliegue, co-envolvimiento o superposición entre sus niveles y elementos, lo cual exige un mayor conocimiento. Precisamente después de clasificar a los sueños como entidades tipo *tlamantli* es que el fragmento sobre los sueños de los *Primeros Memoriales* termina aludiendo a los conocedores-descifradores de los sueños (los *tonalpouhque*).

Así es traducido este último apunte:

Alfredo López Austin (1969)  
“Los lectores de los destinos interpretaban los sueños. Los veían en el libro de los destinos y ordenaban la forma en que debía ser hecha la ofrenda, y quemaban la ofrenda. Y la ofrenda era papel, copal, hule”.

Thelma Sullivan (1992)  
“The soothsayers interpreted the dreams to one. They read [the meanings] in the book of divination and ordered that payment be made [to the gods]. And they burned the payment [to the gods], and the payments were papers,

---

<sup>15</sup> Sullivan, *Primeros Memoriales*, 176 y López Austin, *Augurios*, 103.

<sup>16</sup> “Huel” parece una mera partícula suelta (una “palabra” individual) del náhuatl. Pero J. Lockhart dice: “Nahuatl once had a common noun *hueli*, without absolute ending as far we know, meaning ‘power, ability’. A vestige is the expression *ixquinchihueli*, ‘omnipotent’ as an attribute of God... From *hueli* evolved the reduced form *huel*”, en *Nahuatl as Written. Lessons in Older Written Nahuatl* (Stanford: Stanford University Press, 2001), 102.

<sup>17</sup> Se equivocaron Joe Campbell y Frances Karttunen cuando consideraron que los clasificadores del náhuatl son arbitrarios. “But classifiers in Mesoamerican languages are like the English ‘group’ words in that they are fairly arbitrary... Why is the [Nahuatl] classifier for things that can be doubled over on themselves (-tlamantli) also used for sermons and pairs of shoes?,” en *Foundation Course in Nahuatl Grammar. Volume 1: Text and Exercises* (Austin: Institute of Latin American Studies/The University of Texas, 1983), 13. La respuesta es que por “sermones” se quiere decir los papeles doblables en que están escritos; y que los huaraches, sandalias (“zapatos”) que usaban los indígenas mexicanos se podían doblar debido a su material flexible. Además, tanto los cielos como los huaraches y los papeles se pueden tanto plegar como apilar unos sobre otros.

<sup>18</sup> Partiendo de Alonso de Molina y confirmándolo según su propio análisis, J. Richard Andrews define a “tlami” como “to come to an end, to become finished” y “tlamic” como “it is a finished thing,” en *Introduction to Classical Nahuatl. Revised Edition* (Norman: University of Oklahoma Press, 2003), 316.

En ambas traducciones, “quitemelaviliaya” [quitemelahuiliaya] es traducido como “interpretaban”. En este concepto sucede algo extremadamente interesante: “melahua” significa extender algo (justo como un libro), enderezarlo y explicar algo difícil.<sup>19</sup> Usualmente la expresión “melahuac” se traduce como “recto, verdadero”. Si quitamos el prefijo de objeto “qui” y el sufijo de tiempo perfecto “-ya”) la expresión para “interpretar” es –temelahuilia– que, a su vez, indica que se está interpretando para alguien (el aplicativo –*lia*).<sup>20</sup> La versión de López Austin desdibuja el aplicativo y no explicita que la interpretación la hace un “lector de destinos” para alguien presente, mientras que Sullivan precisa que el “soothsayer” interpretaba los sueños para alguien en consulta. Pero “interpretar”, en general, pierde el sentido de una lectura que verifica, juzga y testimonia (“temelau-ni” es el “testigo” o “atestiguador”)<sup>21</sup>; por lo que la expresión “interpretar” como acción que describe lo que los *tonalpouhque* hacían al consultar sus “libros” (*tonallamatl*) e indicar la acción que les correspondía realizar al soñador-consultante pierde parte de la cosmovisión y técnica. Se puede decir que interpretaban en un sentido amplio, pero en un sentido más específico a esta cultura la expresión “quitemelahuiliaya” es relacional entre especialista y consultante.

Esta larga frase (qui-temelahuilia-ya) implica que se busca una verdad en un submundo: el *temictli*, que en la cosmovisión nahua, por una parte, implica un descenso (*temo*). Además no olvidemos que el mundo de los muertos precisamente es “Mic-tlán”. Los sueños (*temic-tli*) y su comentario (qui-temelahui-lia-ya) quizá están fuertemente vinculados, incluso a nivel verbal, a las noción de Mictlán. Y otra expresión cercana: “Temi” significa agrupar, llenar-algo-con-elementos, hacer conjuntos.<sup>22</sup> Según Karen Dakin la relación entre la relación entre “sueño” y “muerte” puede explicarse por el proto-yutoazteca.<sup>23</sup> Sería impreciso decir que en la semántica mágica nahua soñar signifique morir; más bien su concepto de muerte era disímil al nuestro, de modo que soñar implicaba visitar la región donde viven fragmentaciones (residuos o componentes) de los seres que antes vivieron en el mundo de la vigilia. De modo que estar

<sup>19</sup> “Malaua. Nic. Enderezar alguna cosa tuerta, o exponer y declarar la escritura, o lo que es dificultoso de entender,” en *Vocabulario*, 55.

<sup>20</sup> “Los verbos aplicativos se refieren a acciones hechas por el sujeto agente respecto a otra persona; por lo tanto siempre son transitivos. Cuando el verbo original ya es transitivo... Para generar las formas aplicativos, el sufijo primario es –*lia*,” en David Charles Wright Carr, *Lectura del náhuatl. Fundamentos para la traducción de los textos en náhuatl del periodo Novohispano Temprano* (México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2007), 158.

<sup>21</sup> Molina, *Vocabulario*, 97.

<sup>22</sup> “Temi. Nic. “Estar harto y repleto, o henchirse la valija de algún licor, o estar juntos gatillos, perrillos, o cosas semejantes, así como maíz, cacao, calabazas. &tc” (*Vocabulario*... p. 98). Karttunen anota las longitudes vocálicas de este verbo como “tēmi” y la de sueño como “tēmictli”. Bajo este criterio de longitud vocálica como en su probable vínculo semántico cultural, la relación entre recolectar-llenar (agrupar) y sueño quedan validadas. Karttunen anota en la misma longitud vocálica a “tēmo” (“buscar algo”). Tēmi, tēmo y tēmīc serían verbos (agrupar, buscar y soñar) muy probablemente ligados a una metafórica cultural amplia.

<sup>23</sup> “Por las relas de cambio en los sonidos del náhuatl, también la forma pYA \**tiwi* ‘ver’ da *te* cuando siguen otros morfemas. Parece probable, por ejemplo, que el verbo *te:mowa* ‘buscar’ se deriva de la raíz pYA \**tiwi* ‘ver’ y \**mi*, ‘andar’ con un significado compuesto de ‘andar viendo’. Otras formas que pueden contener el *te*: del pYA \**tiwi* ‘ver’ incluyen *te:-miki* ‘soñar’ que probablemente venga de *te:-* más *miki*, que parece haber tenido un significado en yutoazteca más cercano a ‘sufrir’ que el más específico ‘morir’ y *te:-s-ka-* ‘espejo’, donde la /-s-/ es un sufijo que indica acción potencial, ‘instrumento para verse’,” en “Composición yuto-azteca en el náhuatl: algunas etimologías”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 23 (1993): 48.

muerto significaba vivir en un submundo espiritual; y soñar, poder andar-viendo una porción de ese submundo, vivirlo mientras dormimos.

El nahualismo, como creencia variable acerca de la metamorfosis entre un dios o ser humano que se convierte en diferentes entidades (desde animales hasta fenómenos naturales), parece derivar, asimismo, de la experiencia onírica.<sup>24</sup> El soñador se transforma en otros seres por medio del sueño.<sup>25</sup> El humano que se transforma en otros seres habría importado esta capacidad de metamorfosis del mundo onírico hacia el mundo de la vigilia.

En toda esta esfera complejamente relacionada (pero metafóricamente coherente), el sueño es una transformación que no es arbitraria y, por lo tanto, puede ser sistemáticamente descifrada. No es casual que Molina anote que “Temic iximati” y “Temicnamictia” es “entender”, “concordar” (con los libros) o “interpretar sueños”; y “Temic iximatini” y “Temicnamictiani” como el “soltador o interpretador de sueños”<sup>26</sup> o sea, el especialista que agrupa, logra hacer o distinguir el conjunto, llenar el espacio de interpretación con las figuras correspondientes y conseguir descifrarlas. El sueño es temic-tli, es decir, búsqueda (revisión), conjunto y sistema. Este sistema simbólico era relacionado con el descenso al submundo de la “muerte”.

Es posible que los *tonalpouhque* (“lectores de los destinos” o “soothsayers”, según las traducciones que aquí comentamos) considerarán a los sueños como conjuntos simbólicos *reductibles* al calendario estatal o lo *negociaran* (más flexiblemente) con el consultante. Es posible que tales especialistas (de diferente status) se guiarán con algunas metáforas generales (como las que enlista el fragmento) pero cada sueño sólo podía ser interpretado-negociado en consulta con el soñador presente y con el sistema filosófico contenido en los *tonallamatl*, que se revisaba en consonancia con el sueño descrito. Seguramente muchos sueños los entendía el propio soñador, guiado por el conocimiento oniro-simbólico compartido colectivamente, y así cumplía la petición del sueño sin intermediario. En casos de sueños de elementos más numerosos, preocupantes o poco identificables, se acudía al especialista. Además, el destino individual no necesariamente aparecía, como veremos más tarde, en el sueño del individuo. El destino de alguien podía aparecer en sueños de otras personas. Los especialistas de sueños, en suma, cumplían una labor compleja.

Quizá los informantes de Sahagún no poseían un conocimiento especializado del sueño y sólo enlistaron metáforas oníricas colectivamente compartidas y al final del fragmento, cuando ese conocimiento común fue agotado en la sesión etnográfica, aludieron a los otros tipos de sueños de los que sólo los especialistas sabían como interpretarlos.

---

<sup>24</sup> Dice R. Martínez González: “para los nahuas, el ánimo compartida por el individuo y su nahualli era justamente el tonalli... y para el hombre-nagual, ‘su transformación se volvía su nahualli’ [Sahagún]... podemos concluir que aquello a lo que las fuentes antiguas llaman la ‘transformación’ no era más que el hecho de poder controlar las deambulaciones de su entidad compañera durante los sueños por medio de la transferencia del tonalli humano al cuerpo de su coesencia,” en *El nahualismo* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011), 144.

<sup>25</sup> Tim J. Knab dice sobre la concepción del sueño entre los pueblos nahuas de la Sierra de Puebla a final del siglo XX: “El metalenguaje permite al curandero acomodar en su interpretación del sueño el contexto en el que se encuentra su cliente, su familia y el pueblo en general. De esta manera, cada sueño, o mejor, cada viaje al inframundo, puede tener varios significados diferentes y correctos,” en “Geografía del inframundo,” *Estudios de Cultura Náhuatl* 21 (1991): 35. Para una expansión del contexto cultural del sueño entre los nahuas contemporáneos véase T. J. Knab, *The Dialogue of Earth and Sky. Dreams, Souls, Curing, and the Modern Aztec Underworld* (Tucson: The University of Arizona Press, 2004).

<sup>26</sup> Molina, *Vocabulario*, 97.

Los *tonallamatl* (“libro de destinos” o “books of divination”) no serían tanto una colección de “destinos” prefijados para cada individuo, sino representaciones de conjuntos de fases cósmico-existenciales, y el soñador acudía al *temic-iximatini* para que le ayudara a entender qué tipo de acción-de-intercambio matérico-espiritual debía hacer en correspondencia a la dotación espiritual que había recibido y que el sueño simbolizaba. El “diablo” (lo sagrado) actúa en el humano y su sueño simboliza este don; el soñador acude al consultor de los *tonallamatl* para que le indique qué tipo de acción recibió y con qué tipo de acción debe responder al “diablo” (lo sagrado).

Por eso se dice:

“...y ordenaban la forma en que debía ser hecha la ofrenda, y quemaban la ofrenda. Y la ofrenda era papel, copal, hule” (López Austin)

“...and ordered the payments be made [to the gods]. And they burned the payment [to the gods], and the payments were papers, incense, [and] rubber” (Sullivan).

Por principio, es notoria la diferencia de traducción de la expresión “nextlavalli” [nextlahualli] como “ofrenda” en López Austin y “payment” en Sullivan. López Austin hace una traducción al español religioso (cristiano) y Sullivan al inglés comercial (capitalista). Molina traduce “nextlahualli”, en cambio, como “sacrificio de sangre, que ofrecían a los ydolos, sajandose o horadando alguna parte del cuerpo”.<sup>27</sup> Ambas traducciones simplifican la escena y la convierten a términos culturalmente ajenos.

En la economía de intercambio del que era parte el sueño, parece que el soñador hacía algún tipo de sacrificio en respuesta al don sagrado codificado en el sueño (pero que no ocurría solamente en el sueño, sino que ahí era representado simbólicamente); ese sacrificio (acto ritual) o incluía los materiales enumeradas (papel, incienso y hule) o estas expresiones son una metonimia de la ceremonia (respuesta) en la economía-intercambio del sueño.<sup>28</sup>

El sueño es juzgado por los nahuas como una constante reinscripción en el sistema socio-económico; lo que un cuerpo individual sueña debe ser conducido a la retribución del don concedido (y simbólicamente codificado en el sueño) con una acción en que el individuo consciente lo retribuye hacia lo estatal-comunitario. Lo onírico en el mundo azteca funcionaba como una aduana de (in)certidumbre hermenéutica que debía canalizarse hacia la Ley, una ley entendida como sistema económico multidimensional. En la medida que este sistema económico involucraba el calendario socio-astrológico estatal, los sueños considerados como *temictli* eran la forma en que el mundo de las imágenes inconscientes era racionalizado, explicado y, sobre todo, reinscrito en la lógica económica azteca. Esta racionalidad del sueño es la *forma* legible que los nahuas llamaban “*temictli*”; y la forma aún precaria en que la temprana colonia pudo reinscribir al sueño nahua dentro de la propia economía que trajo, también explica la forma en que el sueño apareció en Sahagún. La disputa incluía al sueño.

---

<sup>27</sup> *Vocabulario*, 71.

<sup>28</sup> Inga Clendinnen identifica (sin ampliar) la relación del sueño nahua con la esfera esotérica de lo sagrado: “Dreams mattered to the Mexica, not as solitary voyages into individual interiority, but rather as intimations, in a language more or less clear, from the normally hidden world of the sacred,” en *Aztecs. An Interpretation* (New York: Cambridge University Press, 1991), 185. Pero esta intimación hay que entenderla también como un acto político colectivo.

## De Ecatlan a Mictlan en el *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* de Fray Andrés de Olmos

Fray Andrés de Olmos fue uno de las principales misioneros, lingüistas y demonólogos del comienzo de la Nueva España. En su *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* de 1553, De Olmos se apropió de expresiones mágicas del náhuatl para buscar incorporarlas a su sistema doctrinal cristiano demonológico. Hacia la última parte del primer capítulo, Olmos, sintetizó su propio amplio conocimiento de las prácticas mágicas que había perseguido en la Nueva España durante un cuarto de siglo, dándonos un intrigante cuadro de la posición de los lectores de sueños dentro de creencias mágicas de los nahuas. Utilizaremos la traducción de Georges Baudot interpolando entre corchetes las expresiones nativas del náhuatl que la traducción desdibuja, y agregaremos guiones a la versión en español para que quede clara su correspondencia:

Mucho más, sobrepasándose, se enoja Dios si, como un tlacuache, te vas a encontrar a un médico-engañoso [*tiçit teyxcuepani*], acaso un lector-de-destinos (adivino) [*tonalpouqui*], para que te diga si vas a sanar o no, o acaso las-cosas-que-te-pasarán [*tleyñ mopan mochioaz*]. Esto es triste, afligidor, vergonzoso, espantoso. No irás a llorar para que te digan si has nacido bajo un buen signo-de-destino [*tonalli*], si acaso debes luchar, si acaso debes construir tu casa, o aun lo que debes hacer, porque así muchísimo ofendes a Dios. Todos los signos-del-destino [*tonalli*] los hizo buenos Dios para que vivamos felices. Tampoco te irás a espantar si por casualidad te sale al paso en tu camino una serpiente, o acaso un lagarto que inclina la cabeza, o acaso un pájaro que canta, o acaso una bestia fiera. Tampoco irás a creer en los sueños [*temictli*], en la palabra-engañososa [*iztlaca tlatolli*], en las cosas malas cuyo recuerdo han dejado tus padres, tus abuelos, ciegos que no creían en el verdadero Dios, que no lo conocían.<sup>29</sup>

Olmos cuidaba de no dejar por escrito demasiado conocimiento mágico indígena por temor a reavivarlo entre sus “lectores indianos”. (Su *Tratado de hechicerías y sortilegios*, de hecho, quedó como un mero manuscrito, al parecer, inconcluso). Pero si lo leemos críticamente, entendiendo su estrategia, Olmos suele informar más de lo que supuso. Si analizamos la estructura de este párrafo, se diferencia de otros por contener información etnográfica sobre la magia nahua, en lugar de paráfrasis bíblicas, teológicas o demonológicas abstractas. Dentro de esta pequeña ficha etnográfica disimulada, también llama la atención que Olmos divide las figuras (y tipos de semiótica mágica nativa) en tres niveles.

Del principio hasta la mitad del párrafo se refiere a magia y agentes mágicos relativos al *tonalli*, que corresponde a lo solar y celestial.<sup>30</sup> Después Olmos se refiere a encuentros mágicos con animales, es decir, entidades correspondientes al plano terrestre. Y al final, Olmos se refiere a los sueños y ancestros, esto es, al inframundo de los muertos. Este esquema tripartita, así como sus sujetos, coincide perfectamente con el esquema tripartita de la cosmovisión y magia nahuas.

---

<sup>29</sup> Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, 21.

<sup>30</sup> “Tonalli” posee varios sentidos. Se trata de un componente psico-cósmico de la ontología azteca. Según R. Andrews, “the word tonalli, literally [is] ‘a thing that has become sunny’”. Pero también puede significar “day-sign” (el signo que rige cada día que, a su vez, rige el ser de la persona que nace ese día): “it may refer to one of the twenty signs in the day-sign set” y también puede significar “day-name,” en “Aztec Medical Astrology,” en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan. Part II*, ed. J. Kathryn Josserand y Karen Dakin (Oxford: British Archaeological Reports, 1988), 615. En todo caso, *tonalli* alude al tipo de influjo “solar” que co-determina toda forma de vida; y, por otro lado, para cada vida particular corresponde un distinto influjo cuantitativo-cualitativo de *tonalli*.

Sería una gran coincidencia que Olmos haya llegado a este esquema sin querer reflejar ese modelo. Lo más probable es que simplemente describió lo que su conocimiento indicaba y siguió, quizá sin darse cuenta que lo transmitía, el modelo tripartita indígena. Otra posibilidad es que muy deliberadamente, Olmos imitó un orden explicativo nativo para validar su discurso en náhuatl mediante el uso de esta *forma* para desacreditar el *contenido* anterior que esta configuración tripartita solía transmitir. Así, por ejemplo, utiliza otras formas, como los difrasismos.

Al principio de este mismo primer capítulo, en el tercer párrafo, Olmos refirió y nombro estos tres niveles del cosmograma indígena. Escribió refiriéndose a los “ángeles” caídos que se unieron al Diablo: “Acaso a menudo habéis oído contar que cayeron para detenerse aquí sólo en tres lugares: (unos se detuvieron) encima de nosotros en el aire [*ecatlan*]; algunos se fueron por todas partes en la tierra [*tlalpan*]. Por fin los otros se esparcieron en la morada de los muertos [*mictlan*]...”<sup>31</sup> La doble ocurrencia de este cosmograma tripartita, así como la utilización de vocabulario nativo tradicional, además de ocurrir en unas páginas donde hay otras apropiaciones (de terminología psico-mágica nahua) nos permite entender que Olmos nos está informando, queriéndolo o no, de una división tripartita de los agentes mágicos nahuas.

Por la primera parte de este pasaje podemos identificar que describe dos tipos de agentes mágicos: los que llama (*tiçit teyxcuepani*), es decir, curanderos o médicos mágicos, sanadores que son “hechizeros” (como los definirá Molina en su *Vocabulario*) que debido al empleo del término “teyxcuepani” para nombrarlos, sabemos que involucraban una alteración de la visión (probablemente mediante alucinógenos).

Olmos también refiere un segundo grupo de agentes mágicos, los *tonalpouqui*, ocupados de identificar y canalizar las dinámicas del tonalli de la persona que lo consulta. A los curanderos mágicos (chamanes populares) parece asignarles el “sanar” enfermedades; y a los especialistas del tonalli, parece ocuparlos de identificar lo-que-se-hará-en-ti (que es una traducción más cercana de *tlein mopan mochihuaz*], es decir, la fuerza mágica que interviene y modifica tu existencia y que puedes canalizar de varias maneras para acentuarla o decrementarla, si sigues las instrucciones del especialistas de tonal.

Aquí también gracias a Olmos confirmamos el tipo de consultas que se hacían a estos especialistas: saber el *tonalli* que tenías por tu día de nacimiento, o si es propicio casarte o separarte (aquí Baudot tradujo “luchar” sólo tomando uno de los sentidos de “namictia” en la expresión “tinomamictiznequi” que escribió Olmos); o averiguar si es propicio construir una casa (que, como vimos en el fragmento sobre los sueños en de *Los Primeros Memoriales* también tenía un sentido onírico-existencial); o consultar cómo debes hacer cierta repartición (que es lo que parece significar la frase “toconchioaznequi tlapanahuia” que Baudot traduce como “lo que debes de hacer”). A diferencia de la sesión con un curandero mágico donde hay una enfermedad involucrada y un ritual chamánico alucinógeno muy probable, el tipo de consulta con el especialista del tonalli parece, por su temática, que se realizaba en sobriedad, al menos durante la sesión de preguntas y respuesta: se trataba de una sesión donde el elemento solar del tonalli era vinculado con asuntos bastante mundanos, prácticamente decisiones cívico-económicas.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, 13.

<sup>32</sup> La interpretación del sueño como una forma de obtener información para la *sobrevivencia* fisiológica y económica no se limitó a los mexica antes y después de la Colonia. Parece ser un paradigma económico (medicinal y hermenéutico) en otras culturas amerindias. Dice Barbara Tedlock: “Both Zunis and Quichés say that nearly all dreams provide information about future events” (“Zuni and Quiché dream sharing and interpreting,” en *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, ed. B. Tedlock (Santa Fe: School of American Research Press, 1992), 123. Incluso cuando otras culturas amerindias no consideran al contenido manifiesto del sueño como

Estos especialistas identificaban una reciente acción foránea (causada por fuerzas cósmicas, otros sujetos sociales u fuerzas inherentes al paciente) en la existencia individual y prescribían una acción (*sacrificial* en el amplio espectro de este término) para (re)conducir esta fuerza en beneficio del sujeto que los ha consultado. En el modelo cósmico, las fuerzas que actúan mágicamente en el curso de la vida del individuo, ya sea desde su nacimiento o por intervención foránea, permiten interactuar con ella, incluso evitarlas. El modelo mágico azteca no es cerrado: es un sistema de negociación económica-metafísica constante. En el caso del diagnóstico del especialista del tonalli parece más regido por el libro y el Estado, que por los efectos y alucinaciones de otro tipo de curanderos.

Ahora bien, Olmos desea evitar la consulta con ambos tipos de agentes mágicos descritos mediante el alegato de que Dios ha hecho “buenos” todos los “tonalli”, de modo que no habría necesidad de consultar tradicionales orales, especialistas nativos o escrituras mágicas. También busca desencantar la relación del cuerpo nahua con el mundo inmediato natural y la comunicación mágica que se creaba mediante los encuentros con animales. Nótese, por cierto, las similitudes entre las acciones de animales enumeradas por Sahagún en el fragmento onírico de *Los Primeros Memoriales* y las aquí enumeradas por Olmos sobre la realidad diurna: “Tampoco te irás a espantar si por casualidad te sale al paso en tu camino una serpiente, o acaso un lagarto que inclina la cabeza, o acaso un pájaro que canta, o acaso una bestia fiera”. Aquí Olmos no lo dice explícitamente, pero por Sahagún y otras fuentes podemos saber que este tipo de interacciones con animales eran interpretadas como símbolos de un devenir mágico, pronósticos, que ocurrían como eventos simbólicos del mundo diurno terrenal.

Finalmente, Olmos se refiere al inframundo y de modo muy interesante vincula el lenguaje mágico-onírico al que llama “iztlaca tlatolli”, que Baudot, siguiendo el propio español misionero, traduce como “palabra engañosa”, aunque más bien podemos traducir más técnicamente como “explicación mágica” y “discurso alucinante”, ya que esta expresión se refiere a lenguaje que ocurre dentro de una ceremonia chamánica con consumos de plantas alucinógenas, como más tarde veremos.<sup>33</sup>

En estos tres niveles se puede constatar, por un lado, diferentes tipos de especialistas mágicos y sus consultantes relacionados con un claro cosmograma indígena y, por otro, estrategias de apropiación colonizadora por parte de Olmos. Hay una lucha de codificaciones: los soñadores-consultantes nahuas individuales que buscan codificar del sentido del sueño para su beneficio económico personal; los especialistas mágicos nahuas que buscan codificar todo tipo de eventos y acciones de los soñadores-consultantes, interpelándolos y reconduciéndolos hacia la economía, aunque también (sobre todo en lo alucinógeno) a cierto excedente irreductible al significado estatal; y el misionero que pretende re-codificar todas estas acciones indígenas hacia la economía colonial-cristiana. Hay en el *Tratado de hechicerías y sortilegios*, como en el fragmento de *Los Primeros Memoriales*, una lucha (no-binaria) de economías que producen formas de escritura mitad etnográficas, mitad demonológicas; mitad traducciones, mitad alucinaciones. Entre uno y otro lado de estas luchas de codificaciones de las acciones, hay

---

simbólico y lo interpretan cerca de su literalidad, sin embargo, el sueño sigue siendo entendido como una posibilidad de interacción comunicativa relativa a la capacidad de mantener la vida socioeconómica: “the Rarámuri maintain the negative stereotype that dreams typically involve threats,” en William Merrill, “The Rarámuri Stereotype of Dreams”, en *Dreaming*, 207. En la América indígena, entender los sueños no es un pasatiempo “mágico”, sino que la magia (que incluye los sueños) es parte de su lucha económica.

<sup>33</sup> Clavijero hacia el final del siglo XVIII, dice que “Iztlacatilizpàtli” es “cierta planta,” en *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, 98.

cuerpos y más cuerpos integrados a este sistema de múltiple medición de sus energías, imaginarios, posiciones e intercambios.

### **Sueño, economía y deseo: del *tianguis* a Motolinía**

La economía azteca era controlada verticalmente por el Estado. Al colonizar otros pueblos (a veces lejanos), el tlatoani azteca les imponía tributos de trabajo asignado en la forma de exigencia periódica de productos. El tributo, asimismo, era impuesto al nivel inferior de la propia población azteca (los *macehualtin*). La acumulación centrípeta del tributo era empleada, a su vez, para realizar una redistribución (desigual) de la clase en el poder hacia la inferior. Había cierto mercado de intercambio desempeñado por los mercaderes (los *pochteca*) bajo la tutela de la clase gobernante sacerdotal-guerrera. “Era una economía totalmente dirigida... el centro social acumula todos los bienes para después redistribuirlos... repartirlos como raciones... para mantener el nivel de vida apropiado a su status”.<sup>34</sup> Sin embargo, existía una institución paralela a los mecanismos de tributo (unilateral y forzado) y redistribución (centralizada y desigual), y que parece haber servido como un residuo y quizá sostén de una *ideología* y *deseo* de intercambio más recíproco: el *tianguis*. “Al *tianguis* acudía la masa de la población local y regional que aportaba los productos que ellos mismos producían... Gran parte de las transacciones era un simple intercambio de bienes entre los productores de los distintos bienes de uso general y de poco valor”.<sup>35</sup>

Además muchas relaciones económico-simbólicas y la vida ceremonial desempeñaban un cierto rol ideológico: “Podemos distinguir por una parte la reciprocidad en el intercambio de regalos entre los nobles... Los banquetes también caían dentro del marco de la redistribución”.<sup>36</sup> En estos flujos económicos (de bienes) había cierta reciprocidad a la vez efectiva y simbólica (compensatoria). Por otra parte, el intercambio de trabajo y productos entre las clases inferiores también debió jugar cierto rol en mantener una especie de deseo ideológico de una economía *recíproca* general. Según Johanna Broda sería posible que mediante esta “ideología de... reciprocidad político-económica... al configurar antiguas relaciones más igualitarias, se trataba de hacer desaparecer el nivel de la representación simbólica el carácter opresivo del nuevo gobierno, justificándose así las relaciones de dominación existentes”.<sup>37</sup> En este complejo sistema de dominación con participación estratégica e ideológica de ciertas prácticas de redistribución — y, sobre todo, *deseo* de reciprocidad— esferas como la del sacrificio y el sueño debieron ser clave como ejes de las contradicciones del entramado económico.

Debido a su representación espectacular (y especulativa) se ha sobre-enfatizado el rol del sacrificio humano estatal en el sistema económico azteca, donde la clase dominante sacerdotal-guerrera *sacrifica* (hace sagrado) a cuerpos humanos (sembrándolos y donándolos, por así decirlo) y para conseguir la retribución de las deidades (es decir, recibir la cosecha y contra-don de tal intercambio). Este modelo azteca de economía simbólica sigue una clara metáfora solar agrícola-mercantil. A veces se imagina a la concepción mexicana como una metáfora puramente

---

<sup>34</sup> Pedro Carrasco, “La economía del México Pre-hispánico,” en *Economía política e ideología en el México Prehispánico*, ed. Pedro Carrasco y J. Broda (México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH y Nueva Imagen, 1985), 51.

<sup>35</sup> Carrasco, *Economía*, 57.

<sup>36</sup> Carrasco, *Economía*, 245.

<sup>37</sup> Johanna Broda, “Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología,” en *Economía política e ideología en el México Prehispánico*, 252.

poética, metafísica.<sup>38</sup> Pero el paradigma del imaginario mexicana no se puede entender si se le despolitiza, si se ignora que cobraba forma dentro del campo de poder del Estado-Tlatoani. Hay una base cazadora residual y, sobre todo, agrícola en el imaginario mexicana. Pero lo que colorea siempre su forma final es lo económico-político.

La economía simbólica general (inframundana, mundana y supramundana) se imagina como un ciclo agrícola tributario y un mercado de intercambio; incluso los mecanismos de la guerra son subordinados a alimentar ese imaginario agrícola-mercantil, este ciclo y circulación. Pero al pensar la economía azteca, este sobre-énfasis en el macro-mundo de las ceremonias estatales de los sacrificios humanos ha hecho que perdamos la atención sobre otras micro-metáforas agrícola-mercantiles de las clases dominadas, por ejemplo, el modo en que el micro-mundo del sueño de un individuo era integrado (o buscaba des-integrarse) de esta economía general y su metáfora avasallante.

En el sueño, el individuo negocia una relación simbólica (casi) directa, una transacción con la divino cuya sede es su propio mundo espiritual, no el espacio público gobernado por el Tlatoani y la nobleza. La relación con lo sagrado se vuelve casi privada. A través del sueño, una dotación es recibida y simbólicamente realizada una vez que el sueño ha sido decodificado en forma de recepción de un mensaje y cumplimiento de la acción ritual correspondiente. Hay un contrato que, en buena medida, logra escapar de los flujos centralizados de la economía estatal. El sueño es un tributo más recíproco entre el soñador y la deidad, una redistribución sin tanta intermediación y una esperanza de reciprocidad verdadera.

El sueño es una zona de riesgo para el control vertical y centrípeta del Estado: el sueño es una transacción difícil de medir, casi privada y donde psicodinámicamente podrían haberse simbolizado la economía (general) que la economía centrípeta-estatal no permitía. Por eso también el sueño se encuentra relacionado con la brujería popular y la embriaguez condenada por el Estado azteca. En el sueño azteca despuntaba —aun fuera parcialmente— otra economía.

Fray Toribio de Benavente (Motolinía) fue uno de los primeros doce padres franciscanos en llegar a la que sería la Nueva España. En sus *Memoriales* (c. 1540), Motolinía relata sorprendido que los nativos venían de regiones distantes a confesarse (Cap. 37) e insisten en recibir instrucciones para hacer “penitencia”, “restituir” y “pagar los tributos” (Cap. 41); incluso le pedían que les aumentara las acciones que debían hacer en correspondencia a sus “pecados”. Él atribuyó esta disposición sacrificial-económica al fervor de la nueva fe adquirida. Motolinía no consideró que el modelo sacrificial-económico anterior en que se habían formado esos cuerpos individuales y colectivos estaba, precisamente, basado en tributos, redistribución y deseada reciprocidad, el sacrificio simbólico-espiritual estaba intrínsecamente ligado a la retribución económica. No era la confesión o la absolución, como creía Motolinía, lo que aquellos largas filas de indígenas nahuas buscaban alcanzar como nueva vocación religiosa, sino continuar la lógica del don y el contra-don, la economía general del intercambio deseado.

Escribe Motolinía en el Cap. 43:

---

<sup>38</sup> Por ejemplo, T. J. Knab considera que el imaginario aztec está regido por “la metáfora botánica”. “The botanical metaphor shows that many distinct aspects of everyday life were conceived of in terms of the growth of plants... the botanical metaphor fulfills the criterion of an organizing metaphor,” en “Metaphor, Concepts, and Coherence in Aztec,” en *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas*, ed. Gary H. Gossen (Albany: The University at Albany y State University of New York, 1986), 49. Así lo resume: “This metaphor is typified by the statement: Man is a plant”, 46.

Una cuaresma, estando yo en Chololla... eran tantos los que del mismo pueblo y de fuera venían á se confesar, que yo no me podía valer... dije: No tengo que confesar sino á los que trajesen sus pecados escritos por figuras; que esto es cosa que ellos bien saben hacer y entender, ca esta era su escritura... y encomenzaron tantos á traer sus pecados escritos, que tampoco me podía valer... y poco más era menester preguntarles, porque lo más lo traían escrito, unos con tinta, otros con carbon, con diversas figuras y caracteres que solo ellos lo entienden, y confesándose por aquella via lo dan bien á entender... allá iban tras de mí con sus papeles, é importunado, decían que muy brevemente dirían sus pecados, porque todos los traían escritos, y luego decían: “esto es esto, y esto es lo otro. &c.: dime las palabras de Dios, absuélveme, y mándame lo que tengo que hacer...”<sup>39</sup>

Esta escritura visual nativa buscaba no tanto una expresión catártica o una confesión personal pecaminosa, sino una transacción: una *reanimación* de la economía que había sido destruida en el campo social pero que ahora podía refugiarse en el campo de la relación de lo sagrado con lo terrenal. No los movía primordialmente una nueva fe cristiana sino la disposición económico-ritual vigente hasta hacía poco. El libro, su escritura y lectura, era ejercida por estos indígenas descritos por Motolinía como una re-escenificación del deseo de una economía de intercambio.<sup>40</sup> Además, un deseo de confesión (entre tributo, redistribución y reciprocidad) como la descrita por Motolinía resulta ya también un género derivado del drama de su fragmentación sociocultural, como puede verse por el hecho de que sean los confesados-consultantes los que hacen los libros con los cuales se dictaminará su acción correspondiente, en lugar de ser los sacerdotes quienes interpretaran las imágenes de aquellos textos visuales, como sucedía con los *tonalpouhque* cuando el soñador acudía con el especialista.

En la forma del temictli nahua ya colonial se puede ver un mundo fragmentado donde, sin embargo, resurge el deseo de alcanzar la reciprocidad, la promesa de un bienestar, pendiente desde el mundo nahua pre-colonial. La forma del sueño, en general, es entendida como precaria. Pensemos, otra vez, en el fragmento sobre los sueños contenido en los *Primeros Memoriales* de Sahagún: ese fragmento etnográfico-colonial, a la vez, compendia y obscurece la teoría y técnica de interpretación nativa de los sueños; como si esa forma accidentada, rota, ruinosa, reflejara la doble escisión del sueño de la economía estatal azteca y de la nueva economía colonial española.

Dice López Austin al comentar el fragmento sobre los sueños en los *Primeros Memoriales*:

Fue un plan de trabajo y tal vez quedó como un simple proyecto abandonado. La causa de esta omisión en los posteriores trabajos de Sahagún se desconoce. Existían, según nos dicen muchas fuentes, libros de sueños —temicámatatl— que eran manejados por los mismos sacerdotes encargados de interpretar los de los destinos. Se explica que en la actualidad, después de la destrucción de las bibliotecas indígenas, no contemos con un códice de sueños; pero no que Sahagún haya omitido en su trabajo un tema tan

---

<sup>39</sup> *Memoriales de Fray Toribio de Motolinia. Manuscrito de la colección del señor don Joaquín García Icazbalceta; publicalo por primera vez su hijo Luis García Pimentel. Con una lámina* (México: Casa del Editor, 1903), 111-112.

<sup>40</sup> En otro lugar Motolinía logró percatarse de la persistencia de la economía ritual. Escribió sobre la inversión económica que hacían en otros rituales después de la Conquista: “y allegaban cuanto podían en este tiempo para hacer una fiesta al demonio, y en ella no solo gastaban cuanto tenían, pero adeudábanse, que tenían otro año ó dos que trabajan para salir de la deuda.... Les era muy duro dejar lo de tanto tiempo acostumbrado,” en *Memoriales*, 31.

importante en la vida de los nahuas. El material de esta lista es pobre... es lo único que hay al respecto en los textos de los informantes indígenas de Sahagún.<sup>41</sup>

El “material” sobre los sueños en estas fuentes novohispanas tempranas, en realidad, no es “pobre”. Hay que saber leer estas fuentes *también* desde sus huecos. Ejemplifiquemos cómo funcionan tales lagunas para complementar la información sobre la esfera onírica nahua: ¿cómo manejó el propio Sahagún estos huecos de información sobre los sueños indígenas? Podemos verlo en la *Psalmody Christiana* de 1583, su sermón en náhuatl para adoctrinar nativos.

Ahí Sahagún busca enseñarles historias bíblicas (y moral cristiana) para extirpar o, al menos, re-canalizar sus valores e imaginario. Por ejemplo, muy probablemente para combatir el tipo de lenguaje mágico-metafórico complejo en torno a la interpretación de los sueños propio del sistema nahua, Sahagún define al mensajero del poder político y celestial como unívoco, claro y sobrio: “El mensajero ha de comunicar fielmente su mensaje a aquél hacia el que es enviado; con calma, tranquilamente, expresará sus palabras, y concluirá bien su mensaje”.<sup>42</sup> Esta formulación de Sahagún tiene como propósito contraponer la limpidez y sobriedad del intérprete divino cristiano con el habla metafórica y extática del intérprete nahua de los sueños.

Así Sahagún desacredita al mensajero u onironauta nahua nativo. Y para desacreditar a quien buscarse adquirir esa capacidad hermenéutica o consultarla, Sahagún dice en otro sermón: “Nosotros los hombres... Deseamos soberbiamente la sabiduría divina... Y por ello hemos caído en la ceguera. Oh, Señor, sólo tú puedes verdaderamente guiar a la gente”.<sup>43</sup> Adoctrinando en beneficio de un grupo de subjetividades bíblicas y sus valores judeocristianos, asimismo, Sahagún está adoctrinando contra otro grupo de subjetividades nahuas y sus valores mágicos. (Nótese que Sahagún, en realidad, falsea el tipo de compleja interpretación onírica cifrada de los sueños en la Biblia). De este modo, lo que Sahagún no incluye o dice sobre el sistema de los sueños “idólatras”, sin embargo, lo comunica por su sistema de contraposición binaria.

No sólo los contenidos de unos pocos textos sobre los sueños en el mundo nahua no es “pobre” sino que, además, la *forma* de esos pocos textos nos dice mucho. Por ejemplo, al resumirla verbalmente, la etnografía colonial sahaduniana omite el contexto de los enunciados onirológicos (a la vez que el aparato policiaco colonial busca erradicar estas prácticas y conocimientos) y debido a esa fracturación colonizadora de la sociedad del colonizado y a la asimetría política, la forma etnográfica resultante se caracteriza por sus equívocos, pseudo-traducciones, fragmentación, parataxis, incompletud, mezcla de literalidad e incertidumbre interretórica, obnubilamiento de la complejidad de la otra cultura y, asimismo, se caracteriza por dejar el rastro de su violencia hermenéutica y resultar políticamente enigmática: el fragmento sobre los sueños nahuas en los *Primeros Memoriales* es un acertijo cuya solución no es sólo las contradicciones de la economía general azteca sino las de la economía colonial-capitalista que vino a subyugarla.

El discurso colonial (etnográfico o doctrinario) sobre los sueños de los colonizados indígenas adopta una *forma discontinua* muy semejante a la que tendrán los propios fragmentos de *Calle de dirección única* de Benjamin y otros libros vanguardistas:

---

<sup>41</sup> “Introducción,” en *Augurios y abusiones*, 11.

<sup>42</sup> “San Gabriel Arcángel” (traducción de José Luis Suárez Roca), en *Psalmody Christiana y sermones de los santos del año, en lengua mexicana*, ed. J. L. Suárez Roca, Diputación de León, León, 1999, 91.

<sup>43</sup> “Anunciación de la Virgen Santa María” (traducción de J. L. Suárez Roca), *Psalmody Christiana*, 105.

But with this war, all the government officials avoided clear language and stuttered... they spoke mainly in fragmentation, quotation, disruption, disjunction, agrammatical syntax, and so on. It was as if the government that currently occupied the continent had taken over one of the few remaining tools of resistance, the very small tools of fragmentation, quotation, disruption, disjunction, agrammatical syntax, and so on, and even used them, leaving not only the poets but also the organizers and the activists empty handed.<sup>44</sup>

La etnografía misionera genera una parte importante de la parataxis que muchas veces atribuimos a la cultura indígena. Sus supuestos ‘enigmas’ muchas veces resultan de la violencia colonial. El misterio de la forma nativa es la solución inconclusa acerca de cómo colonizamos.

### **La colonización misionero-lingüística de la concepción nahua de los sueños**

Según Mercedes de la Garza, “el sueño es un estado que permite al tonalli recibir mensajes de los dioses, o sea, la comunicación con lo sagrado”. Ante tal definición, De la Garza plantea esta pregunta: “En el mismo diccionario [de Molina] encontramos una distinción esencial para entender las ideas nahuas acerca de los sueños: *çannen temictli yztlaca temictli*, significa ‘sueño vano’, y *nelli temictli melauac temictli melauacatemictli* es ‘sueño verdadero’. Por tanto, había representaciones oníricas que se consideraban falsas, ¿cuáles? Y ¿por qué?”<sup>45</sup> Una lectura no-política del trabajo del sueño nahua no puede responder estas preguntas, efectivamente.

Las fuentes escritas sobre los sueños nahuas con que contamos, son ya coloniales. Estas fuentes han sido construidas en marcos colonizadores; es pertinente, entonces, su lectura geopolítica. Y geopolíticamente, los colonizadores (españoles) consideraban, en general, “sueños vanos” a *todas* las interpretaciones nahuas de los sueños, por conducir al sacrificio a los “diablos”. Y se puede inferir con el material existente, que si esta noción verdaderamente perteneció a los nahuas (es decir, si no es otro caso de perturbación semántica colonizadora que Molina frecuentemente realiza en su *Vocabulario*) sería posible que la disciplina misma de la inscripción de los sueños tuviera como una de sus razones (de Estado) evitar que el sueño fuera un espacio-tiempo desconectado, “libre”, del sistema de control del Estado azteca hacia todo tipo de vida bajo su poder.

Si este sistema azteca estatal efectivamente juzgaba que algunos sueños eran “vanos” se trataría de una categoría en que los deseos o imágenes individuales no han sido aún sojuzgados por la lectura taxonómica sistémica y su elaboración simbólica no ha sido inscrita como una coacción hacia la economía centralizada. La definición que da Molina es “Yztlaca temictli. Sueño vano y no verdadero”.<sup>46</sup>

El sentido de “Yztlaca temictli [sueños]” no es claro a primera lectura. En Molina, “iztlaca” funciona como sinónimo de lo falso. “Iztlaca propheta. Falso propheta”. Pero esa sección del *Vocabulario* —debido a su sentido doctrinario— bien podría ser una distorsión colonial de los significados originales de esta expresión nahua. Dice Molina:

---

<sup>44</sup> Juliana Spahr, *The Transformation* (Berkeley: Atelos Press, 2007), 155-156.

<sup>45</sup> Mercedes de la Garza, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 2012), 58. Llama la atención que en el náhuatl que cita, aglomere estos dos distintos grupos de frases (variantes), simplificando su traducción.

<sup>46</sup> Molina, *Vocabulario*, 49.

Iztlaca propheta. Falso propheta.  
 Iztlaca temictli. Sueño vano y no verdadero.  
 [...]
   
 Iztlaca tlacuilo. Escritor falso.  
 Iztlaca tlacuiloani. Idem.  
 Iztlaca tlacuilolli. Escritura falsa.  
 [...]
   
 Iztlacatlamatini. Letrado fingido.  
 Iztlaca tlateotoquiliztli. Ydolatria.  
 Iztlacatlato. Falso decidor.

Es posible que Molina no esté registrando en su *Vocabulario* el sentido consensual que los nahuas daban a “iztlaca”, sino que Molina lo incluye *condenándole*. Una de las estrategias de colonización lexicográfica del náhuatl empleada por Molina es registrar expresiones efectivamente usadas por los nahuas pero juzgándolas desde su perspectiva jurídico-religiosa católica y, por ende, haciendo pasar ese juicio reprobatorio como su definición nativa. En Molina, el juicio colonial-cristiano sobre el náhuatl frecuentemente se hace pasar como el náhuatl nativo. Muchas veces eso ocurre en el *Vocabulario* de Molina, la principal fuente que se utiliza para conocer el náhuatl; esto es, sin una lectura descolonización de Molina y Sahagún se les convierte en base de una continua labor de colonización lingüística multifacética. Pero el diccionario de Molina, debido a su programa tan identificable, puede ser leído críticamente.

Ocurre algo interesante en las entradas inmediatas a las arriba enumeradas. En este otro juego “iztlaca” cobra un sentido diferente, que parece menos perturbado por la lexicografía colonial de Molina y pareciera recoger sentidos más directamente nativos:

Iztlacoxoa. Nino. Hazerseme agua la boca. Pre[térito] oninoztlaccocoxo.  
 Iztlacyo. Cosa ponzoñosa.  
 Iztlacmina. Nite. Morder la bivora. Pretérito oniteiztlacmin.  
 Iztlacmitl. Saeta empoçoñada.  
 Iztlacnictoloa. N. hazerseme agua laboca. Pret[érito]. Onoztlac nictolo.  
 Iztlacoa. Nite. Mirar con cautela, y notar lo que otro dize, o haze asechandole. Pretérito Oniteiztlaco.  
 Iztlacoa. Nino. Examinarse o tomar consejo consigo mesmo. Pre[térito] Oninoztlaco.  
 Iztlactli. Bava. Y tomase también por mentira o por ponçoña.  
 Izlaqui tenqualactli. Falsedad y mentira.  
 Izlaqui. Nic. Antojarseme alguna cosa comestible, tragando la saliva, o haziendoseme agua la boca. Pret[érito] oniquiztlac.

Es importante entender que lo que nosotros llamamos verbo es la base del náhuatl y, por ende, el verbo “iztlacoa” es clave en todo este campo semántico. “Iztlacoa” (en *nino-iztlacoa*) es definido como “examinarse o tomar consejo consigo mismo”. Como sucede sorprendentemente cuando se da otra de sus acepciones (en *nite-iztlacoa*): “Iztlacoa. Nite. Mirar con cautela, y notar lo que otro dize, o haze asechandole”. Iztlacoa es un mismo modo de mirar que puede ser hacia uno mismo (*nino-iztlacoa*) o hacia otra persona (*nite-iztlacoa*). Si iztlac-mitl (donde *mitl* es saeta/flecha) significa saeta/flecha emponzoñada (envenenada), entonces *nino-iztlacoa* puede

significar: Ni-no-iztlacoa: Yo-me-miro envenenándome, esto es, yo-me-miro serpentinamente, o yo me miro con el poder de la serpiente.

Mientras que la otra acepción de –iztlacoa al recaer como mirada en otra persona puede entenderse como: Ni-te-iztlacoa, es decir, yo-miro a alguno-con el poder de la serpiente. Por eso, precisamente, el propio Molina define “nite-iztlacoa” como “Mirar con cautela, y notar lo que otro dize, o haze asechándole”. Este tipo de mirada mágica está presente en lo que Fray Andrés de Olmos enlistó en 1547 en el octavo capítulo de su *Arte de la lengua mexicana* titulado “De las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas” de las que anota: “Las siguientes maneras de dezir con metaphoricas”.<sup>47</sup>

En relación a la expresión “Miro a alguno de mal de ojo”, De Olmos transcribió estas expresiones:

Yxtlapalhic / nacazic / niteitta,  
nixcuelhcopauic / nitztiuh / niteixnacaznecuilztiuh.<sup>48</sup>

From the side of the eye / toward the ear / I look at someone,  
I look askance / I mesmerize / I fascinate someone.<sup>49</sup>

Estas expresiones metafóricas de la mirada mágica se puede traducir como: Con el ojo yendo hacia la oreja / Miro a alguno / [Le] Miro de reajo / [Le] Miro en su dirección [espacio-temporal] / Miro a alguno de reajo para asirlo [*cui*] en su dirección.

Volvamos entonces a la acepción de Molina de “[Nite]Iztlacoa” como “Mirar con cautela, y notar lo que otro dize, o haze asechándole”. Como se puede observar estos sentidos del verbo “iztlacoa” van en dirección contraria a “iztlac” definido como *falso*. Esta contradicción llama la atención. Estamos aquí con dos posibilidades: o una parte de la sociedad azteca condenaba esta mirada (por ser brujería popular, por ejemplo, divergente a la regulación del Estado) o ha sido la lingüística misionera la que ha distorsionado el sentido nativo. O acrecentándolo en caso de que el término ya haya sido motivo de lucha dentro de la propia sociedad azteca.

También es sugerente que este verbo “iztlacoa” incluya “coa”: serpiente. Si aquí ocurre un verbo que ha tomado o formado “coa” para aludir a la mirada (encantadora) de la serpiente estaríamos con una unión fascinante de elementos lingüísticos, que podría remitir a fundamentos culturales indígenas. Define Molina: “Coatl: culebra, mellizo, o lombriz de estomago”.<sup>50</sup> Esto es importante porque serpiente-mellizo es una entidad base de la cultura nahua (y mexicana antigua en general). El carácter doble, el formar parte de una pareja de contrarios (como Tezcatlipoca y Quetzalcoatl, lit. “serpiente emplumada”, es decir, “gemelo precioso”) es un rasgo que nos conduce a la base misma de la cosmovisión antigua mexicana. Quizá por eso el resto de las expresiones se refieren a la víbora (“Iztlacmina... Morder la bivora...”); el veneno (“Iztlacyo. Cosa ponzoñosa” y “Iztlacmitl. Saeta empoçoñada”); y a la manifestación de la intoxicación y su

---

<sup>47</sup> Fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana concluido en el Convento de San Andrés de Ueytlalpan en la Provincia de la Totonacapan que es en la Nueva España el 1ro. De enero de 1547*, ed. Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León Portilla (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002), 177.

<sup>48</sup> Olmos, *Arte*, 184.

<sup>49</sup> Olmos, *Of the Manners of Speaking That The Old Ones Had. The Metaphors of Andrés de Olmos in the TULAL Manuscript*, ed. Judith M. Maxwell y Craig A. Hanson (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), 183.

<sup>50</sup> Molina, *Vocabulario*, 23.

sentido figurado de deseo (“Iztlacoxoa. Nino. Hazerseme agua la boca” y “Iztlacnictoloa. N. hazerseme agua laboca” y “Iztlactli. Bava”).

No podemos desechar, por otra parte, la cercanía de la complejo verbal “iztlaca” con “izta(tl)” que significa “sal” y “blanco”. Además *iz* es tostar, por lo tanto, *iz-tla-c* sería una cosa (tla) que ha adquirido (-c) la cualidad de lo tostado, lo cocinado (*iz-*): *iz-tla-c*, cosa-tostada, cocinada. La relación con la sal en tal caso sería muy evidente. Tanto “iz-ta-c” como “iz-tla-c” parecen remitir a un significado primario de la lengua e historia cultural de este grupo indígena, y por eso mismo carácter primario esta terminología está tan relacionada con la magia. Morris Swadesh así definía “iztla-c-tli = saliva, veneno, mentira, cautela, cps. antojar”.<sup>51</sup> Bien podría ser que “iz-tla-c(a)” se refiera, por ejemplo, a una bebida cocinada, babosa, salada, probablemente embriagante. Esta hipótesis explicaría el que aparezca en contextos de brujería donde hay intoxicación. “Iz-tla-c(a)” podría aludir a la bebida (“Baba”, como anota Molina, la “ponzoña”) y al discurso verbal (la “mentira”, “falsedad” o “engaño” del que habla Molina y muchos otros misioneros) que genera el “brujo” al tomar dicha bebida preparada.

“Iztlacnictoloa. N. hazerseme agua laboca”: esta raíz nahua se refiere al deseo de una intoxicación, de un farmacón, veneno-medicina: “Iztlacui. Nic. Antojarseme alguna cosa comestible, tragando la saliva, o haziendoseme agua la boca”. Lo mismo se refiere a algo ilusorio (de ahí debe venir una parte de sus sentidos de “falsedad”) y, por el contrario, se refiere también a una auto-reflexión “examinarse o tomar consejo consigo mismo”. Como podemos ver, “iztlac” remite a las prácticas mágicas (y particularmente las alucinógenas), probablemente muy antiguas, de los indígenas mexicanos (no sólo nahuas), en donde la mórdida de “serpiente”, y la propia mirada de la serpiente, apunta literal y simbólicamente tanto a un envenamiento como a una visión especial.<sup>52</sup> También hay una curiosa (no del todo clara) relación entre dormir, enfermar, picar, que incluso puede iluminar terminologías como: “Cochiztli. Sueño”; “Cochitta. Nitla. Ver alguna cosa entre sueños”; “Cochtlaza. Nite, adormecer a alguno con encantamiento, para robarle su hacienda” y “Cochitlachializtli. Vision entre sueños”.<sup>53</sup> ¿Existirá alguna relación entre el fonema *co-* de víbora y picadura con el *co-* presente en “coco-” en expresiones de enfermedad y, a la vez, en el “co-chi” vinculado a dormir-soñar? ¿No será que el sueño es concebido en esta cultura como una picadura que produce un estado psico-fisiológico análogo a la “enfermedad”? Esta probable paradigma metafórico explicaría la gama de expresiones vinculados a “iztlac”, que van desde salivación, avidez, veneno hasta pérdida de cordura, delirio, visión.

Y si, de nuevo, acudimos al habla metafórica que recopiló fray Andrés de Olmos podemos encontrar que “iztlactli” aparece ahí dentro de una metafórica mágica plena. En una entrada de sus “mañas” metafóricas (como se dice en lugar de “maneras metafóricas” en el manuscrito de Tulane<sup>54</sup>), la expresión “iztlactli” aparece en su forma absoluta (y curioamente con “z”). Olmos dio a esta entrada de habla “metafórica”, el encabezado “Forma o ymagina mentiras”, que debemos entender no como una descripción del sentido nativo que se daba a estas

---

<sup>51</sup> Mauricio [Morris] Swadesh y Madalena Sancho, *Los mil elementos del mexicano clásico. Base analítica de la lengua nahua* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1966), 53.

<sup>52</sup> En el *Diccionario* de Carochi *iztlacat-i* lo mismo significa “mentir” como *iztlakoa* significa “mirar con cautela,” en *Diccionario de vocablos contenidos en El Arte de la Lengua Mexicana de Horacio Carochi*, ed. Karen Adrian, Una Canger, Kjeld K. Lings, Jette Nilson y Anne Schlanbusch (Copenhague: Universidad de Copenhague, 1976), 45.

<sup>53</sup> Molina, *Vocabulario*, 22-23.

<sup>54</sup> Véase *Of the Manners of Speaking*, 75.

expresiones sino que indica el juicio condenatorio, la pseudo-traducción (reprobatoria) de Olmos. Dice:

[Dícese de la persona que] Forma o ymagina mentiras.

Çan quiyoyocaya in tlatolli, çan quiciciqui, çan iztlaztli, tenqualactli, tlaclli quimauilhtia, quimotequitia.

Las ediciones que ha preparado León-Portilla no traducen estas “maneras” (“mañas”) metafóricas recogidas por Olmos. Pero si traducimos este grupo, dice:

[Él o ella] Sólo compone y compone palabras, es sólo *quiciciqui* [¿es sólo balbuceo o avidez?], es sólo salivación, es sólo baba en la cara, [él o ella] hacen que otro forme niñerías [¿figuras con o por la “tierra”?], lo pone a trabajar.

“Yocoya” es “fabricar o componer algo” (y su pretérito es “[onino]yocox), dice Molina. Como hay reduplicación se indica que la acción es ontológicamente repetida “qui-yo-yocaya”). El elemento “yo-” muy probablemente (como muestra el campo semántico del mismo Molina) se refiere a “yo-llo”, es decir, el “corazón”, “alma” o mundo interno. Por esto podemos saber que en la primer enunciado (*Çan quiyoyocaya in tlatolli*) se está describiendo alguien que compone, fabrica palabras en una acción repetitiva, una ceremonia que involucra decir un discurso con una relación anímica fuerte; un “tlatolli”. (Molina define “tlatolli” como “palabra, platica, o habla”). En el segundo enunciado (*çan quiciciqui*) también ocurre una reduplicación, una acción repetitiva.<sup>55</sup> Según Molina, una expresión como “Ciciah-quetza” significa “visitar frecuentemente y saludar” y “Cici-cuil” una “cosa flaca y seca”. Y, por ejemplo, “Cici-tlallo” es una “cosa estrellada, o llena de estrellas”. Si analizamos este campo semántico, “cici-” alude a algo diminuto (como la delgadez de un papel o los pequeños puntos del brillo de estrellas, que se dice “citli”) o algo hecho breve o rápidamente (como un saludo repetitivo). La raíz principal también podría estar relacionada con “ciy(a)” que significa “querer” o “consentir”.<sup>56</sup> El sentido no está claro pero la estructura verbal indica que es una acción repetitiva, pequeña, breve o ávida.

“Tlaclli quimauilhtia” debe tratarse de una sola expresión (“tlaclli quimauilhtia”) y debe corresponder a algo muy cercano a lo indicado por la expresión *Tlalmaultia* que Molina define como: “Jugar el niño con la tierra [Tlalli], haciendo montoncillos della. &c. y tomase Metaphorice. por hazer niñerías, locuras y necedades el hombre insipiente”. (Lo que se excluye de esta definición de Molina es que el juego del niño con la tierra corresponde a la formación de figuras, “bultos”, es decir, personajes probablemente imaginarios, simbólicos o sobrenaturales). Por la estructura verbal de la expresión del enunciado citado por Olmos (“tlaclli quimauilhtia”) sabemos que se trata de un verbo causativo (de ahí el sujio *-(l)htia*), cuya acción recae sobre un objeto distinto al sujeto que realiza la acción (de ahí *-qui*). Debe tratarse de una acción que hace cometer “niñerías” a otro. Por otro lado, el verbo “maui” (en “qui-maui-lhtia”) corresponde a lo

---

<sup>55</sup> La reduplicación en náhuatl puede indicar no sólo intensidad o repetición temporal de algo, sino también espacial, para indicar que una cosa se multiplica en el espacio. La reduplicación busca referir una insistencia o iteración cuantitativa y cualitativa; una multiplicación o patrón creciente. La reduplicación, en general, es un rasgo ontologizador del náhuatl: *repite* (reactúa) el signo lingüístico para *mimetizar* verbalmente un devenir espacio-temporal *re-ocurrente* en la realidad (extra-lingüística) referida. Este recurso es parte del carácter procesual del náhuatl antiguo.

<sup>56</sup> Frances Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl* (Norman: University of Oklahoma, 1992), 35.

maravilloso, temible, espantoso, admirable, respetable, reverenciado, es decir, al campo semántico de lo sagrado (al campo de las reacciones antitéticas ante lo numinoso).<sup>57</sup> De modo que uno de los sentidos de esta expresión podría ser que alguien (el curandero, chamán o brujo) causa que otro forme figuras numinosas como el verbo “maui-Itia” indicaría. Esto explicaría el encabezado de Olmos para estas expresiones que se dicen de la persona que: “Forma o ymagina mentiras”.

Otra posibilidad muy cercana es que la frase “Tlac-lli” (en “tlaclli-quimaulhtia”) no sea una anomalía y que no signifique “tierra” (*Tlatli*) sino algo terregoso, tierroso, enterregado, es decir, que adquirió la calidad de estar-terregoso: *tla-c*; digamos, una yerba, raíces u hongo cubierto de tierra, o una figura resultado del lodo; y así esa entidad es formulada verbalmente como “Tla-c-lli”. Pero tanto la sintaxis como la semántica de esta frase es incierta, aunque suficientemente contextualizada en las frases aledañas sobre la fabulación mágica. Por eso la reiteración de hacer que otro trabaje o literalmente, corte o arranque algo (*-tequitia*).

Una parte de estos sentidos es incierto, pero hay suficientes indicios en esta pequeña (y compleja) fraseología recogida por Olmos para saber que “iztlaztli” e “iztlac(a)” (que vimos arriba) corresponde a un contexto mágico y no significan “mentira” sino algo más cercano a *figuración* o *fabulación* (en su sentido positivo como negativo).<sup>58</sup>

Nótese que en las expresiones citadas por Olmos podría haber, sin embargo, un nahuablante condenando a otro, despreciando su uso del habla mágica. (Y sobre esa condena, Olmos agregaría la suya). Estamos ante una probable disputa entre tipos de magias indígenas, discursos de competencia o descalificación entre distintos grupos sociales o entre distintos rangos de magos mexicas. Gracias a esta disputa podemos conocer el sentido ambivalente de “iztlaztli”. Notemos que “iztlaztli”, que aparece junto con “tenqualactli”, como difrasismo, dos expresiones que juntaban dos aspectos de una misma idea.

En otra entrada de su *Arte de la lengua mexicana*, reaparece el difrasismo “iztlactli, tenqualactli”:

Mixitl, tlapatl, coaxuxuhqui, nanacatl, niteittitinemi, nitequalhtitinemi, iztlactli, tenqualactli, teixco teicpac nicquixtitinemi, nictetololhtia, inic aniteuellamachtitinemi, inic nitecucuenotilia, ynic nitequayuintia, ic nitexocomictia, inic niteixcuepa, nitechicotlachialhtia, nitechicotlacaquitia.<sup>59</sup>

De Olmos encabeza estas expresiones como referentes a “Hazer a otro vellaco, o dar mal consejo”. Algo muy diferente a lo que el encabezado sugiere aparece, sin embargo, cuando traducimos estas expresiones:

Es *mixitl*, es *tlapatl*, son *coaxoxohqui*, son hongos alucinógenos, yo animo beberlos, yo animo comerlos, es saliva [*iztlactli*], es baba en la cara [*tenqualactli*], en su rostro, ante otros [*teixco teicpac*] yo-animo-que-salga, yo hago que lo traguen, por esto yo-no-los-hago-sentir-bien [los mareo], por esto yo-les-hago-perder-la-razón, por esto yo hago que

---

<sup>57</sup> En el sermón que Sahagún redactó directamente en náhuatl para explicar el rol onírico-hermenéutico del arcángel San Gabriel (que le explica una visión al profeta Daniel), Sahagún utiliza la palabra “tla-maui-çolli” para “visión,” en *Psalmódia Christiana*, 90.

<sup>58</sup> Molina, *Vocabulario*, 39 (*Yocoy-*), 140 (*Tlatolli*), 22 (*Cici-*), 99 (*Tencualactli*), 124 (*Tlalmaultia*) y 54 (*Mau-*) respectivamente.

<sup>59</sup> Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, 187.

alucinen<sup>60</sup>, así yo los embriago<sup>61</sup>, yo-los-hechizo<sup>62</sup>, yo hago que se vean las cosas al revés<sup>63</sup>, yo hago que se entiendan las cosas al revés<sup>64</sup>.

Esta compilación manifiesta que había técnicos de lo sagrado nahuas que descifraban los símbolos de una realidad alterna. También nos informa que los nahuas habían desarrollado una terminología para describir estas operaciones retórico-hermenéuticas. A falta de una identificación de esta retórica, hoy empleamos (imprecisamente) términos como “metáforas” para describir los propios recursos y técnicas retóricas del lenguaje mágico nahua. Olmos las recopila, aglomerándolas, enlistándolas, como sintagmas contiguos; una agrupación de frases que representan un campo semántico, un juego de lenguaje mágico.

“Hazer a otro vellaco, o dar mal consejo” significa, en realidad, hacer que alguien participe de una ceremonia mágico-alucinógena. Hacerlo “vellaco” (bellaco) es alterar su estado de conciencia y “dar mal consejo” hacerlo participe de lenguaje mágico, recibir un tratamiento o pronóstico mágico.<sup>65</sup> Por eso las expresiones citadas por Olmos comienzan con una larga (o transcrita tal cual o resumida por Olmos enumerando): “Mixitl, tlapatl, coaxuxuhqui, nanacatl, niteittinemi, nitequalhtinemi”. Se trata de cuatro nombres de plantas alucinógenas.<sup>66</sup> La expresión recopilada por Olmos corresponde al brujo que dice “yo animo beberlos... comerlos... [estas plantas]”. He traducido “animo” debido a “nemi” (*vivir, andar*) al final de ambas expresiones: “niteittinemi, nitequalhtinemi”. Pero igual se podría simplemente decir “yo hago que alguno los beba, coma”.

Después de esta primera expresión chamánica, Olmos cita el difrasismo “iztlactli, tenqualactli”, literalmente, “saliva, baba”. Pero como difrasismo tradicional no se le puede tomar en su sentido literal. Un difrasismo como “atl.. tepetl...” no significa “agua, cerro”, sino la sede

---

<sup>60</sup> La expresión en Olmos es “ni-te-qua-yuintia”. Las raíces clave son “qua” (*cabeza*) y “yuintia” que Molina define como “Iuntia. Nite. Emborrachar a otro,” en *Vocabulario*, 44. Literalmente “yo-emborracho-de-la cabeza-a-gente”. Maxwell y Hanson traducen “Nitequayuintinemi” como “I go intoxicating someone” y “Thus I intoxicate them,” en *Of the Manners of Speaking*, 99 y 176.

<sup>61</sup> “Xocomictia. Nite. Embeodar [embriagar] a otro,” en *Vocabulario*, 161.

<sup>62</sup> “Teixcuepani. Engañador o embaucador, burlador o hechizero,” en *Vocabulario*, 96.

<sup>63</sup> “Tlachialtia. Nite. Hazer ver algo a otro, mostrandole lo que antes no avia visto, o instruir, alumbrar y doctrinar. Pret[érito] Oniteltlachialti,” en *Vocabulario*, 117.

<sup>64</sup> “Chicocaqui. Nic. huel, nitla. Entender alreves algo” en *Vocabulario*, 20. Nótese que Molina informa que la expresión podía usarse en frases como “Ni-c-chicocaqui” (yo entiendo algo alreves); o “Ni-c-huel-chico-caqui” (yo entiendo bien algo al revés) y “Ni-tla-chico-caqui” (yo entiendo las cosas al revés). El “huel” es cualitativo y positivo en su sentido espiritual y cognoscitivo general e indica que ese entender “al revés” no era necesariamente erróneo o reprehensible. F. Kartunnen define “Huel” como “well, able, possible; more, very”; “Huel(i)” como “to be able to”; “Huēlic” como “something delicious, pleasing”; “hueliztli” como “power, ability” y “hueliti” como “to be able to do something, to be sufficient for something” en *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, 86. Es importante entender que “huel” indica un poder, una capacidad bien realizada. El uso de *huel* junto a *chicocaqui* muestra que se trataba de una expresión que remite a un técnica de suscitación mágica y un sistema de lectura simbólica entre distintas realidades perceptuales.

<sup>65</sup> Por el primer Edicto del Santo Tribunal de la Inquisición en la Nueva España podemos confirmar que el consumo de plantas alucinógenas se hacía para producir visiones, donde se buscaba obtener revelaciones sobre el futuro: “a deshoras de la noche y toman ciertas bebidas de yerbas y raíces... con lo que se enajenan y entorpecen los sentidos y las ilusiones. Y (las) representaciones fantásticas que allí tienen juzgan y publican después por revelación y noticia cierta de lo que ha de suceder” en AGN, Edictos, t. 2, f. 87, citado en Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989), 46. Según N. Quezada el peyote, el ololihqui y el pipiltzintzin eran las principales plantas utilizadas para obtener la visión mágica.

<sup>66</sup> La tercera planta enumerada “coaxuxuhqui” también se le llama “coaxochitl” o “coaxohqui”.

territorial-legislativa del poder político-urbano entre los aztecas. Sería absurdo literalizar los difrasismos. El difrasismo “iztlactli... tenqualactli” no se reduce, por tanto, a su literalidad “saliva... baba”, sino que se trata de un tropo *metonímico* (no *metafórico* como escribió Olmos y se ha perpetuado en la discusión mesoamericanística). Esta metonimia dual nahua nombra resultantes emblemáticos de aquello que busca referir: una ingestión mágica de plantas y la emisión de lenguaje e imágenes alucinantes. Se tratan de una metonimia dual sobre el ensueño psicotrópico.<sup>67</sup>

Después de esta expresión aparecen otras cuya traducción es relativamente clara, hasta terminar con una expresión muy significativa no sólo en el contexto de la magia y la ensoñación alucinógena sino de la retórica nahua misma: “ni-te-chico-tla-caqui-tia”, es decir, “yo hago (causo) que se entiendan las cosas al revés”. Ahondemos un poco en esta expresión final.

En su *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* (1553), Fray Andrés de Olmos utilizó la expresión “ticchicoaquiz” (ti-c-chico-caqui-z) relacionada con “ni-te-chico-tla-caqui-tia” que emplea en las anteriores frases nativas sobre prácticas mágicas recogidas en su *Arte de la lengua mexicana* de seis años antes. Escribió De Olmos en su *Tratado*:

Para que nadie diga que no conoce su falta... entonces se juntarán aquí todos los modos que tiene el Diablo para engañar a la gente. Te suplico mucho, hijo mío querido, de poner el mayor cuidado para no escuchar al revés. Y si algo lo ves oscuro, que no está claro, que no lo entiendes, por ello pregunta al padre que así ha hablado.<sup>68</sup>

La parte central de este pasaje dice en el náhuatl de Olmos: “Cenca nimitçlatlauhtia yn tinopiltçin yn miecpa tocompouaz ynic amo ticchicoaquiz”. Baudot lo traduce: “Te suplico mucho, hijo mío querido, de poner el mayor cuidado para no escuchar al revés”. Baudot traduce “to-c-om-poua-z” como “poner cuidado”, pero la traducción debiera ser “Te suplico, hijo mío querido, leer [*pohua*] muchas veces (*miecpa*) para tú no leas esto al revés”. En náhuatl Olmos quiso enfatizar al final de su prefacio al “lector indiano” que no leyera este libro interpretándolo según el método especializado nativo (ti-c-*chicoaquiz*) donde el significado literal es un umbral para obtener otro significado traduciendo su simbolismo.

“Chico-caqui” alude no tanto a “al revés” como a una lectura giratoria, girandular, incluso pensada espiral o concéntrica. “Al revés” alude a leer (*pohua*) alterando el sentido, pero no necesariamente invirtiéndolo como “al revés” sugiere sino asignando al contenido literal otro sentido según la estructura hermenéutica nahua basada en su cosmograma. Como esa lectura multi-dimensional está fundada en metáforas y metonimias que conducen de lo ordinario a lo

---

<sup>67</sup> Por lo menos hay otros dos lugares en las “maneras metaphoricas” del *Arte de la lengua mexicana* donde Olmos recopila variantes del difrasismo. En el grupo “Detener a alguno con palabras fingidas para que sea preso o le suceda algún mal” (es decir, hechizarlo) se incluye “in noztlac, in notenqualac” (quizá “noztlac” es una errata y debió decir “noztlac” o quizá es una variante genuina); y en la sección subtitulada “Soi rezio en corregir o castigar” se incluye “ynic niteiztlacmina, ynic nitequalhtia in cucuc, in teupuhqui”, es decir, “así yo pico como la serpiente, así yo corrijo a la gente afligiéndole”. (Molina define “iztlacmina” como “morder la bívora” y “cococ teopouhqui” como “aflicción, trabajo o angustia”, en *Vocabulario*, 24. Véase *Arte de la lengua mexicana*, 188-189.

<sup>68</sup> Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, 11. Como Baudot ha aclarado, esta obra de Olmos es una adaptación del *Tratado de las Supersticiones y hechicerías* de Fray Martín de Castañega de 1529. Pero si cotejamos la “Exhortación al Indiano lector” del *Tratado* de Olmos con “El Autor al Discreto Lector” de Castañega, no hay rastro en este último de la expresión “mirar al revés”, por lo que se confirma nuevamente que se trata de una expresión propia de los nahuas. Y por este empleo podemos saber que esta expresión o nombra directamente o es una alusión reprobatorio o ambivalente de un principio de “lectura” (interpretación) muy importante para los nahuas, quizá el paradigma mismo de la lectura (*pohua*) en la retórica nahua pre-hispánica.

mágico, convertir el texto en otro era la *inercia* del lector nahua entrenado. Olmos previene a este lector para que no recaiga en tal inercia retórica: su tradición. Así, Olmos le está pidiendo al “lector indiano” no leer su libro mediante la hermenéutica mágica nahua, sino mantener una lectura lineal donde el autor-misionero alfabético ya explica el sentido unívoco y cualquier interpretación simbólica debe atenerse estrictamente a la propia doctrina del autor europeo.

Para comprender la expresión “chicocaqui” hay que saber, primero, que “escuchar” (*caqui-*) en el mundo nahua es metonimia de *comprender*, *entender*, como el propio Molina ya consigna al definir “chicocaqui” como “entender alreves algo”. Segundo, “al revés” es una expresión que se presta a equívocos. Molina dice “entender al revés” quizá para desprestigiar esta tradición mágica y retórica nahua, pero deja rastros de su verdadero sentido nativo, cuando en su proximidad define, por ejemplo, “Chico” como un “aviesamente. Adverbio”; “Chico-yotl” como “sospecha”; o “chicolhuia” como “hazer algo con garavato, o garfio” y “chicotlatolli” como “palabra cautelosa, blasfemia, o palabra aviesa”, entre otras expresiones que permiten entender que “chico” no es propiamente “al revés” sino que alude a una forma de entendimiento complejo, de sospecha, codificación, ser avieso en des-cifrar. Esta sería, entonces, la forma de entender característica del “brujo” (o chamán) nahua: un entendimiento avesado, o una forma-*chico* de desciframiento.

Si seguimos rastreando esta forma de entendimiento especializada y propia del lector de sueños y otros tipos de técnicos-de-lo-sagrado (para emplear la expresión de Mircea Eliade para los chamanes) será inevitable recordar que “chico” aparece como elemento verbal en su sistema de cuenta numérica vigesimal: 1 (ce), 3 (ome), 3 (eyi), 4 (nahui), 5 (macuilli), 6 (*chic-ua-ce*), 7 (*chicome*), 8 (*chic-u-eyi*), 9 (*chic-nahui*). Del número seis al nueve, entonces, la cifra se construye anteponiendo la expresión “chic-” más la expresión del uno al cuatro. En primera instancia, esto sólo amplía la interrogante de qué significa “chico”, que ya sabemos que alude a una forma compleja de entendimiento y posiblemente a una forma de cambiar de realidad, “al revés”, o, al menos una forma de traducción y desciframiento en que se entiende el otro-sentido que algo posee. Pero hay algo que sí puede quedar claro al reflexionar sobre la función del sonido “chic-“ como *sucedáneo* del cinco (no necesariamente *sinónimo* sino como *sucedáneo* que toma su función): el sonido “chi-c” remite a “Xictli” que por razones más bien arbitrarias se escribió con la letra x, aunque en muchos casos correspondan uno al otro (pero las grafías elegidas por los misioneros y sus divisiones lexicográficas terminaron separando ambos grupos morfológicos, como si siempre fueran distintos). “Chi-c”, por ejemplo, en “chi-c-ua-ce” (*seis*) o “chi-c-ome” (*siete*) parece corresponder directamente a *xictli* (chi-c-tli) que Molina define como “omblogo, o bruxula para tirar derecho”.<sup>69</sup>

Esto tiene implicaciones muy importantes para la cosmovisión nahua que, a su vez, rige la concepción del sueño. Detengámonos un momento para considerarlas. “Chi” entonces es “omblogo” pero, como sabemos, se trata de una figura simbólica de centro, punto medio, eje. Eso explica, por ejemplo, que “a-xi-c-tli” sea “remolino de agua que corre”, literalmente, omblogo de agua (*a-tl*).<sup>70</sup> Y Molina dice también que “Chi-c” es “bruxula” lo que nos ayuda a precisar que se trata de un centro, punto medio o eje de un movimiento; “brujula” también porque “chi-c” pertenece al cosmograma fundamental de la cultura nahua (y otras del antiguo México): el llamado quincunce, el cosmograma de las cuatro esquinas del cosmos y su centro, que es la figura basamental de su geometría sagrada. Por eso una vez que la cuenta numérica llega al cinco aparece su *sucedáneo* “chi-c” para proseguir la cuenta.

<sup>69</sup> Molina, *Vocabulario*, 159. Curiosamente Molina dice que tanto “xictli” como “yxtli” significan “bruxula”.

<sup>70</sup> Molina, *Vocabulario*, 10.

El uso del fonema “chi” como sucedáneo del cinco en el sistema de conteo numérico y, por otra parte, el uso de *chi-c-o* en expresiones para significar “al revés” indican el eje o punto axial (“ombligo”), la capacidad de producir una vuelta, portal, causar giro, servir de nodo que posibilita y divide distintos niveles, se complementa para fortalecer la hipótesis de que el tipo de *entendimiento* (o *interpretación*) que está en juego en expresiones como “ticchicocaquiz” (ti-c-chico-caqui-z) o “ni-te-chico-tla-caqui-tia” empleadas por Olmos (y en el segundo caso directamente atribuidas a nativos) se entiende como un “escuchar al revés” (o un hacer a otro “mirar al revés” en la expresión recogida por Olmos “ni-te-chico-tlachia-lhtia”) que se refiere a técnicas de interpretación que saben traducir unos sentidos a otros en un sistema donde hay distintos niveles y formas de pasar de uno a otro.

El “mirar al revés” remite a la capacidad de traducir la metafórica y metonímica del nahua mágico y onírico, dependiente de su cosmograma, pictogramática y geometría sagrada (estatales y populares y, no se olvide, probablemente según diferentes épocas y grupos en disputa). No se trata de un sistema cerrado y único, pero sí, evidentemente, de elementos que participan de sistematicidades.<sup>71</sup>

Si glosamos las frases finales del fragmento de Olmos a la luz de lo explicado quedaría más o menos así: “Nitechicotlachialhtia, nitechicotlacaquitia”: Yo hago que la gente vea y entienda las cosas al revés, es decir, tengo la capacidad de alterar su percepción y comprensión ordinaria para que tengan visión y concepción de la otra realidad, y tengo la capacidad para identificar la simbología dentro de esas experiencias y conocer la relación entre la realidad ordinaria y la no-ordinaria.

La idea de que los indígenas mexicanos padecían un estado inferior de cultura y que esta inferioridad era particularmente mostrada por sus prácticas mágicas y su sistema económico no sólo se vuelven insostenibles sino que la fragmentación de los saberes amerindios que los hace ver como una colección de elementos sueltos, una lingüística, simbología o esquemática arbitrarias, sin paradigmas o gramáticas propias, simplemente queda enterrada. Hay un alto nivel de coherencia entre los signos comunicativos y la cosmovisión nahuas.

Aquí “iztlac-tli” recupera su pleno sentido: es una expresión metonímica dentro del proceso de la experiencia alucinógena (literalmente la saliva, la salivación, la espuma; y figurativamente la bebida, la reacción psico-fisiológica a la ingestión alucinógena, el efecto, la alucinación). Nótese que la escena no remite a un ritual formal, sino a lo que parece un encuentro furtivo con un hechicero. Aquí ya hemos recuperado el contexto mágico de donde proviene la visión y su relación con “iztlaca”, que había sido tergiversado como “falso” y “vano” por la semántica misionera condenatoria y distorsionadora de los campos semánticos indígenas. Hacia 1569, Pedro Ponce hizo la siguiente descripción de una ceremonia mágica en que el curandero nahua “haze su razonamiento y petición al fuego y luego derrama un poco del pulque por delante

---

<sup>71</sup> Pensemos la expresión “chimal” (escudo). En la lingüística del náhuatl dominante hoy se le considera un significante fonéticamente arbitrario. Pero si lo examinamos a la luz de la información obtenida en nuestros análisis, entonces, “chi” se refiere a un punto axial, un eje de movimiento; mientras que “mal” de “mallin(a)” se define como “to wind, twist” (Kartunnen) y en general girar, dar vueltas alrededor (véase *Vocabulario* de Molina, p. 52). De este modo “chi-mal” significa conceptualmente girar alrededor de un punto axial, que resulta exactamente en la forma de un escudo. O una expresión como “Chi-mal-popoca” significaría: “humo que brota dando vueltas desde un punto axial”. Ese punto axial, como en el *chi* de “ombligo” o en *chichihualli* de “pechos” se refiere a un punto axial generatriz, en que una acción en una realidad (se) genera (hacia) otra.

a esto dicen *motençiahuaz in huehuētzin* y acabado esto el medico y los circunstantes se comen al ave y veben el pulque y el pobre enfermo aguarda que el fuego le a de dar salud”.<sup>72</sup>

El sentido antitético, complejo, mágico de “iztlac-” nos reconduce al sueño clasificado como “iztlaca temictli” que Molina traduce como “sueño vano y no verdadero”. Debemos tomar en cuenta que en esta entrada ocurre una distorsión lexicográfica colonial que Molina introduce al preferir uno de los sentidos del campo semántico de *iztlaca* y excluir o ignorar otros: Molina sólo incluye el sentido que refuerce su condena contra la “idolatría”.<sup>73</sup> Aquí Molina sólo consigna “iztlaca” como “falso”, aunque en otras parte de su diccionario y en otras fuentes, como hemos mostrado, contra su propia doctrina jurídico-teológica, hay rastros de que en el universo semántico nahua esta noción tenía un sentido complejo, antitético, ligado a su carácter mágico. (Y muy probablemente de origen histórico primitivo). La noción también se refería a una visión aguda, hermenéutica y mágicamente potente.

Ya restablecido el campo semántico nativo amplio de “iztlaca temictli”, podemos pensar que los sueños-iztlaca debieron tratarse de un tipo de sueño producidos por intoxicación, o sueños donde peligra el sentido (colectivo y estatal), o sueños ilegibles, o sueños que re-introducían una cosmovisión previa ya indeseable (ctónica-matriarcal, por ejemplo) o sueños que buscaban tener poder sobre otros, o inclusive pudo haber sido una forma de definir al sueño en general como una situación de riesgo, ambivalencia, indefinición del sentido, interrupción amenazante o exceso irreductible a la participación en la economía; el sueño como sentido y sin-sentido respecto a la economía-ley azteca.

Hemos visto que en el *Vocabulario* de Molina —la fuente fundamental que utiliza toda consulta de los sentidos del náhuatl— ocurre una sistemática re-semanticización colonizadora de la lengua nativa que se supone que sólo registra etnográficamente. Hemos llamado *distorsión lexicográfica* a la serie de tácticas específicas empleadas por Molina (desde pseudo-traducciones hasta la normalización eurocéntrico del orden alfabético). También hemos descrito lo que podríamos llamar *perturbación pragmática* realizada por fuentes coloniales tempranas como las de Sahagún y Olmos al crear contextos y situaciones en que la lengua nativa colonizada es *usada* perturbando sus sentidos.

Estas distorsiones lexicográficas y perturbaciones pragmáticas fueron producidas simultáneamente a la supeditación lingüística del náhuatl nativo, su *subsunción trans-gramatical* mediante “artes de la lengua” (gramáticas europeas) que recategorizaron a la lengua indígena, extrayéndola de su propio sistema gramatical (que hoy todavía no tenemos claro) comenzando con Lebrija (cuya gramática imperial fue la base de la lingüística misionera novohispana temprana) hasta la lingüística mexicana y norteamericana del siglo XX, que han dominado la persistente colonización científica del náhuatl. Si a estas estrategias de colonización lingüística

---

<sup>72</sup> Pedro Ponce, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad,” en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México* (México: Instituto Nacional Indigenista y Fondo de Cultura Económica, 1987), 7. Ponce relata otras invocaciones rituales, consumos alcohólicos y alucinógenos, así como sacrificios de animales durante estas ceremonias populares. Su descripción de estos rituales con curanderos concuerda con los rastros escénicos que hay en Olmos.

<sup>73</sup> En la entrada para “Ydolatría”, Molina curiosamente dice que “Ydolatría” se dice “tlateotoquiliztli”, que quiere decir literalmente nombrar (invocar) a las deidades (en la parte español-náhuatl de su *Vocabulario*, 73). Pero inmediatamente también incluye “iztlaca tlateotoquiliztli” que, según su definición de “iztac”, tendríamos que traducir como “falso nombrar (invocar) a las deidades”. La lógica conscientemente unívoca de Molina termina provocando una antinomia, en que idolatría se define como (efectiva) “invocación a los dioses” y, a la vez, como su contrario: “falsa invocación a los dioses”. También incluye una tercera acepción “tlacatecolo notzaliztli”, que literalmente significa “llamado (convocación) del hombre-tecolote”, es decir, la poética-mágica mediante la cual el brujo entra en éxtasis-posesión sagrada (de tipo “diabólica”, según los misioneros europeos).

sumamos la colonización geo-económica y biopolítica concomitante contra la comunidad hablante indígena se crea un proceso histórico (cada vez más irreversible) en que los colonizados y su lengua pierden la capacidad de evitar y deshacer las consecuencias de que el colonizador (y sus saberes) tomen dominio de su lengua.

Históricamente, en el caso del náhuatl, la lingüística misionera novohispana fue sucedida por la lingüística y arqueología general del siglo XIX, desde la reelaboración de Molina hecha por Humboldt y Buschmann y la reedición alemana del *Vocabulario* en 1880 hasta el diccionario náhuatl-francés de Rémi Simeón de 1885 y todas las reediciones y recuperaciones del archivo del náhuatl que sucedieron en México durante todo el siglo XIX y el inicio del siglo XX. Hay una continuidad entre estas dos fases de la lingüística moderna (la moderna misionera y la moderna tardía) y la lingüística nacional-mexicana plena del siglo XX (hasta el presente) y la tradición académica norteamericana cada vez más hegemónica. Esta *continuidad colonial lingüística* (de fuerte fundamento inter-institucional) es posible porque no ha operado, ni siquiera de modo precario o emergente, una contra-lingüística del náhuatl, un paradigma-otro al de la continuidad colonial de la lingüística dominante y, a la vez, la propia lingüística dominante ha invisibilizado (despolitizado) su producción epistemológica y re-producción institucional. La colonización se ha normalizado como un procedimiento etnográfico encomiable o, en el mejor de los casos, se le describe evitando toda lectura geopolítica de los mecanismos de dominación.

¿Qué produce esta *lingüística dominante*? Una *pérdida paradigmática* en la lengua dominada. Esa pérdida paradigmática significa que se pierden las coordenadas de la relación, por ejemplo, entre la retórica cultural de esa lengua y su cosmovisión. Incluso la pregunta por el paradigma nativo que regía la forma (micro y macro) de la lengua nativa es invisibilizada: después de siglos de ser dominada por otro paradigma (la lingüística eurocéntrica) incluso pensar que el náhuatl se formó mediante sistemas distintos parece impertinente, ya que la lingüística eurocéntrica se experimenta como universal o, al menos, capaz de traducir todo otro paradigma al suyo, subsumiéndolo científicamente.

Pensar qué puedo significar el náhuatl en sus propios términos parece retrospectivamente especulativo. Imaginar la descolonización del náhuatl, dados todos estos mecanismos durante siglos, parece un sueño.

### **Más sobre la retórica del sueño nahua en el *Tratado* de Olmos**

Tanto en la tradición mesoamericanística (fuertemente ligada a las instituciones culturales y académicas del gobierno mexicano como en la red universitaria norteamericana, la lingüística misionera es descrita sin aludir a su índole colonizadora. Nótese, por ejemplo, cómo esta fuente especializada encubre las perturbaciones pragmáticas del náhuatl realizadas por fray Andrés de Olmos:

La versión de Olmos [de los difrasismos en su *Arte de la lengua*] está notoriamente influenciada por el punto de vista y la conceptualización católica, en tanto Sahagún trata de ser lo más fidedigno posible a los difrasismos y las circunstancias de su empleo en contextos nativos... Así es probable que esta sección del arte [de Olmos] no fuera sino un inventario de difrasismos para adiestrar a los predicadores en su uso... Se construyen núcleos conceptuales propios de la evangelización en los cuales se introducen determinados difrasismos que, a pesar de haber sido utilizados en contextos no religiosos, son resemantizados... Tal vez fray Andrés de Olmos es el predicador que está más

consciente de la importancia de los difrasismos y del valor que este recurso tiene en la producción de materiales para la evangelización. El empleo y las modificaciones, así como las innovaciones léxicas y contextuales que hace de dichas estructuras lingüísticas... supera el de otros autores. De tal suerte se reelaboran los dominios o núcleos conceptuales nativos a través de estrategias de descontextualización, resemantización y refuncionalización... emplea los difrasismos de una manera innovadora...<sup>74</sup>

La terminología empleada despolitiza las acciones colonizadoras de Olmos, como si se tratasen de meras operaciones textuales y no acciones dentro de una biopolítica eurocéntrica contra la cultura, lengua y cuerpos nativos. Se trata de un lenguaje eufemístico, cuasi-científico, que busca borrar la geopolítica y el epistemicidio o, simplemente, no incluir el efecto de la lingüística colonizadora moderna (temprana y tardía) en la descripción y continuación del propio corpus académico. Estas fuentes más bien deben ser leídas desde una crítica a su índole colonizadora. Sin esa lectura su propia textualidad y el valor documental que posee no puede siquiera comenzar a ser evaluada.

Como ya anotamos, el *Tratado de Hechicerías y sortilegios* de Fray Andrés de Olmos se trata de una re-escritura que tomó como su modelo el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* de Fray Martín de Castañega de 1529. A primera vista esta recreación le resta confiabilidad autoral y etnográfica. Pero si le aprovechamos críticamente, tratarse de una apropiación nos permite contrastarla con el original y encontrar las diferencias que Olmos tuvo que introducir para los nahuas, ya que no olvidemos que Olmos lo escribió directamente en náhuatl, es decir, aquello que decidió alterar para hablarles desde su propia lengua y contexto.<sup>75</sup> Pero lo que ahora nos interesa no será sólo esta alteración colonial (perturbación pragmática, para ser más precisos) sino la posibilidad de poder *identificar la terminología de la retórica mágica* de la que Olmos apropió y tergiversó.

La relación de Olmos con el libro de Castañega dista de ser una mera paráfrasis. En 1527 se descubrió en el Reino de Navarra, en España, un supuesto grupo de brujas. El emperador Carlos V designó a Fray Juan de Zumárraga como Inquisidor especial de este caso. Zumárraga, a su vez, “para castigar a las brujas de Vizcaya, escogió por su compañero para negocio tan grave á Fr. Andrés de Olmos... Y después, siendo el mesmo Fr. Juan de Zumárraga promovido al obispado de México, tornó a elegir al dicho Fr. Andrés para compañero de peregrinación tan larga, y lo trajo consigo [en 1528] á esta Nueva España”, escribió Fray Gerónimo de Mendieta.<sup>76</sup> A consecuencias de este caso de “brujería” y de las pesquisas de Zumárraga y Olmos, en 1529 “un Fray Martín de Castañega, fraile franciscano... predicador además del Santo Oficio... resolvióse a escribir una obra sobre tan controvertida materia”.<sup>77</sup> Si bien Olmos adaptó (a ratos compendiando y a ratos amplificando) en náhuatl el *Tratado* de Castañega, a su vez, Castañega derivó este libro del proceso inquisitorial en que se involucraron Zumárraga y Olmos en

---

<sup>74</sup> Mercedes Montes de Oca Vega, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013), 615, 617, 629 y 633-634.

<sup>75</sup> Dejaré fuera otras observaciones y terminología que usa Olmos en náhuatl que resultan sugerentes pero que las emplea dentro de su paráfrasis en náhuatl de Castañega. Me ocuparé más bien de lo que agrega.

<sup>76</sup> Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana* (México: Porrúa, 1980), 644-645.

<sup>77</sup> Agustín G. de Amezáua, “Prólogo,” en *Tratado de las supersticiones y hechicerías del R. P. Fray Martín de Castañega* (Madrid: Gráficas Ultra, 1946), VII.

España.<sup>78</sup> G. Baudot incluso sostuvo que Olmos participó en la redacción del texto de Castañega.<sup>79</sup>

Como dice Olmos en el prólogo, al preparar su propio *Tratado*, lleva ya 25 años adoctrinando y conociendo las prácticas mágicas nahuas en la Nueva España. Sabía qué terminología nativa debía emplear para redefinirlas como prácticas “diabólicas”. Olmos copió la estructura de los primeros capítulos (desde títulos hasta temáticas) del *Tratado* de Castañega, así como los contenidos de párrafos, pero *agregando* valiosa información. Seguiremos el propio consejo dado por Olmos: cotejar los lugares donde se desvía de Castañega y agrega un contexto nahua para apropiárselo y condenarlo:

...tomé el trabajo de sacar del dicho libro [de Castañega] lo que pareció hazer más al caso para éstos [los lectores indios recién cristianizados], dejando lo demás como lo podrán ver cotejándolo y añadiendo en lengua mexicana algunas otras cosas o maneras que experiencia nuestra diversas aver o exercitar los hechizeros en esta nueva España...<sup>80</sup>

Al hacer este cotejo identificaremos qué elementos de la retórica nahua mágica Olmos *apropió* (por ejemplo, conceptos chamánicos nahuas) y el modo en que busca colonizarlos para informar a sus “lectores indios” (ya sea otros frailes bilingües o nativos que están siendo incorporados a la labor misionera de colonización económico-ideológica). Pondremos especial atención a la terminología de esa retórica, a la que Olmos parece referirse en su “Prólogo” con la palabra “maneras”.

Comencemos con una terminología clave de todo este campo semántico: “nahua”. En el capítulo X, por ejemplo, Olmos escribe “Quinnauatia yn techichinazque yn nanahualtin yn notçalo...” que Baudot traduce “Así, cuando lo invocan, él [Diablo] pide a sus nahuales (sus brujos) que...”<sup>81</sup> Pero en esta traducción se pierde casi todo el contexto que la lengua en su materialidad todavía lograba mantener, a pesar de que Olmos la usó, precisamente, para mermarla. De entrada, la traducción debiera decir “Él [el “Diablo”, es decir, una deidad nahua] les ordena [*quinnauatia*] a sus chamanes [*nanahualtin*] beber repetidamente [*techichinazque*]...”<sup>82</sup> En el pasaje completo, su ingestión embriagante, a su vez, conduce a otros actos y lenguaje mágico. Pero si nos concentramos en esta frase misma, la relación entre magia y lenguaje ya está inclusive en el par “quin-*naua*-tia” y “*na-nahual*-tin”. Generalmente los especialistas han evadido entrar en el significado de “nahua” debido a lo escabroso de la constelación semántica a la que pertenece. “Naua” significa tanto orden (dar órdenes), como algo

---

<sup>78</sup> En el siglo XIX, el historiador, bibliófilo y doxógrafo Joaquín García Icazbalceta argumentaba que Zumárraga no era “supersticioso” y no creía en la existencia real de la brujería: “Todo conspira, pues, á hacernos admitir que que el Sr. Zumárraga no veía en las brujas de Navarra más que a unas mujeres ilusas” en *Obras de J. García Icazbalceta. Vol. 5. Biografía de D. Fr. Juan de Zumárraga* (México: Imprenta de V. Agüeros, 1897), 18.

<sup>79</sup> Dice Baudot: “...fray Andrés utilizó ampliamente el opúsculo publicado en 1529 por su correligionario fray Martín de Castañega, labor y texto que seguramente reclamaron su participación diligente... una obra en la que no se puede excluir que interviniera y hasta colaborara en 1527, cuando estaba plenamente ocupado en la lucha contra las brujas de Vizcaya”, en “Introducción,” *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, XVI y XXIII.

<sup>80</sup> Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, 3.

<sup>81</sup> Olmos, “De los sacrificios que al demonio ofrecen sus ministros,” en *Tratado de Hechicerías*, 68-69.

<sup>82</sup> Para traducir “chichinazque” (un verbo del llamado futuro de la tercera personal del plural), Baudot eligió como referente las entradas de Molina “Chichinac(a)”, “chichinaquiliztli”, “dolor y pena”, “dolor o tormento”, o “chichinatza”: “afligir o atormentar a otro”. (*Vocabulario...*, p. 20). Pero “chichina” significa tomar una bebida embriagante; dice Molina “reçumarse la vasija embeviendose enella algun licor. Pret[érito] oquichichin. Lo mismo se dice de la esponja, o de cosa semejante que embeve en si algun licor”.

que suena bien (lenguaje bello).<sup>83</sup> Estos términos se vuelven difíciles de conciliar si nos suscribimos a la ideología colonial en que la magia indígena no puede tener relación con la belleza del lenguaje.<sup>84</sup> Pero dentro de su propia lógica cultural, “nahua” está ligado tanto a lo mágico como a la belleza de una retórica. (Es probable que como gentilicio “nahua”, significa, por ejemplo, algo cercano a “médico”, “mago”, “autoridad” plena, alguien de un pueblo que ha trabajado en obtener una bella-retórica-mágica). De este modo, resultaría coherente que tanto el hablar con la autoridad mágica se dijese “naua” como que los practicantes de este lenguaje de autoridad mágica se llamaran “nahualli” o “nanahualtin”. Son los prejuicios de la cosmovisión eurocéntrica judeocristina los que impiden aceptar la coherencia interna de los campos semánticos del náhuatl. Lo nanahualtin nos recuerdan, no obstante, la imbricación del poder, magia y lenguaje estético.

Si revisamos el vocabulario mágico (bastante desdibujado por la traducción de Baudot, de la que prescindiré) hay un elemento que da forma a una buena parte de las expresiones: *cuepa*. Así Olmos dice que el Diablo “con poder agitó, *convirtió* [*omocueponalti*] a... los ángeles” (Cap. I, p. 12); “Uelic teixcuepa” (I, 12), es decir, “con poder los convierte” (en el sentido argumental, intelectual). Y explica que esto lo puede hacer el dios indígena mediante “yectlatoltica, t̥opelica...”, es decir con “discursos ordenados, con tono suave”. A la “nigromancia” le dice “teyxcuepaliztli” (I, 16) y dice “y-teix-cuepa-liz-tlatoltica” (I, 18) para referirse a palabras, por tanto, nigrománticas. Tanto el “dios” como el “brujo” puede hablar de una manera persuasiva, ordenada, seductora, incluso que suena dulce. Sonoramente esta expresión es muy importante, porque muestra el giro, cambio, mutación, *conversión* (tanto intelectual como sensorial a modo de *transformación*) que está al centro de la concepción mágica mexicana.

En Sahagún, por ejemplo, se describe la magia del “tlacateculutl” (el brujo llamado hombre-tecolote, hombre-búho) así: “in tlcateculotl mocuepani naole”, es decir, “el hombre-tecolote es quien-se-transforma (*mocuepani*) en el nagual-que-tiene (*naole*)”.<sup>85</sup> Como podemos ver *mo-cuepa* (se-transforma-a-sí-mismo) es un verbo directamente relacionado con la transformación mágica. En Molina, “tla-cuepa” es un verbo que significa “volver una cosa [*tla-*] lo de arriba abajo, apelar la sentencia, o excusarse... o traducir una cosa de una lengua a otra”. *Cuepa* es un verbo cuya complejidad semántica reside en pertenecer a la constelación semántica de la concepción mágica en que se formó el náhuatl. Aparentemente, *cuep-* se refiere a cosas muy distintas, pero, en realidad, todas sus acepciones giran en torno a que algo se vuelva otra

---

<sup>83</sup> Molina define “Nauatl” así: “cosa que suena bien, assi como campana &c o hombre ladino”. Y “Nautilli” es “Ley o constitucion”; “Nanautia” es “aconsejar, o acaudillar”, es decir, insistir a alguien, causarle, que entienda o haga algo; guiarlo. Al igual que “nauatl” podía tener implicaciones mágicas de ocultamiento: “Naultia... esconderse o ampararse con algo”; o en “Nauatl-calaqui”, “entrar [*calaqui*] disimulado, con cautela y secretamente”. Muchas veces el *Vocabulario* de Molina y otras fuentes coloniales estropean el campo semántico de “naua” como una acción mágica que involucra, un delito, un engaño, por su propia reprobación de lo mágico como algo secreto y malvado. Así “Naualli” es “bruja”. Pero el sentido del elemento “naua-” es claro dentro de la magia de este grupo cultural, por ejemplo, “naua-li-cuiloa” es “cifrar, o escribir algo por cifra”, es decir, en lenguaje mágico, retórica mágica esotérica. Pero Molina mismo define prejuiciosamente, en cambio, “Naua-li-ua” “dezir algo cautelosamente para enlazar, o embaucar a otros” en *Vocabulario*, 63. En general, parecería que “naua-” habla de una forma sensorial que emerge y embellece (sonoramente) o transforma (visiblemente), siguiendo algún tipo de principio u orden.

<sup>84</sup> También parece existir una concordancia simbólica con el número cuatro (na-hui) e incluso, en general, algo que todavía no logramos identificar en el elemento “na”, que está presente, asimismo, en una expresión fundamental como “Nan” (*madre*). También es importante notar que *-hual* es el direccional (intraverso) que significa que una fuerza viene de vuelta, regresa. Tendría sentido que na-hual sea la fuerza “na” (fuerza vital) que “vuelve”.

<sup>85</sup> Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 10. The People*, ed. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (Salt Lake City: University of Utah Press, 2012), 31.

cosa mediante un cambio de posición a veces vertical (una inversión), otras veces hermenéutica (como traducir de una lengua a otra), a veces intelectual (una persuasión), a veces es una modificación de un mensaje literal por otro (como apelar sentencia o excusarse). Pero también *cuep-* se refiere a algo que pasa de lo oculto (o interior) a lo visible (o externo), como ocurre con la expresión *tlacuepa-liztli* que puede significar “vómito”. O se puede referir a lo que cambia porque se desarrolló mediante un proceso de transformación, como *tlacuepōni*, que Karttunen define así: “for things to bud and burst into bloom”. O se refiere a lo que atraviesa un proceso de paso de un espacio-tiempo a otro, como en la expresión “tlacueptli” que puede ser “cosa vuelta a quien la envió”.<sup>86</sup>

Antonio del Rincón en 1595, vinculaba “cuepa” con “volver”, “dar retorno” y verbos como “cueponaltia”, “cueponi” y “cueponia” los relacionaba con “hazer brotar”.<sup>87</sup> Olmos llega a utilizar la expresión “mo-cuepa” como una transformación desde una identidad a otra: “çan uel yehual oc ceppa oquichtli *mocuepa* anoço çihuatl” (VII, p. 54), que “tampoco [debe creerse] que el varón pueda alguna vez *convertirse* en mujer” (traducción nuestra, muy cercana a la de Baudot). Este uso del término confirma que el elemento *cuep-* (aquí acompañado del llamado prefijo reflexivo de tercera persona “mo-”) pertenece a un campo semántico mágico, que no excluye otros más ordinarios, pero que, sin duda, los colorea (como su uso en casos de conversión, inversión, volteo, desplazamiento o exteriorización física). Este tipo de usos en el náhuatl y Olmos nos permiten confirmar que otros términos que incluyen *cuep-* y que pertenecen a este mismo contexto mágico-ritual nahua involucran una cosmovisión de metamorfosis ontológica de unas cosas en otras.

Ya no se puede entender simplemente como “engaño” indistintamente cada expresión mágica de la que se apropia Olmos, sino debemos entender que “engaño” y sus variantes representan el juicio de Olmos contra una concepción nativa nahua relacionada con metamorfosis mágica que él juzgó como “engaño”. Pero la concepción nativa, la expresión verbal nahua, tenía otro sentido. Traducirla como “engaño” o usarla en náhuatl dándole esta implicación o acepción es parte de la estrategia misionera de Olmos (y otros) para deshacer los sentidos tradicionales y usos mágicos de esa terminología.

La expresión “teixcuepanime” no se puede ya traducir como “brujos”, “hechiceros”, sino que tenemos que buscar su sentido nativo para no permanecer en la esfera de la pseudo-traducción colonial. Si analizamos los componentes de un término como “teixcuepanime” podemos observar que sus componentes son “te-ix-cue/pa-ni-me”. Los sufijos “-ni-” y “-me” son los más fáciles de entender. Es un consenso que “ni” se trata del llamado *agentivo*, es decir, indica que se nombra a un sujeto-agente, que posee la capacidad de ejercer una acción o cualidad. Si salimos un poco de la zona segura del consenso lingüístico acerca del náhuatl (actualmente dominado por la tradición norteamericana y residualmente por los académicos “nahuatlatos” de Ciudad de México), el agentivo indicaría el ejercicio de una actividad o cualidad *inherente*, ya que la cosmovisión nahua sostenía que el ser (interno-externo) de las personas estaba regido astrológicamente (o si preferimos *tonallamáticamente*).

Mientras que el sufijo final “-me” se trata del plural. Pero hay indicios de que este plural es muy antiguo o es distinto al plural “-queh” más ordinario. Quizá “-me” indique un tipo de pluralidad especial. El elemento “me”, por otra parte, sólo agrega preguntas e hipótesis posibles debido a su significado y, por lo tanto, al tipo específico de pluralidad que posiblemente llegó a señalar (regular o irregularmente): “me” significa “maguay [me-tl]; cps. planta, cuerda, línea” y

---

<sup>86</sup> Véase Karttunen, *An Analytical Dictionary*, 258; y Molina, *Vocabulario*, 120.

<sup>87</sup> Antonio del Rincón, *Arte Mexicana* (México: Secretaría de Fomento, 1885), 77.

por extensión [me-cā-tl] “trenzar, largo, historia, linaje, tripa”.<sup>88</sup> Por otra parte, “mē” (con vocal larga) se refiere a la luna (y su uso como unidad de medida temporal calendárica, el “mes”) en “mētztli”.

Dentro de la cosmovisión nahua, entonces, pluralizar con el sufijo –me podría indicar que tales entidades pertenecen a una pluralidad que no es mera suma o agregado de unos con otros sino que hay un orden genealógico entre ellos, en que unos crecen a partir de otros extendiendo y haciendo cambiar un cuerpo plural. Si observamos, además, este sentido de devenir es coherente con la visión mágica en que todas estas entidades (maguey, cuerda, linaje...) están directamente involucradas en la sociedad nahua. Estas entidades representan simbólicamente la ontología metamórfica del mundo nahua antiguo (y, en buena medida son una variante dentro del pensamiento amerindio). Un exceso de amplitud de mirada destruye la especificidad que ha logrado la lingüística del náhuatl, pero el exceso de estrechez lingüística ha destruido la mirada amplia acerca del fenómeno histórico-morfológico al que pertenece el náhuatl.

La expresión “te-ix-cue/pa-ni-me”, por lo tanto, nos habla de un tipo de pluralidad (comunidad) de sujetos (las mujeres y varones que son parte, que se desprenden de las ramas de linajes de *teixcuepanime*) que están relacionadas con la acción de transformación (*cuepa*). Pero aquí la discusión se torna más complicada. En primera instancia, la primera parte de la expresión “teix” podría definirse como unitaria (donde “teix” no pueda subdividirse en “te” e “ix” y deba tomarse como una sola expresión). La expresión “teixco”, que Molina define como hacer algo en la cara (de otro) y sus definiciones (inmediatas en su *Vocabulario* de expresiones de “Teixcuep...” como “engañadores desta manera”, etcétera) no ayudan a la comprensión. En esa sección del *Vocabulario* de Molina, el náhuatl queda reducido a un confuso conjunto alfabético de signos arbitrarios y alfabéticos:

Teixcuepaliztica. Engañosamente, o embaucando y haziendo trampantojos a otros.

Teixcuapalitzli. Engaño o embaucamiento tal.

Teixcuapani. Engañador o embaucador, burlador o hechizero.

Teixcupanime. Engañadores desta manera.

Teixcuetlanalitztica. Aempeñones oaempujones. Adverbio.<sup>89</sup>

Aquí en Molina casi no queda rastro de la índole mágica de esta palabra. Olmos, paradójicamente, nos ayuda a recuperar su contexto mágico. Pero visto como Molina lo define y ordena, el náhuatl es convertido en una especie de curiosa y casi caprichosa taxonomía, un bricolage, un cuerpo-sin-órganos, una clasificación exótica dentro de una dislocada enciclopedia azteca, como aquella fuente fantástica que Foucault retoma de Borges para extremarla al inicio de *Las palabras y las cosas*.<sup>90</sup> El diccionario de Molina es una especie de bricolage.

---

<sup>88</sup> Swadesh y Sancho, *Los mil elementos del mexicano clásico*, 54. Todos estos sentidos están basados en distintas entradas de Molina.

<sup>89</sup> Molina, *Vocabulario*, 96.

<sup>90</sup> Escribió Foucault: “Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento... Este texto cita ‘cierta enciclopedia china’ donde está escrito que ‘los animales se dividen en a] pertenecientes al Emperador, b] embalsamados, c] amaestrados, d] lechones, e] sirenas, f] fabulosos, g] perros sueltos, h] incluidos en esta clasificación...’... lo que... se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto*” en “Prefacio,” en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (México: Siglo XXI Editores, 1998), 1. Foucault no advirtió que la dislocación de esta taxonomía no es sólo arbitrariedad sintomática de todo orden cultural, sino resultado también de etnografía colonial.

Pero si apreciamos sus partes y suponemos que la lengua náhuatl fue organizado como un sistema significativo morfológicamente, tal y como otros sistemas de esa cultura (su escritura visual, su arquitectura, su sistema ritual, su sistemas de saberes, su sistema social, etcétera), es decir, si no suponemos que su lengua fue una *excepción* a la escrupulosa sistematicidad (y control) de la sociedad nahua (y nótese que, en cierta manera, tal es la suposición de la lingüística eurocéntrica del náhuatl) podemos considerar que “te” e “ix” son partes significativas en sí mismas, cuyo sentido baña el ensamblaje del que son parte: te-ix-cue/pa-ni-me.

En todo caso, “te” apunta directamente a tratarse del prefijo de persona indefinida. Y si consideramos que “te” no es un sonido semánticamente insignificante, “te” remite pronto a “te-tl”, que es “piedra”. ¿Acaso el uso de la piedra, el trabajo con la piedra, llegó a volverse el referente simbólico para definir lo humano, como ocurre con el prefijo “te-” en náhuatl? La pregunta, por ahora, no tiene respuesta. Pero es inevitable pensarlo con “tequi”, “tec”, “cortar algo”, y “algo cortado”. Además, “tequi” prácticamente se define como cualquier tipo de “trabajo” (y “tributo”). ¿Acaso “teix” remitía en el náhuatl antiguo al trabajo civilizatorio de lo laboral y, aquí específicamente, al trabajo-humanizador como actividad de una entidad espiritualmente maleable y desarrollable?

Pero con “ix” se complica todavía más el sentido tanto del ensamblaje “teix” como “ix” mismo. Kartunnen define “ĪX” como “a modifier... which conveys the sense of ‘somewhat, middling’. Although it is homophonous with the stem of IX-TLI ‘face’, the sense suggests that it might be a reduction from IXQUICH ‘all’”. Pero en aras de no diluir su entrada, Kartunnen elige “cara” pero deja para la entrada “ĪX-TLI” recordar que “ix” también significa “ojo”. Ante estas consideraciones volvamos, entonces, a qué “te-ix-cue/pa-ni-me” significa una colectividad sincrónica y diacrónica, un linaje de técnicos-de-lo-sagrado condenados por los misioneros, aunque en la expresión misma en náhuatl no exista ningún elemento peyorativo y todos, más bien, remitan a las bases sociales de la cultura nahua, con la transformación mágica al centro, o cerca del centro, de su cosmovisión y, sobre todo, orden economico-político.

En un límite extremo tenemos la hipótesis acerca del náhuatl como una lengua intra-semánticamente reglamentada; del otro extremo, una lengua cuyas unidades mínimas (los sonidos silábicos o vocales) son semánticamente arbitrarios. Seguramente el náhuatl está en algún lugar entre esas dos extremos (pero no en la inercia de un aristotélico justo medio eurocéntrico). Por ahora, su colonización desde lo alfabético hasta lo paradigmático, hace difícil resolver este problema. Al centro del cual se encuentran los teixcuepanime: aquellas mujeres y varones que eran capaces de invertir y transformar los sentidos nativos, pero que, al ser colonizados a partir de 1521, su sentido original mismo, también fue invertido y transformado. La magia azteca, por lo tanto, no sólo es una macro y micropolítica de la transformación, sino también una macro y micropolítica transformadas por la colonización. El nahual es un acertijo geopolítico.

## **El Tlatoani y los sueños**

Motolinía relata que cuando un *teuctli* (gobernante) de las “provincias de Tlaxcallan, Huexocinco y Cholollan” era puesto a prueba ceremonialmente para tomar el cargo, el futuro *teuctli* no dormía durante cuatro noches. Cada vez que comenzaba a dormir, un vigilante picaban las piernas y brazos del *teuctli* con púas de maguey y se le decía: “despierta, que has de velar y tener cuidado de tus vasallos; no tomas cargo para dormir sino para velar, y que huya el sueño de

tus ojos, mires por tus criados”.<sup>91</sup> Aquí el sueño es definido como una pérdida de vigilancia diurna, una distracción del gobierno, un escape irresponsable. Para comprender más plenamente los sentidos del sueño entre los mexica es necesario agregar la perspectiva de la clase dominante que, como podemos ver por la ideología presente en la ceremonia de preparación del *teuctli*, consideraba al sueño como una pérdida de vigilancia política, un descanso corpóreo, una zona de imágenes, viajes, simbolizaciones y deseos desaconsejables para el buen gobierno.

Esta concepción negativa acerca del sueño también es registrada por Sahagún en su *Historia General de las cosas de la Nueva España* (c. 1565). El Libro VI (Capítulo IX) contiene el discurso que el Tlatoani hace ceremonialmente al dios Tezcatlipoca. La intención del discurso es que el Tlatoani se auto-humilla y ruega al dios que hable mediante él. La expresión “Tlatoani” significa el-que-habla-las-cosas, pero sin que sea él quien habla, sino que el Tlatoani —cómo este discurso teopolítico y otros muestran— era concebido como un gobernante por cuya boca hablaba el dios Tezcatlipoca. En este discurso (que es una invocación para que Tezcatlipoca hable a través de él), el Tlatoani se humilla, diciendo: “ma njcnomactoca in njctemjquj, in njc Cochitleo”.<sup>92</sup> Esta expresión admonitiva se puede traducir así: “No me considere yo merecedor de lo que sueño, de lo que veo en sueños”.<sup>93</sup> Aquí el sueño es referido como una visión de *deseos* (del gobernante) que deben cuestionarse, que podrían ser deseos sin fundamento o cumplimiento. Más adelante se pregunta el Tlatoani: “A manoço njctemjquj, manoço njc Cochitleo”, es decir, “¿acaso sueño? ¿Acaso veo en sueños?”. El sueño del Tlatoani es una región de incertidumbre *dentro* del discurso que se dice al dios Tezcatlipoca. Hacia el final, el Tlatoani dice:

ca nixpopoiotl ca njtlaiooalli, ca njxomolli ca njcaltechtli: ma tlacaoa in moiollotzin, ma xicmonequijlti, ma achitzin, ma tepitzin, ma icpiticatzintli njcnopilti, nomaceoalti in mocotzin, in motlaviltzin, in motezcatzin: injc temjcteu, cochitlauh teuh achica cemilvitl...<sup>94</sup>

Se puede traducir así:

por que soy ceguera, porque soy las cosas de la noche, porque soy rincón, porque soy pared: se incline vuestro corazón, se permita lo que yo requiero, algo, un poquito, un vislumbre de lo que yo deseo alcanzar, vuestra antorcha, vuestra luz, vuestro espejo: así sea como en sueños, como en visión al estar dormido, por un momento, un día.

El Tlatoani ruega al dios Tezcatlipoca le permita cumplir sus deseos, así sea “como en sueños, como en visión al estar dormido” (“inic temicteuh, cochitlauh teuh”). La definición de sueño aquí tiene una tonalidad distinta a la que tiene en el fragmento de *Los Primeros Memoriales*, donde soñar significa recibir una visión más bien de cierto mal augurio, mientras

---

<sup>91</sup> Motolinía, *Memoriales*, 288.

<sup>92</sup> Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 6. Rhetoric and Moral Philosophy*, ed. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (Salt Lake City: University of Utah Press, 2012), 42.

<sup>93</sup> Sahagún adapta el original en náhuatl así: “¿O, por ventura, es como sueño o como quien se levanta durmiendo de la cama esto que me ha acontecido?” en *Historia General de las cosas de la Nueva España*, tomo II, 511.

<sup>94</sup> La versión de Sahagún al español dice: “porque soy ciego y son tiniebla, y soy un rincón de estiércol. Tened por bien, señor, de me dar un poquito de lumbre, aunque no sea más de cuanto echa de si una luciérnaga que anda de noche, para ir en este sueño y en esta vida dormida que dura como espacio de un día”, en *Historia General*, 513.

que aquí en la *Historia General*, el discurso del Tlatoani define al sueño como un escenario imaginario de deseos, que pueden o no alcanzarse; cuyo cumplimiento el Tlatoani pone en manos de la deidad. Este matiz, creo, es significativo.

En el capítulo 14 del mismo Libro VI de la *Historia General* de Sahagún, se incluye el “gran discurso” (“hueic tlatolli”) que pronunciaba el tlatoani al hablar por primera vez ante sus gobernados. El discurso comenzaba retomando el autoescarnio ceremonial, por así decirlo, de parte del Tlatoani. Hacia el inicio del discurso, el Tlatoani debía decir: “Nuestro Señor me confundió con otro. Quizá por un momento, quizá por un día, yo sueñe, yo vea en sueños” (“in nixco, in nocpac, in nechmotlaneuilia totecujó: aço cemjluhitl, njtemjqijz, njcochjtleoaz”<sup>95</sup>). Aquí se confirma que al sueño y al ensueño del Tlatoani es considerado como portador de deseos que la deidad legitimará. Es una relación distinta a la que tienen el macehual, el individuo común, en la sociedad mexicana. Parece incluso que se habla del sueño como algo que no tiene que ser interpretado, como si el Tlatoani tuviera ya a la vez el sueño y su significado claros, o como si incluso el sueño fuera una manifestación de deseos literales.

Resulta interesante que precisamente en este primer discurso como nuevo gobernante, acto seguido, el Tlatoani inicie su mensaje a los gobernados advirtiéndoles que no deben beber. El Tlatoani les advierte de los crímenes, errores morales, pérdida de riqueza, aberraciones que arriesgan cometer si beben pulque. El discurso se extiende bastante en el tema de la embriaguez. Como el sueño, la embriaguez es vista como una economía de derroche (financiero, lingüístico y psicológico) que falta a las leyes estatales. En cierto momento, el Tlatoani les advierte a todas las clases (desde macehualli hasta nobles guerreros) que si beben recibirán su castigo y serán castigados por los jueces de la ciudad (“in itecutlatocaon, in atl, in tepetl”) y quizá se les colgará o apedreará, y el Tlatoani recuerda que él no puede ya hacer nada por quien sea juzgado y castigado así por la justicia estatal. Y en este punto para referirse a tal sistema judicial, el Tlatoani usa un símbolo que hemos conocido en el fragmento de *Los Primeros Memoriales*: “caiste en las garras, entraste en la boca de la bestia” (“ca oymac tiuetz, ca oicamac”).<sup>96</sup>

El Tlatoani asegura a los bebedores que el Estado se volverá una fiera que los atacará. Como recordaremos, el ataque de una bestia era uno de los sueños tipologizados en el fragmento de *Primeros Memoriales*: ahí se dice que soñar el ataque de una bestia significa el paso de la vida terrenal a la otra. Lo que hace el Tlatoani en su primer discurso es producir otra interpretación de la imagen del ataque de la bestia. La bestia ya no representa el tránsito de una vida terrenal a la otra, sino el castigo judicial del Estado en esta vida. En la metafórica del sueño, el individuo puede experimentar esa muerte como una liberación o negociarla con los dioses mediante algún sacrificio o tributo; en la metafórica estatal, en cambio, la bestia pierde su carácter metafísico y se vuelve un aparato punitivo puramente terrenal-estatal. El uso que el Tlatoani hace de la imagen del sueño nulifica la interpretación mágica, destruye el símbolo volviéndolo unívoco, haciendo que el encuentro con la bestia ya no simbolice el viaje al Mictlán sino, simplemente, el violento castigo gubernamental. Este discurso del Tlatoani deja claro que no hay escape mediante la metáfora, el sueño o la embriaguez. La vigilancia (la vigilia) del Estado mexicano desea que se le imagine como permanente.

La *Historia de las Indias de Nueva España* de fray Diego Durán de 1581 nos ayuda a completar cuál era la concepción del sueño del Estado representado por el Tlatoani. En el Capítulo LXVIII, Durán recoge una versión mexicana que relata cómo el Tlatoani Moctezuma

---

<sup>95</sup> Sahagún, *Florentine Codex. Book 6*, 68.

<sup>96</sup> Sahagún, *Florentine Codex. Book 6*, 72

(“Monteçuma” en Durán) ordena traer testimonios de los sueños que otras personas han estado teniendo y que amenazan su permanencia en el poder.

Como hemos visto, se considera al sueño como vehículo de información (en gran parte amenazante). En Durán mismo (para dar un solo ejemplo), se relata cómo en sueños una deidad que competía con otra por un nuevo poder sagrado-terrenal.<sup>97</sup> Para el Tlatoani, los sueños son información teo-política emergente. Desde la perspectiva oteodora del Estado, lo onírico es una simbolización de peligros políticos. Ante las noticias de la llegada de los españoles, Moctezuma “mandó llamar á todos los prepósitos y mandoncillos de los barrios, y preguntóles si acaso avián soñado alguna cosa acerca de la venida de aquellas gentes que esperaban, ó de lo que avia de acontecer”. Tales autoridades (los calpixque) le notifican que no han soñado ellos mismos nada; entonces, Moctezuma les pide localizar “a todos los viejos y viejas de vuestros barrios” que “uviesen soñado algo o soñaren, de aquí en adelante... en todas las visiones que vieren, así de muertos como de otras visiones que suelen ver de noche”.<sup>98</sup> El Tlatoani está convencido que algún soñador ha recibido el mensaje político. La cuestión es localizar a dicho soñador.

Los “viejos” y “viejas” (probablemente brujos populares más que mera personas mayores que habrían soñado) son llevadas ante Moctezuma y le cuentan los sueños que han tenido. Los ancianos dicen que los “Señores del Sueño” les han mostrado “cómo el templo de Vitzilopochtli lo vimos arder á grandes y encendidas llamas”. Luego toca el turno a las ancianas, y relatan que en sus sueños han visto “entrar un río caudaloso por las puertas de tus casas reales”.<sup>99</sup> En ambos sueños, podemos ver variantes de la tabla oniro-hermenéutica de *Los Primeros Memoriales* donde se enumera el tema de la destrucción de la casa; aquí el templo y la casa real del Tlatoani se derrumba y son arrastrados por la corriente de un río. En *Los Primeros Memoriales* este sueño significaba el paso de un individuo desde la vida terrenal a la muerte; aquí la caída de la casa y el arrastre del río significan el paso de un poder político a otro, el fin del régimen del Tlatoani. Apenas le relatan estos sueños de significado funesto, más bien literal, manda que los ancianos y ancianas sean arrojados a prisión, dejándoles morir lentamente por inanición. El sueño es una imagen que el Tlatoani debía localizar y someter a escrutinio para extraer de ella conocimiento político para mantener el régimen. El sueño era la imagen especular de otro espacio-tiempo que afecta al nuestro.<sup>100</sup>

El soñador no era un mero medio de comunicación de un mensaje sino un portador de su implicación práctica. Como parte de la economía de reciprocidad, el sueño implicaba al soñador en una acción correspondiente. Por eso Moctezuma encarcela a quienes soñaron su caída: los

---

<sup>97</sup> Huitzilopochtli (“Vitzilopochtli” en Durán) envía un mensaje en sueños a un sacerdote suyo para advertir al pueblo contra el poder que ejerce su hermana, la diosa Malinalxochitl: “el qual mandó al sacerdote en sueños, como solia, que la dejasen [a la diosa Malinalxochitl] en el lugar que les señalaria, á ella y á sus ayos y á los principales [sacerdotes] que eran de su parcialidad. El sacerdote, para consuelo del pueblo, dió noticia de la revelación pasada á toda la multitud”, en *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995), 73.

<sup>98</sup> Durán, *Historia de las Indias*, 569.

<sup>99</sup> Durán, *Historia de las Indias*, 570.

<sup>100</sup> Este capítulo de la *Historia de las Indias* de Durán debe leers en consonancia con el capítulo LXX posterior, en que el Tlatoani Moctezuma también manda localizar y analizar las pinturas (libros) del pasado en que los españoles podrían haber sido pronosticados. Al contrario de los adivinos e intérpretes de sueños, el Tlatoani consigue la colaboración de un tlacuilo llamado Quilastli, que supuestamente le enseña una “pintura” (probablemente una serie de imágenes en códice) donde se había profetizado la llegada de los navíos e invasores. El Tlatoani toma al sabio como su consejero a partir de ese momento. El libro-“pintura” y su especialista (el tlacuilo), entonces, se muestra cómo un archivo más confiable para el Tlatoani que el de los sueños. En esta concepción, la imagen es definida como representación mensajera y predicción divina.

consideraba cómplices de la realización de esa acción, ya que el sueño no anunciaba simplemente un destino que iba a cumplirse pasivamente sino un acción que debía emprenderse activamente. En esta economía, el sueño dota y espera algo a cambio. Quienes han soñado la caída del Tlatoani son los transmisores de ese devenir anunciado en sueños.

Cuando los técnicos de lo sagrado y onírico se dan cuenta que correrán la misma suerte que los otros soñadores, niegan haber soñado algo significativo, Moctezuma los amenaza y castiga. Y envía a buscar otros soñadores y adivinos en lejanas regiones. La exigencia del Tlatoani a sus adivinos era ocuparse de su región de control: “toca á vuestros oficios, que es mirar y velar en las cosas de la noche”.<sup>101</sup> Esta expresión es valiosa porque nos permite conocer un término que se empleaba para la región psico-simbólica donde se incluían los sueños: “cosas de la noche” se dice en Durán. Y esta expresión es justamente la que apareció en el discurso del Tlatoani en la *Historia General* de Sahagún: “tlaiooalli”, tla-yoalli. Estas “cosas” (tla), sin embargo, no son simplemente un agregado, sino un sistema ordenado según el Estado. La región de la “noche” (el inconsciente y el otro mundo) también estaba en disputa.

Por la fuente nativa de Durán podemos saber que el sueño tenía implicaciones políticas, tanto que la suerte de la autoridad política aparecía colectivamente, no sólo en distintos individuos sino incluso en otras regiones geográficas alejada de la capital. El sueño del individuo era considerado parte de una red económica-política colectiva. Para Freud, el sueño era un fenómeno estrictamente individual referente al drama edípico-familiar; para los mexicas, el sueño era un fenómeno teológico-económico-político que envolvía a la colectividad.

Esta serie de reflexiones concatenadas nos permite entender que el trabajo-del-sueño del cuerpo nahua y el sistema-del-sueño que buscaba regirlo no era una estructura cerrada. Había sueños que hacían peligrar el sentido para los nahuas. El sueño era una de esas zonas donde el peligro de lo no-cerrado persistía y podía colapsar políticamente al sistema. O quizá una región donde el poder terrenal se resquebrajaba ante un poder superior. Ya sea para el macehual que soñaba que no era propicio su casamiento o para el Tlatoani que rastreaba incluso en sueños ajenos cuál sería su destino político, el sueño podía constituirse como aquello que hace peligrar la economía y la política. El sueño como una forma de imaginación que descontrola al poder. En este sentido el concepto nahua de “temictli” no es el sueño en sí mismo sino el sueño como *forma* que centraliza los elementos del sueño y desecha aquellos que no son convenientes al Estado.

## De vuelta a Sahagún y Durán

Generalmente se reconoce a Sahagún como la fuente primordial sobre la cultura nahua pre-colonial. Pero quizá será mejor no leer a los aztecas tomando a Sahagún como el *cimiento* de este corpus sino leer a Sahagún horizontalmente con otras fuentes. Así su propia labor de archivista resulta más clara, desde sus estrategias de colonización hasta sus lagunas. Sahagún debe ser descentrado.

Recordemos que a López Austin le extraña que la *Historia General* de Sahagún congrege tan poca información sobre los sueños. Quizá Sahagún no logró obtener los informantes adecuados: lo que apuntaría a que la esfera mágica del sueño se trataba de una información más esotérica, popular, no tan estatalizada como la información, por ejemplo, sobre los dioses, las ceremonias públicas presididas por la encumbrada clase sacerdotal-guerrera, e incluso más “diabólica” (al grado de ser preferible omitirla) que la información, digamos, sobre

---

<sup>101</sup> Durán, *Historia de las Indias*, 572.

los signos de los días (que constituye todo su Libro IV). La escasa etnografía sobre los sueños no es un azar en Sahagún.

Ciertamente Sahagún determinó que la retórica nahua política y moral que recopila ampliamente en el Libro X era sólo parcialmente condenable y, a final de cuentas, editorialmente rescatable, mientras que quizá decidió excluir la retórica y prácticas oníricas de su *Historia General*, probablemente por estar regida por brujos populares, y no sometida todavía a un reglamento estatal como los signos de los días.<sup>102</sup>

Hay indicios de esta división entre magia estatalizada y magia popular en el propio Sahagún. Si revisamos la versión en náhuatl (y su complemento ideológico en la versión en español) podemos encontrar en el Capítulo IX del Libro X de la *Historia General*, Sahagún y sus informantes pautan una división entre tipos de técnicos de la magia (“naoalli” o “hechizeros”) y entre los tipos de técnicos del tonalli (“tlapouhqui tonalpouhqui” o “astrólogo judicial nigromántico”). Sahagún les divide respectivamente en dos bandos.

En español, Sahagún clasifica a los *naoalli* entre aquel que es “curioso deste oficio” y el *nahualli* que es “maléfico y pestífero deste oficio”. En la versión en náhuatl, las expresiones correspondientes son: “qualli naoalli” y “tlaueliloc naoalli”. Al analizar la diferencia en ambas versiones, pareciera que hay inconsistencias y omisiones, una labor de distorsión en Sahagún. Una primera hipótesis, la de un Sahagún confiable, nos indicaría que la diferencia entre ambos tipos de magos proviene de la propia cultura nativa. Pero entonces tendríamos que entender que la desacreditación hacia un tipo de magos no proviene, por supuesto, de tales magos ni sus usuarios, sino de una clase de informantes u posición jerárquica dentro del mundo nahua. Otra hipótesis es que Sahagún fabricó o, al menos, exageró esa descalificación nativa-estatal contra cierto cohorte de magos. El pasaje, en general, parece indicar que Sahagún extrema (moralizándola cristianamente) una división entre la magia vinculada a las clase noble-estatal nahua y la magia empleada extra-oficialmente por sectores populares.

En la versión se comienza describiendo al “naoalli” así “in naoalli tlamatini, nonotzale, piale...”, es decir, “los nahuales [que son] concedores-de-las-cosas, dignos de dar consejo, dignos de cuidar”. En la versión en español, en cambio, Sahagún omite toda esta primera parte (elogiosa con el naoalli tlamatini, es decir, el mago-sabio, el mago-autoridad, el mago-estatal) y dice en general sobre todo mago: “El nahualli propiamente se llama brujo que de noche espanta a los hombres, y chupa a los niños”. Aunque después agregue: “El que es curioso deste oficio bien se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar dellos es agujado y astutu, aprovecha y no daña”.

En la versión en náhuatl se diferencia entre el “qualli naoalli” (buen mago, buen brujo, es decir, un mago que sabe hacer bien su oficio y no es dañino) y el “tlaueliloc naoalli” (el mago enrabiado, iracundo o colérico, o quizá simplemente “desordenado”, “poseído” o “alterado”).<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Fray Andrés de Olmos, por ejemplo, avisa explícitamente en su *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* que dejará fuera información para evitar divulgarla: “Recatándome y tocando la materia de manera que avese y no emponçoñe a los leyentes o oyentes porque vana es la medicina que más daña que cura...” en “Prólogo”, 3.

<sup>103</sup> Kartunnen dice: “**Tlahuēl-li** rage, fury, indignation / indignación, enojo, furia del que está airado y lleno de saña [Molina], coraje, enojo, ira [Carochi]” (*An Analytical Dictionary*, 269). Al agregarse –lo-c se aumenta el carácter peyorativo de la expresión y se le presenta como un rasgo arraigado en tal tipo de sujeto, según considera el hablante que lo desprecia. Sin embargo, “tlahuēlicātiliā es “hacer vellaco a otro o pervertirlo” (según Kartunnen y Molina, Loc. Cit). Aquí podemos ver los residuos de una definición que involucraba un poder o influjo. Pero el significado que nos advierte que expresiones como *tlahueliloc* tienen un trasfondo mágico y político (positivos) son, por ejemplo, “tlāhuiā” que significa “to light a candle, to light the way for people with tapers or torches / alumbrar la candela (Molina), alumbrar a otros con candela o hacha (Molina). Hay una diferencia de longitud

La traducción de Dibble y Anderson como “good sorcerer” y “bad sorcerer” aumenta la distorsión colonial ya presente en Sahagún en sus dos versiones. Además, en todo el Libro X se usa la expresión “tlaeliloc” para condenar a todo tipo de oficios y sujetos. Sería improbable que en todos los casos, los defectos se debieran al enojo o furia o saña, como apunta la definición de Molina. Más bien Molina sólo anotó en su *Vocabulario* (en español) algunas de las acepciones cercanas de esta palabra (las relativas a un estado de ánimo negativo), aunque su uso tan variado en el Libro X de *Historia General* muestra que tenía una semántica mucho más compleja en náhuatl. Otra posibilidad es que la división que los informantes dieron a Sahagún se refiere a la minoría de magos que nacieron con un buen signo de los días y a la mayoría que nacieron bajo un mal signo (“amo qualli tonalli”). Si revisamos el Capítulo Onceavo del Libro IV podemos constatar el juicio negativo que se hace del séptimo signo “Uno Lluvia” (y sus días asociados), en el que se decía que nacen distintos tipos de brujos (“nanaoalti”, “tetlachiuiani” y “tlacatecolo”). Lo que Sahagún llama “buenos” contadores (adivinos) quizá se refieren a los nacidos en la treceava casa de este signo que, de acuerdo al libro IV, es “la única buena”.

Pero en el pasaje inmediato del Libro X, dedicado a los lectores del tonalli y los brujos, Sahagún parece mostrarnos uno de los criterios detrás de la relativa aprobación de Sahagún de unos magos y su clara condena de otros. Dice en náhuatl:

In tlapouhqui ca tlamatini, amuxe tlacuilole

In qualli tlapouhqui tetonalpouiani, tlacxitocani, tlalnamiqini, tonalpoa, tetlanamictia

In tlaeliloc tlacateculotl: teiztlacauiani, teca mocacaiaoa, iztlacatlatole, naoallatole, tlacatecolotlatole, tetlapololtiliztlahtole, tetlapololtia, teiztlacauia teca mocaciaoa.<sup>104</sup>

Que se puede traducir así:

El contador-de-las-cosas es quien conoce-las-cosas, es un guardián de la escritura [y] guardián de libros

El buen contador-de-las cosas lee el *tonal* [signo de los días] a la gente, es examinador, es recordador, cuenta el *tonal*, les muestra las cosas a la gente.

El hombre-tecolote alterado: alguien que hace alucinar a la gente, alguien que burla mucho a la gente, un guardián de habla alucinante, un guardián de habla transformadora,

---

vocálica. Pero en Molina no hay señal de cuál raíz estaba registrando (y tergiversando). Es muy probable que “tlahuēlli” y “tlāhuia” (y expresiones como “tlāhuiliā”, alumbrar el camino a alguien) estén involucradas en la expresión con que Sahagún denomina negativamente a distintos tipos de sujeto: “tlahuēlilōc”, cuyo sentido, dice, es quien fue mal-guiado y es mal guía a otros. Por otra parte, en “Apendiz del quinto libro de las abusiones” (Libro V de la *Historia General*), Sahagún llama “tlatlauipuchti” y “tlauiipuchtin” a los brujos. La raíz “tlahui” parece aquí estar presente junto a “pochtli” que significa “izquierda, mano izquierda” y que en la cartografía nahua alude al sur (el rumbo a la izquierda). Esta expresión aparece en la parte en castellano del *Vocabulario* de Molina donde se define a “Bruja otra” como “tlauiipuchin”. Tlahui-pochtli, entonces, podría ser aquellos que guían o desvían hacia la izquierda-sur (el inframundo). Una expresión como “Tlahueliloc” quizá podría ser algo así como un ser *inframundano*.

<sup>104</sup> Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 10. The People*, 31.

un guardián de habla de hombre-tecolote, un guardián de habla que deshace las cosas a la gente, deshace las cosas, hace a otros deshacer las cosas, alucina para burlar a alguno.

Como el resto de los oficios y tipologías de personas, este pasaje busca diferenciar entre dos tipos. A los grupos que descalifica a veces se les dice “amo qualli” (no-bueno) y otras “tlaueliloc” que no se puede traducir (como usualmente se hace) como “mal”, “*bad*” or “*evil*”. (El propio Sahagún aquí prefiere en su versión en español “inhábil”). Pero esta dicotomía en particular nos deja ver que la división entre unos y otros se fundamenta en los magos cuya labor se centra en torno al *libro* (astroológico estatal), como puede verse en su valoración positiva en las dos primeras partes. Observemos, por ejemplo, la recurrencia del morfema “tla” (=cosas), que en la cultura nahua implica un sistema, un orden; no es “cosas” cualesquiera o sueltas, sino un sistema explicativo, categórico, filosófico, un saber sobre las cosas, una clasificación reflexiva de ellas. Por eso al técnico mágico celebrado ahí se le considera un conocedor de “las cosas” que quedan sistematizadas por el libro astroológico estatal.

Este tipo de agente mágico (o quizá más bien: *funcionario* mágico), es definido por Sahagún en el “Apendiz del Cuarto Libro” como una élite altamente especializada que monopolizaba ese conocimiento esotérico, que otros grupos sociales y agentes mágicos populares desconocían:

Los indios, que bien entendían los secretos destas ruedas y calendario, no lo enseñaban ni descubrían sino a muy pocos, porque por ello ganaban de comer y eran estimados y tenidos por hombres sabios y entendidos... los días y semanas y otros muchos secretos y cuentas que tenían, solo aquellos maestros comptistas lo alcanzábanla de saber... Esta cuenta sabíanla solamente los adivinos y los que tenían habilidad para deprenderla porque contiene muchas dificultades y obscuridades. Y a estos que sabían esta cuenta llamábanlos tonalpouhque, y teníanlos en mucho, y honrábanlos mucho. Teníanlos como profetas y sabidores de las cosas futuras.<sup>105</sup>

A este técnico mágico centrado en el libro, Sahagún le contrapone el “hombre-tecolote” que habla con delirio, cuyo discurso verbal no se deriva del libro de “astroología judiciaria” estatal sino que parece tener un habla que el pasaje juzga desviada. La descripción de este “tlaueliloc tlateculotl”, es decir, “el hombre-tecolote alterado” (o “desviado”) es hecha con las expresiones mágicas que hemos analizado anteriormente aquí como “te-iztlaca-uiani” (quien hace alucinar a la gente), “iztlaca-tlatole” (guardián o poseedor del habla alucinante), “naoallatole” (que es guardián o poseedor del habla de transformación mágica), y otras expresiones propias de las actividades mágicas que, sin embargo, Sahagún en su versión en español y los propios traductores académicos (mexicanos y norteamericanos), partiendo de la perturbación semántica de Sahagún y la distorsión lexicográfica de Molina, perpetúan reiterando el paradigma de la traducción tendenciosa o errónea de estas fuentes, cuya información fue, de por sí, interrogada y transcrita dentro de un fuerte contexto de colonización policiaco-editorial.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> “Apendiz del Cuarto Libro, en Romance; y es una apología en defensión de la verdad que en él se contiene”, en *Historia General*, tomo I, ed. López Austin y García Quintana, 425-426.

<sup>106</sup> Dibble y Anderson traducen: “The bad [soothsayer] is a deceiver, a mocker, a false speaker, a hypocrite—a diabolical, a scandalous speaker. He disturbs, confounds, beguiles, deceives others”, en Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 10. The People*, 31. No queda aquí rastro alguno de la índole mágica de la terminología nativa, que son pseudo-traducidas desde la moral colonizadora que las estigmatizó. De dónde salió “diabolical” es una pregunta para la cual no existe respuesta en el texto en náhuatl.

Pero incluso dentro de esta constante condena y estropeamiento de las fuentes nativas y sus propias debacles internas, podemos todavía identificar que el mago *condenado* es aquel que busca transformar la identidad y relaciones sociales en una especie de *temictli*, un sueño donde las transformaciones se rebelan a obedecer fijamente la identidad-patrón (*tonalli*) estatalmente asignada. El mago condenado emplea la magia para conducir (redirigir) hacia una esfera donde se pierde la lógica de la vigilia-vigilancia hacia otra economía ultra-mundana. Hay un desorden de la lógica-economía de este tipo de agente mágico popular que lo hace peligroso no sólo para el propio Estado azteca sino para el subsecuente Estado colonial español. Si queremos entender la economía azteca debemos entender la profunda crítica presente en la magia y sueño nahuas populares, que es también *el sueño de otra economía*.

La evidencia que hemos reunido y analizado acerca de la sociedad nahua apunta a que el sueño era considerado una región en disputa, un escenario de magia mítica en que el soñador deseaba y negociaba la posibilidad de un ajuste inesperado en su calidad de vida. Lo que está en juego en el sueño azteca es el bienestar; y el control del Estado. El sueño era un mensaje cifrado que lo sagrado ha obsequiado al soñador. Ese mensaje cifrado era una promesa de mejor reciprocidad o un aviso para que cuidara su vida patrimonial actual. En el sueño nahua se conjunta el deseo de un respiro de la estricta “astrología judiciaria” que marca el destino calendárico del individuo con base en el día de su nacimiento, ya que en el sueño ocurre sorpresivamente otro tipo de intercambio potencial. El sueño nahua rebasa la ley y, a la vez, la ley desea también regularlo, aunque los indicios sugieren que los nahuas mantuvieron al sueño (y mucha de su magia e intoxicación) como una región que escapaba al control, para preocupación del Estado y para liberación del soñador.

Los mexicas entendían al sueño como un don simbólico de otro don, es decir, una *escena* sacro-psico-mágica obsequiada por los dioses y que simboliza algo *adicional*: una *posible* transacción económica de fuerte tinte extra-judicial. El sueño es una extra-economía. Pero si bien el sueño reanima, complementa, abre el rígido sistema de destinos en la estructura de vida estatal mexicana, no deja de ser (precisamente por su carácter extra-mundano) el fundamento mismo de sus dioses. Dice fray Diego Durán:

Preguntando a un biejo que era la causa de que tenian el dios de los mag[u]eeis y por que pintavan un maguey con su cara y manos cercado de pencas, respondiome que una de las dignidades y satrapas de su ley antigua habia soñado que v[e]ia un mag[u]ei con cara y manos y que admirado de tal sueño publico quel dios de los magueies le havia aparecido y hacialo pintar como lo sueño... y assi era de todas las demas cossas questos adoravan...<sup>107</sup>

Según el informante de Durán, la fuente principal o una de las fuentes de la representación (imagen bidimensional o tridimensional y escritura visual) eran los sueños o, al menos, se legitimaba una representación simbólica validándola como una revelación ocurrida en sueños. La producción cultural (desde escultura religiosa hasta sus códices) se relacionaban con la forma del sueño, de acuerdo al informante de Durán. Esto es clave para entender tal producción cultural desde su diseño visual hasta su ideología. También es clave para entender su economía, que es tan policiaca como onírica.

Este importante pasaje de Durán, además, nos confirma la hermenéutica del sueño mexicana que ya hemos conocido y añade un poco más de simbología específica:

---

<sup>107</sup> *Historia de las Indias*, vol. II, 139.

...y al acusarse en esta gente que cree en sueños cuando se confiesan sepan los padres confesores de yndios que lo tenían antiguamente por revelación divina y que si soñaban que se les caían los dientes creían que se les habían de morir los hijos y familia y si soñaban que comían carne temían la muerte del marido o de la mujer[,] si soñaban que los llevaba el agua temían que los habían de robar las haciendas y si soñaban que bolaban temían de morirse...

Se reitera aquí la imagen del río que arrastra como anuncio de pérdida de la vida o patrimonio, y al vuelo como anuncio de un viaje a Mictlán. Se agrega, además, que la boca era un importante símbolo relacionado con el inframundo. Los dientes simbolizaban hijos u otros familiares, por evidentes motivos icónico-metafóricos.<sup>108</sup> Se agrega también que comer carne indicaba la muerte de marido o esposa, es decir, la muerte era simbolizada por la ingestión, y la vida como la carne que la muerte devora, para llevarla a otra parte (el submundo). Finalmente, Durán agrega una observación muy relevante para nuestra propia perspectiva:

...por lo que es menester que agora en tratando de sueños que sean examinados en que era lo que sueño porque puede ser que [h]aya algún olor de lo antiguo y así es menester en tocando en esta materia [durante la confesión] preguntar que soñaste...<sup>109</sup>

Como psico-analista colonial, Durán cree necesario buscar en tales sueños los rastros de la concepción pre-cristiana, porque considera al sueño como un espacio anímico donde están activas otras épocas, cosmovisiones e ideologías. Otra economía. En su caso particular, Durán cree que en el sueño de los indígenas del siglo XVI hay simbolización de su antigua religión, es decir, de sus praxis pre-cristianas de intercambio transmudana. Según los mexicas, los dioses usan los sueños para comunicarse con los humanos; según los misioneros europeos, los indígenas todavía usan los sueños para comunicarse con sus dioses. Para los mexicas, el sueño es una región sagrada; para los misioneros, una región diabólica. En una y otra concepción, el sueño es considerado como un espacio-tiempo de los dioses antiguos y del recuerdo de deseos, escenas, taxonomías y libros residuales, que remiten hacia los antiguos ritos mágicos y relaciones fantasmales con la economía religiosa pre-colonial. Una zona de combate entre la economía-religión colonial-capitalista y la economía-religión mexicana.

### **La colonización y la forma mágico-literaria: el *Tratado de Ruiz de Alarcón***

Podemos ir a otras formas que hayan sido menos colonizadas para acercarnos un poco más al mundo propio de los colonizados. Pensemos, en cambio, en la poética nahua contenida en el *Tratado de supersticiones y costumbres gentilicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* de 1629. En el *Tratado de supersticiones*, Hernando Ruiz de Alarcón recopiló condenatoriamente hechizos nahuas. Ruiz de Alarcón era un sacerdote (hermano del letrado Juan

---

<sup>108</sup> Esta simbología la compartían con otras culturas en América antigua. Guaman Poma anotaba hacia 1612 sobre los incas: “Quando sueñan *Quiroyimi lloccin* [Me ha salido un diente]” significaba “que a de murir su padre o hermano”. Así como: “Quando sueñan *Acuyraqui mayuta chacata chinpani, ynti quilla uanun* [Infortunio, me ha acercado a un río, a un puente. El sol, la luna han muerto, eclipse], dizen que a de murir su padre o su madre”, en *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno* (México: Siglo XXI Editores, 1980), 255.

<sup>109</sup> Durán, *Historia de las Indias*, vol. II, 139.

Ruiz de Alarcón) del que hay pocos datos, pero sabemos que entendía el náhuatl, incluso podía escribirlo. Afortunadamente para nosotros, en su *Tratado de supersticiones*, Ruiz de Alarcón cita extensamente los encantamientos de chamanas y chamanes y podemos leerlos, junto con sus traducciones (no siempre acertadas) y sus propios comentarios en los que condena, distorsiona, pero también comenta sobre sus informantes y sus prácticas mágicas.

Hasta el presente, cuando se piensa en la poesía mexicana la atención se centra en los cantos religiosos (dedicados a los dioses) recogidos por Sahagún en los *Primeros memoriales*, los llamados *Cantares* mexicanos y *Romances* (ambos corpus provenientes del último tercio de s. XVI) y algunos textos sueltos en otras fuentes. Pero si, por ejemplo, comparamos la temática y retórica de los *Cantares* con los hechizos contenidos del *Tratado de supersticiones* la diferencia es patente. Los *Cantares* reflejan la poética religiosa del Estado mexicano y su propio archivo sacro heredado del pasado; los hechizos del *Tratado* reflejan una poética popular mexicana. Esta poética popular no sólo es incompatible con la religión cristiana sino, asimismo, su cosmovisión no es enteramente compatible con el pensamiento estatal mexicano y su retórica poética noble. Comencemos analizando información añadida por Ruiz de Alarcón en sus comentarios. Luego analizaremos tal poética popular, centrándonos en poemas mágicos correspondientes a chamanas, para así romper un poco más con el esquema misionero, patriarcal, estatal con que se ha definido persistentemente la poética nahua. También iremos leyendo lo que esta poética popular nos dice de la economía general en que se desarrolla.

En la religión estatal mexicana se centralizaba el poder y las acciones teocrático-económicas en los dioses. Como hemos visto en los discursos del Tlatoani, la autoridad estatal reprobaba el derroche económico-energético en relaciones mágicas o alucinatorias fuera de los canales estatales. Los individuos no debían dilapidar su economía en otros ámbitos que no fueran los del estamento, trabajo, tributo determinado por la teo-ontología del Estado. La identidad psicosocial de una persona y la función de su actividad económica dentro de la sociedad mexicana era algo que el Estado buscaba decidir y refozar permanentemente. Por supuesto, este dominio político era imperfecto, y los individuos realizaban prácticas económicas (mundanas y extra-mundanas), por ejemplo, a través de la magia popular. Esa centralización de la economía general en las figuras de los dioses estatales y las autoridades políticas (que representaban a tales dioses) facilitó la transición hacia la centralización española después de la invasión.

Escuchemos cómo Ruiz de Alarcón describe la religión popular mexicana sobreviviente a principios del siglo XVII:

Lo cierto es que las mas o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolatricas, que aora hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las mismas que acostumbraban sus antepasados, tienen su rayz y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son Angeles y dioses, capaces de adoración, y lo mesmo juzgan de los vientos, por lo quel creen que en todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, valles, y quebradas. Lo mismo creen de los rios, lagunas y manantiales, pues a todo lo dicho ofrecen cera y encienso, y a lo que mas veneracion dan y casi todos tienen por dios, es el fuego...<sup>110</sup>

La sacralidad mexicana popular rebasa a los dioses estatales bajo cuyos nombres se suele centralizar su culto. “Creen que en todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, valles,

---

<sup>110</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México* (México: Instituto Nacional Indigenista y Fondo de Cultura Económica, 1987), 131.

y quebradas. Lo mismo creen de los ríos, lagunas y manantiales”. El Inca Garcilaso, por cierto, también reportaba esta misma concepción popular entre los indígenas del Perú.<sup>111</sup> Y Ruiz de Alarcón mismo era consciente de que esta noción de lo sagrado existía tanto en la Nueva España como el Perú: “En el Pirú llaman huacas los lugares donde adoran y las cosas se adoran indistintamente. Aca [Nueva España] los indios por las tales huacas tienen los cerros o manantiales, ríos, fuentes, o lagunas...”<sup>112</sup>

Sahagún concentraba su atención y descripción de la religión mexicana en la figura de los dioses y ceremonias estatales. Pero aquí vemos una religión popular descentralizada, que atribuye carácter sacro-mágico a toda la realidad natural. Por nuestras propias inercias hemos creído que la religiosidad indoamericana carecía de conflictos o diferencias entre el Estado y la población, pero si leemos con atención las fuentes es claro que más bien el Estado buscaba centralizar, uniformar y, en general, controlar y administrar (colonizar) las religiosidades populares que consideran que todo es sagrado y, a la vez, posibilitan una descentralización de los cultos y articulaciones de la cosmovisión. Esta concepción panteísta y pluralista de la sacralidad del mundo construía una visión alterna del poder y la economía, distinta no sólo a la moderna eurocéntrica sino, asimismo, divergente de la centralización político-económica de los Estados precolombinos.

Es de advertir que casi todas las veces que se mueven a ofrecer sacrificio a sus imaginados dioses, nace de mandarlo, y ordenarlo así algunos satrapas, médico, sortilegio o adivino, de los otros indios, fundándose los más de ellos en sus sortilegios, o en lo que se les antoja desatinados de la bebida de lo que llaman *ololiuhqui*, o *Pezote*, o *Tabaco*...<sup>113</sup>

Es esencial entender que bajo “sacrificio”, los comentaristas coloniales están reduciendo un complejo acto económico-ritual. Como podemos leer, los indígenas realizaban un acto económico-ritual (una producción, intercambio, consumo) que era consultado o indicado por una autoridad mágica popular (brujos, según indica Ruiz de Alarcón) pero también podían ser actos que aconsejaban realizar otros indígenas o ellos mismos sin mediación del “sátrapa”, “médico” o “adivino”. Es muy probable que esta actividad mágica, que fundamentaba actos económicos, proviniera de una religiosidad anterior a la administrada por el Estado azteca (o el inca).

Quizá por esta divergencia es que los académicos modernos más bien fundamentan su definición de la sociedad mexicana y, sobre todo de su economía, desde el punto de vista de las fuentes centradas en el Estado (Sahagún) y más bien desdeñen o, simplemente consideran concordantes, fuentes como el *Tratado* de Ruiz de Alarcón.

Fray Andrés de Olmos trató de encajonar la magia mexicana a casos como el de las brujas de España que él conoció, definió y persiguió directamente. Ruiz de Alarcón, en cambio, llama la atención sobre la diferencia entre esta brujería popular indígena y la brujería en España. “De todos los casos que he tenido noticia deste género de brujos *nahualles* que son diferentes de lo

---

<sup>111</sup> Escribía el Inca Garcilaso de la Vega en 1604: “...en cada provincia, cada nación, cada pueblo, cada barrio, cada linaje y cada casa tenía dioses diferentes unos de otros, porque les parecía que el dios ajeno... no podía ayudarlo... Y así vinieron a tener tanta variedad de dioses y tantos que fueron sin número.... Y así adoraban yerbas, plantas, flores, árboles de todas suertes, cerros altos, grandes peñas y los resquicios de ellas, cuevas hondas, guijarros y piedrecitas... diversos animales... En fin, no había animal tan vil ni sucio que no lo tuviesen por dios...” en *Comentarios reales*, tomo 1 (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 27.

<sup>112</sup> Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones*, 134.

<sup>113</sup> Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones*, 134.

que son las brujas de España” y la diferencia que Ruiz Alarcón encuentra es que el sistema mágico comienza con el nacimiento del individuo, a quien le es atribuido un vínculo, una especie de co-identidad, con un animal:

...quando el niño nasce... el pacto... que sus padres tienen con el [el “demonio”, es decir, la religión nativa] le dedica o sujeta al animal, que el dicho niño ha de tener por *nahual*, que es como dezir por dueño de su natividad y señor de sus acciones, o lo que los gentiles llaman hado, y en virtud deste pacto queda el niño sujeto a todos los peligros y trabajos que padeciere el animal hasta su muerte.<sup>114</sup>

Ruiz de Alarcón inclusive parece convencido de que los indígenas efectivamente realizaban estas “transformaciones” mágicas. Ahora bien, recordemos que el Estado mexicano reglamentaba la función del individuo mediante la identificación (asignación) del *tonalli*, como la describe Sahagún en el Libro IV de su *Historia General*. Pero Ruiz de Alarcón describe otro tipo de fuerza, la *nahualli*, de la que Sahagún no dice mucho. A Sahagún le interesó y difundió la “astrología judiciaria” del sistema estatal civil del *tonalli* correspondiente a cada individuo por su fecha de nacimiento. Pero Ruiz de Alarcón habla de otro aparato mágico, no del *tonalli* sino del *nahualli*, que estaba más ligado a una economía alterna. En el “Apendiz del Cuarto Libro” de su *Historia General*, Sahagún nos había informado que los nombres de los días y otros detalles eran conocimiento popular (pero no los detalles más intrincados del sistema de *tonalli*, que sólo los *tonalpouhque* conocían, según informa Sahagún). No podemos decir que las brujas y brujos que Ruiz de Alarcón compila y comenta en su *Tratado*, por supuesto, sean linajes de *tonalpouhque* sobrevivientes, porque parecen ser de distinta índole y muchos de ellos parecen ser brujos y curanderos populares. Cuando Ruiz de Alarcón comenta las creencias de co-identidad y transformación humano-animal nos permite ver aspectos de este tipo de magia que no aparecen en Sahagún. Así, por ejemplo, Ruiz de Alarcón comenta el significado de la expresión “nahualli”:

...la denominación y significación del nombre *nahualli*, que puede derivarse de una de tres raíces que significan: la primera, mandar; la segunda, hablar con imperio; la tercera, ocultarse o rebozarse. Y aunque ay conveniencias para que se acomoden las dos primeras significaciones, me quadra mas la tercera que es del verbo *nahualtia* que es esconderse cubriéndose con algo, que viene a ser lo mismo que rebozarse, y assi, *nahualli* dirá rebozado, o disfrazado debajo de la apariencia del tal animal, como ellos comunmente lo creen.<sup>115</sup>

Ruiz de Alarcón ignoraba que *nahualtia* era un verbo (*causativo*, dirían los gramáticos hoy), así que debió derivar de otra expresión más primaria. Molina define “naulli” como “bruxa”. Si revisamos otras expresiones que usan esta raíz conduce a pensar que “na[h]ualli” está relacionado con un lenguaje especializado. Por ejemplo, “naucaqui” es definido por Molina como “alcanzar a otro decuenta, entendiendo sus cautelas y malicias”, es decir, comprender y descifrar. (*Caqui* significa *escuchar*, pero en náhuatl este escuchar es siempre una forma de escucha que entiende, no un mero oír). En “naucaqui” es oír-comprender algo que está cifrado (nahuall-), algo que tiene una forma que esconde algo más y que para entenderle debe ser

---

<sup>114</sup> Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones*, 133.

<sup>115</sup> Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones*, 134.

transformado: des-cubierto. O también la expresión “nauallitoa” que Molina define como “dezir algo [-itoa] cautelosamente [nauall-] para enlabiar, o embaucar a otros”.<sup>116</sup>

*Nahualli* apunta a un encubrimiento mágico. Entendido así, en realidad, las tres raíces que discute Ruiz de Alarcón están relacionadas: *nahualli* como relativo a “mandar”, dar órdenes mediante el lenguaje verbal que tiene autoridad respetable, que hay que obedecer; *nahualli* como relativo a “hablar con imperio”, es decir, con autoridad, con propiedad, con fuerza socialmente respetable; y *nahualli* como relativo a “ocultarse”. No olvidemos, por otra parte, que la expresión “nahuatlolli”, según Clavijero, significa “lengua mexicana”.<sup>117</sup> Sólo los prejuicios de los comentaristas coloniales o la desconexión colonialista que hacen los académicos contemporáneos del náhuatl hace que creamos que estos aspectos son ajenos unos a otros; cuando, en realidad, en la sociedad mexicana hay una relación evidente, directa, entre tener entre autoridad política, la magia y el despliegue de esoterismo y sofisticación verbal en el uso del lenguaje.<sup>118</sup>

Para Molina, *nahualli* significa “bruja”. En lo general, Ruiz de Alarcón usa también *nahualli* para nombrar a las brujas y brujos. Pero en un momento ha escrito: “brujos *nahualles*”.<sup>119</sup> La expresión “nahualle[s]”, a diferencia de *nahualli*, podría tratarse de una mera variación o un accidente, aunque en el lenguaje popular proveniente del náhuatl, es usual, precisamente, escuchar que se diga a un brujo o al animal (como doble mágico) “nahuatl” o “nahuatl” y en plural “nahuatles” o “nahuatles” por probable influjo del español. Pero no podemos descartar que *nahualle* podría tener una base en el propio náhuatl, donde *nahualle* tendría esa “e” como sufijo que significa que hay dominio, maestría, tutelaje o “posesión” de algo, y que en náhuatl más bien indica ser guardián de algo, ya que en el mundo nahua precolombino la propiedad privada no existía y, por lo tanto, nuestra idea de “posesión” o ser “dueño” para traducir expresiones del náhuatl es un error ideológico tan frecuente como erróneo. Este error ocurre, por extensión, en relación con las expresiones que nosotros traducimos como “tener”.<sup>120</sup> Y es un error aún más generalizado cuando, por ejemplo, se habla del “posesivo” en náhuatl. *Nahualle* (como plural de *nahualli*, además) podría significar aquellos con autoridad-sobre (es guardián de) lo nahua- o nahuatl-.

---

<sup>116</sup> Molina, *Vocabulario*, 63.

<sup>117</sup> Clavijero, *Reglas de la lengua mexicana*, 107.

<sup>118</sup> Frances Karttunen, por ejemplo, dice que “Nāhua-” es un elemento cuyo “basic sense appears to be ‘audible, intelligible, clear’ from which different derivations extend to ‘within earshot, near’, ‘incantation’ (hence many things to do with spells and sorcery), and ‘language’ (*An Analytical Dictionary*, 157). Karttunen suele tener una postura moderada en cuanto la raíz cultural detrás del vocabulario en náhuatl. Pero en esta entrada deja claro que en la cosmovisión nahua —reflejada en el idioma— política, arte verbal y magia son indivisibles. Sólo le faltó explicitar que este elemento verbal también está ligado a lo que se oculta y desoculta, lo que se re-cubre de una forma (física o retórica) que se puede des-cubrir. Si agregamos este aspecto, el sentido de “nahua-” queda mejor comprendido, aunque todavía no satisfactoriamente para abarcar todas las expresiones en que aparece este elemento.

<sup>119</sup> Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones*, 133.

<sup>120</sup> Dice Launey: “Igual que en náhuatl no existe el verbo ‘ser’, no existe el verbo ‘tener’. Es cierto que *piya* ‘guardar’ puede a veces traducirse por ‘tener’, pero se trata del sentido de ‘tener de manera ocasional’, ‘llevar consigo’... Pero en general, el náhuatl utiliza un nombre posesivo que significa más o menos ‘provisto de...’” en *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, trad. Cristina Kraft (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992), 98-99. Pero completar esta clarificación lingüístico-cultural hay que agregar que *piya* es *cuidar*, *custodiar* y que muchas de las expresiones indican que *piya* (o *pix*) provino de la práctica de la recolección y luego la agricultura indígenas; estas expresiones se refieren a recoger o tomar algo (como en las economías recolectoras) o *cosechar* (como en economías ya agrícolas). Lo que nosotros traducimos como poseer, los nahuas lo entendían como una *responsabilidad de custodiar un ciclo*.

Este ser guardianes también debe enmarcarse en la relación de reciprocidad que (al menos *ideológicamente*) existe en la economía general nahua. Quizá podríamos decir que los *nahualle* están *encargados* del animal, con quienes mantienen un vínculo *recíproco*. Y si revisamos las expresiones en náhuatl dentro de su cosmovisión queda claro que el ser guardián o estar encargado de algo no sólo no expresa una relación de propiedad (posesión) sino de cuidado. Quien ‘tiene’ algo ahí más bien significaba que estaba encargado del cuidado de ello. Nuestra imposición desgraciadamente sistemática de las pseudo-traducciones de ‘tener’, ser ‘dueño’, incluso ‘señor-de’, ‘poseer’ es parte de nuestra colonización consciente o inercial del náhuatl. Pero entender más adecuadamente el sentido nativo del ser guardián, estar a cargo y cuidar de algo nos permite entender desde su propia gramática, ideología y prácticas culturales como la magia y su modelo general de economía, donde no existe la compra-venta y la propiedad, sino una ideología del intercambio y el encargo.

En el segundo encantamiento que Ruiz de Alarcón cita la expresión que su informante, un anciano nativo llamado Baltasar de Aquino, usó para referirse a “brujo” (en singular): *tlahcanahualli* (tlahca-nahualli), literalmente hombre-nahualli; entonces, pareciera que *nahualli* (o los *nahualle*) es una entidad que no tiene forma humana o humanoide. Por eso para la que tiene apariencia humana el informante usa *tlahca-nahualli*. Pero a los ancianos que practicaban la magia en los pueblos se le llamaba “tlamacazque” (tla-maca-z-que). “Tla” se refiere a las cosas (no sueltas sino en un sistema-mundo) y “maca” es el verbo dar, literalmente, los-que-darán. Pero este “dar” debe entenderse más bien como nuestro verbo “ofrendar” porque es un dar dentro de la economía recíproca. En la cosmovisión mágica nahua no hay “dar” en nuestro sentido de obsequiar unilateral. “Maca” es parte de su economía de intercambio. Así comenta la expresión Ruiz de Alarcón: “Aun en cada pueblo siertos ancianos dedicados para el ministerio de los sacrificios de penitentes... los tales viejos se llamaban Tlamacazque, que suena entre nosotros sacerdote”.<sup>121</sup> Estos ancianos tlamacazque hacían una ceremonia con el consultante (*tlamaceuhqui*) y lo enviaban a “peregrinar” (palabra de Ruiz de Alarcón). El tlahmacazqui Baltasar de Aquino le relató a Ruiz de Alarcón que en la ceremonia se fumaba una yerba y se enviaba al “penitente” (que había ido a consultar al brujo) a encontrarse con las entidades mágicas que habitaban los cerros (o algún otro paraje sagrado). Al llegar al lugar sagrado, el indio se postraba:

...donde avia de poner su ofrenda, y puesta, se sacrificaba el derramando su sangre... se picaba las orejas... hasta derramar mucha sangre... Tambien se picaba debajo del labio sobre la barba... y algunos tambien la lengua en la parte superior... y en este extasi... oian... voces de su ydolo que les hablaba, de que quedarian muy ufanos y como seguros de que se les otorgaba lo que pedian, que de ordinario era hijos, hazienda, larga vida, familia o salud.<sup>122</sup>

Ruiz de Alarcón obtuvo este testimonio del anciano Baltasar de Aquino sino también Diego de S. Matheo del pueblo de Atenanco. El acto es primordialmente mágico-económico. Quien determina la forma de intercambio (transacción) es el tlamacazqui. Ahora bien, es indispensable que entendamos que este sistema de magia popular no es una mera poética de índole estética o abstractamente filosófica. Guarda un vínculo estrecho con la situación de desigualdad socioeconómica antes y después de la invasión europea.

---

<sup>121</sup> Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones*, 138.

<sup>122</sup> Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones*, 140.

El siguiente encantamiento es de la anciana y ciega curandera Magdalena Petronila Xochiquetzal de Huitzucó, y podemos traducirlo así:

Tla xihualauh	Ven a mí
Coçahuic neanalli	Amarillo descanso
Xoxouhqui neanalli	Verde descanso
Nican tictemozque	Aquí buscaremos
In coçauhqui quaquauhtiliztli	El marillo entiesamiento
Xoxoahuic quaquauhtiliztle	El verde entiesamiento

Este encantamiento se recitaba junto a la aplicación de masaje y enema al paciente que había acudido con Magdalena Petronila Xochiquetzal. Ruiz de Alarcón, sin embargo, comenta una perturbación de las prácticas medicinales debido a la nueva forma de explotación europea de la fuerza de trabajo indígena. Dice que los indígenas están practicando las llamadas *necehualiztli* (alivio o descanso) que consisten en “borracheras” que los indígenas practican para intentar soportar las extremas jornadas en las “labores” (trabajo agrícola) como en el trabajo “de minas” en que “suelen sentir tanta quiebra en la salud corporal por el excesivo trabajo”. (Es muy probable que la práctica de este u otro tipo de *necehualiztli* se practicara también por los trabajadores prehispánicos, mediante las cuales consumían algún tipo de bebidas alcohólica o alucinógena que creían les ayudaría a atravesar la jornada laboral exhaustiva). Según dice Ruiz de Alarcón los trabajadores nativos creían que así “antes de yr al trabajo... cobrarían tantas fuerças y aliento”.<sup>123</sup> Ruiz de Alarcón creía que los indígenas debían abandonar tales prácticas mágicas nativas y sobrellevar el trabajo mediante disciplina laboral y doctrina cristiana. Por eso llama “diablo” a tales técnicas indígenas para tolerar la explotación. La magia no se puede mitificar como una práctica cultural y poética ajena al modo de producción y al sistema laboral antes y después de la Colonia europea.

Sólo así podemos entender los conjuros, encantos e invocaciones para “cortar madera”, para “cargar y caminar”, para cazar, pescar, sembrar, pero también para curar enfermedades y crear familias, esto es, para sobrevivir en general dentro de su orden socio-económico laboral. Ahora bien, entonces, ¿qué cosmovisión del lenguaje se generó en tal economía popular? Ruiz de Alarcón relata que un indígena del pueblo de Santiago encontró un “papel escrito” y habiendo leído su contenido se lo trajo. El “papel” estaba “firmado del dueño, que era un sacristan del pueblo de Cuertlaxxochitla, que apenas sabía escribir; mas el demonio le ayudo para que no se perdiese este maleficio. Traydo el autor, confesso el delio y dijo aversele perdido el original, de cuyo autor no supo dar rason”. Luego cita el texto en náhuatl y lo traduce. Se trata de una encantamiento para cargar y aliviar los dolores, que nosotros podemos retraducir así:

Ninahu alteuctli	Soy el señor de la transformación,
Niquetzalcoatl	Soy Quetzalcóatl,
Amo çan acâ	No cualquiera.
[...}	
Nanahuatzin	[Amado Sol], <sup>124</sup>

<sup>123</sup> Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones*, 220.

<sup>124</sup> Ruiz de Alarcón anota al margen sobre este epíteto: “Al sol llaman *nanahuatzin*, quiere dezir buvosó” (*Tratado*, 157). No debemos ni descartar ni aceptar tal traducción. Llama la atención, sin embargo, el elemento “*nahua*” (al que se añade el sufijo reverencial *na-na-hua-tzin*) y donde hay una reduplicación (*na-na-*) que indica

Achtopa niaz	Primero iré yo
Achotpa nòtlatocaz	Primero tomaré yo el camino;
Çatepan tiaz	Después irás tú,
Çatēpan tòtlatocaz	Después seguirás tú el camino,
Achtopa nictlamiltiz	Primero lo terminaré yo.

El lenguaje mágico posibilita una agencia sociosomática cósmica, en que el cuerpo del trabajador nativo adquiere *poder* para mantener su fuerza física. Afirma su autoridad mágica (“Soy el señor de la transformación”) cuyo poder se extiende a lo celestial (*quetzal*, ave) y a los inferiores (*coatl*, serpiente). Este trabajador con autoridad y poder mágicos negocia con el Sol que él se adelantará, saldrá a caminar antes que el sol salga, para evitar la acción fatigadora de los calientes rayos solares. El lenguaje de la magia es el lenguaje del trabajo físico alucinado, que desea sobreponerse a las condiciones laborales existentes, re-negociándolas con la propia (sobre)naturaleza considerada como un agente. Luego de terminar su petición al Sol y a los parajes que tendrá que recorrer, el trabajador se dirige a la carga y le dice:

Tla nimitzyèyeco	Déjame probarte
Tla nimitzàcocui	Quiero alzarte
Quentami tietic	¿Qué tan pesada eres?

Esta poética popular es una omnipolítica: busca intercambiar favores, poderes, con todo: desde los astros hasta las cosas. Pero esta poética popular es también una micro-política: es una negociación de poder que se hace desde una posición individual y una coyuntura laboral. Alguna parte de esta magia debe provenir de épocas recolectoras y cazadores, como su propia cosmovisión y temática apunta; otra debe provenir ya de etapas de trabajo sedentario agrícola. En todo caso, es un lenguaje y poética de producción de agencia y aumento de la capacidad de trabajo y vida. Este patrón se repite una y otra vez a lo largo de los numerosos encantamientos y situaciones existenciales-laborales recolectados por Ruiz de Alarcón.

Esta concepción económico-mágica construye, por cierto, una interesante entidad: el amoxtli o “libro”. En el poblado de Oapan, Ruiz de Alarcón sitúa a la chamana Magdalena Juana, quien, dice, tenía prestigio entre sus clientes. Así aparecía la función de su libro mágico en un “sortilegio” para localizar personas que habían huído (en este caso, una mujer que ha huído de su marido). Decía Magdalena Juana:

Itic nontlachiaz	Miraré
In namox	en mi libro
In notezcauh	en mi espejo
In tlein quitequipachoa	lo que causa problema
In icnotlacatl	a este pobre hombre,
Teteo ipiltzin	hijito de los dioses.

---

algún tipo de devenir, expansión o insistencia procesual de la actividad del sol. Esto nos conduce a pensar que la fuerza del sol podría estar denominando con el sonido “na”. Y expresiones como “to-na[lli]” podrían traducirse como “nuestro [to] na” o *tonatiuh*, “nuestro na que-nos-corresponde”. Esto resulta interesante porque indicaría, asimismo, que “na” en expresiones como *tonatzin* para “nuestra madre querida”, apuntan a que la fuerza solar *na* era tanto masculina como femenina o que su género fluctuó entre circunstancias, grupos o épocas. Aquí se abre un extenso terreno de investigación, pero este es un buen ejemplo, precisamente, acerca del tipo de direcciones que abren estos corpus mágicos menos perturbados por la colonización.

Campa oya	¿Dónde se ha ido,
Campa nemi	dónde anda
In inamictzin	su mujer?
Ahçõ hueca oya	¿Acaso se fue lejos?
Ca	¿O, más bien,
Ye oc onca	anda todavía ahí?

Basándose en el comenario de Ruiz de Alarcón, J. Richard Andrews y Ross Hassig interpretan la frase “namox” (*n[o]-āmox*, mi libro) como referente aquí a los granos de maíz que ha lanzado la chamana para adivinar. En un encantamiento anterior donde también aparece el libro (dentro de la frase *nāmoxco*, en mi libro) se refiere, dicen Andrews y Hassig, al antebrazo del paciente.<sup>125</sup> “Libro” sería una disposición de elementos (por ejemplo, granos de maíz o una superficie del cuerpo) que trazan una constelación interpretable ya que en ella se simboliza se refleja un estado de cosas que atañen al consultante. Este libro tiene carácter de “espejo”, es decir, lugar donde se *refleja* (mágicamente) una realidad que es precisamente la que se desea consultar para conocer. El libro es una entidad mitad material y mitad espiritual, un instrumento mágico y hermenéutico para responder una consulta. En esta poética todo se vuelve lenguaje. Todo comunica una vez que se le sabe incorporar en una actividad de interpretación. El poder de los nativos surge de convertir a toda la realidad en un sistema de seres animados, comunicación simbólica, flujo de fuerzas mágicas e intervenciones posibles en esa dinámica. El libro y el lenguaje son co-producidos, identificados, por los nativos para mejorar sus relaciones sociales y economía familiar, más allá, prácticamente, de los estamentos y vigilancia estatal. Y tal “libro” es una representación alucinatoria, un deseo medicinal, para reconstruir la realidad de modo que el sujeto tenga más poder asignado socialmente. El “libro” se vuelve la realidad, simultáneamente cósmica y micro-política, en que el trabajador nativo desea existir: un mundo en que cada cosa del cielo, la tierra y el inframundo colabora con su bienestar.

La concepción popular nahua del lenguaje, su poética mágica, son el espejo donde podemos entender el otro lado de su economía. Pareciera que las imágenes alucinógenas y el efecto somático de la ingestión, así como el diagnóstico y la cadena de acciones dirigidas por la ceremonia medicinal compensaran la economía de control estatal, y esta compensación fuera el deseo que da *forma* a su poética popular. Por esa poética podemos saber el tipo de sujeto que deseaban ser los trabajadores nahuas, el mundo que padecían y aquel que ambicionaban.

Ruiz de Alarcón es una de las fuentes primordiales para entender el mundo nahua cercano a la Conquista, no sólo porque citó extensamente (con un número relativamente pequeño de errores) las voces directas de las brujas y brujos nahuas sino también porque frecuentemente sus comentarios condenatorios nos informan del contexto de estas prácticas mágicas populares, de un modo que fuentes como Olmos o Sahagún no abarcaron. A Sahagún le interesaba el lenguaje noble de los nahuas. La tradición académica filo-sahaguniana conservó ese gusto por la alta cultura nahua y descuidó incluso identificar que en Ruiz de Alarcón existía otra ventana hacia aquella sociedad. Así, por ejemplo, al hablar de poesía nahua se piensa en los cantos de angustia, la pérdida de Tenochtitlán, la “visión de los vencidos” que canonizó León Portilla o en la lírica noble de los soberanos-poetas como Nezahualcóyotl, sin percatarse que a contracorriente de ese lírico nihilismo (muy influido, además, por la distorsión colonial de tales textos) en el *Tratado de*

<sup>125</sup> Véase Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain*. 1629, ed. J. Richard Andrews y Ross Hassig (Norman: University of Oklahoma Press, 1984), 154 y 149.

*supersticiones* de Ruiz de Alarcón se transcribió una poética del deseo popular de un sujeto poderoso, un trabajador sobreviviente, que reclama poder y alianza con todos los otros entes.

Escuchemos algunas de las anotaciones de Ruiz de Alarcón sobre esta concepción del lenguaje. “Está asentado y arraygado entre esta miserable gente, que las palabras de sus invocaciones, conjuros y arredraciones y protestaciones, y todas las demas que el demonio enseñó a sus antepassados, surten infalible efecto segun su significacion”.<sup>126</sup> En esta poética nahua, el lenguaje no es depositario de lamentación o derrota, sino ostentación y petición de más poder. Esta política del lenguaje mágico exigió una poética, una forma propia de este tipo de oralidad y escritura distinta a la estatal o habitual. El náhuatl que se usa en esta poética no es el normativo. James Lockhart dice que tal “Nahuatl.. is often quite bizarre... This is a whole subterranean area of the Nahuatl language with its own vocabulary and almost its own grammar”.<sup>127</sup> Ruiz de Alarcón reporta que los “hechiceros” usan “nombres metaphoricos”, *nahualtocaitl* que traduce como “nombre arreboçado”.<sup>128</sup> (Por ejemplo, al maíz se le llama en este lenguaje mágico *chicome coatl*, “siete culebras”). Esta expresión es traducida como “disguised names” o “enchanted names” por Coe and Whitakker. Un nombre nahual es la identidad mágica de aquello que nombra, y es una identidad en que se modifica la forma, así como la identidad en que se activa el poder mágico de tal entidad, es decir, su capacidad de interactuar en la región mágica.

Lo nahual no es sólo un alter ego sino una transformación para poder tener poder mágico. El nahual es un poder político. Desde el punto de vista de la realidad ordinaria, tal identidad mágica debe mantenerse en secreto, por eso el cambio del nombre. El maíz, digamos, se transforma en “siete culebras” no sólo para poder tener poder mágico sino, asimismo, para proveer protección a la vida cotidiana de los humanos. Un ser se vuelve nahual para tener poder mágico pero también para protegerse de lo mágico una vez que retorna a lo ordinario. “Es de notar que ya se en todos estos conjuros van insertos vocablos exquicitos y que jamas se ouen en lenguaje corriente”.<sup>129</sup>

En suma: las formas de la magia azteca muestran una lucha en torno a la transformación. Son formas donde grupos populares resisten la dominación del Tlatoani pero también formas en que el Estado busca dominar a las distintas clases, especialmente la base trabajadora. Una vez que ocurrió la Conquista, la lucha de magias colapsa y se vuelve un sistema aparentemente unitario, condenado por la monarquía e Iglesia católica. El capitalismo comienza a subsumir toda la economía amerindia, incluida la magia. Pero en los registros etnográficos coloniales de este proceso de nueva dominación, ahora capitalista-colonial, sin embargo, el concepto de transformación mágica sobrevive como signo equívoco, como multiplicación de textos y comentarios irresueltos, a veces tomando la forma del absurdo, a veces de misterio; a veces de sueño, a veces de “diablo”. En todo caso, se trataba de un proyecto sociopolítico, con un avatar popular y otro estatal, y que parece haber involucrado un fuerte componente de género (subsunción patriarcal) de una magia sobre otra.

La transformación mágica azteca era un proyecto de una economía más poderosa, un deseo colectivo de alcanzar un bienestar mayor o, al menos, una sobrevivencia. También adquirió la forma de un deseo de expansión. La transformación era el paradigma que regía la

---

<sup>126</sup> Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones*, 152.

<sup>127</sup> James Lockhart, *Nahuatl as Written*, 148.

<sup>128</sup> Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones*, 176.

<sup>129</sup> Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones*, 192.

vida política azteca. La Colonia-Capital fue una guerra directa contra este paradigma de transformación.

## II. KARL MARX Y EL SUR DE AMÉRICA

Los teóricos coloniales no fueron los únicos que buscarían dominar la noción de transformación históricamente existente previa a la colonización europea de América. El problema que ese otro proyecto de transformación (óntico-mundial) representaba para el pensamiento eurocéntrico reapareció en el siglo XIX: Marx necesitó no sólo subsumir el poder indígena prehispánico dentro de su propio modelo de transformación mundial (la *revolución comunista*) sino, además, extender esa subsunción al propio poder teórico-historiográfico de los intelectuales españoles y, por otro lado, al propio siglo XIX sur-americano. En este capítulo abordaremos las distintas subsunciones de figuras de poder, conceptos e historias americanas que Marx (y Engels) necesitaron realizar como parte de su macrorrelato de transformación mundial revolucionaria.

### Crítica, Marx y Simón Bolívar

La forma de la crítica en Marx no sólo influyó su visión de “México”, la “Colonia” y las economías “pre-capitalistas” sino también este archivo incómodo de referencias fue un componente dentro de la forma de la crítica de Marx. Para entender la problemática relación entre la crítica de Marx y el Sur de América, como él lo imaginó y conceptualizó dentro de su geopolítica, analizaremos un texto suyo sobre Simón Bolívar, que aglomera mucho de sus conflictos respecto al Sur global.

En 1859 escribió un artículo enciclopédico sobre Simón Bolívar para *The New American Cyclopaedia. A Popular Dictionary of General Knowledge*. En ese artículo Marx movilizó fuerzas retóricas dialécticas contra el Sur global, encarnado en la figura de Bolívar, cuyo status onto-político Marx buscó invalidar. El artículo ha tenido una variada recepción en Latinoamérica y, en lo general, se tiende a considerársele un error de supuesta insuficiente investigación o un texto menor que debe ser re-enterrado. La conclusión de Gustavo Vargas Martínez es: “nosotros respondemos con una invitación a los historiadores que creen en Bolívar y en Marx, a enterrar piadosamente de nuevo ese ensayo y a reinvestigar la biografía marxista del Libertador que hace falta y que Marx, paradójicamente, no hizo o no le fue posible hacer”.<sup>130</sup> Aquí mostraremos, sin embargo, que la *biografía marxista* de Bolívar no podía ser sino la que hizo Marx en 1859. Pensar lo contrario se debe a la negación de la tradición marxista de que el materialismo histórico de Marx es una fenomenología neocolonialista.

Como ya dijo Pedro Scaron, “más importante que como biografía bolivariana... el opúsculo de Marx tiene un valor propio como documento para el estudio de Marx”.<sup>131</sup> Al contrario de análisis anteriores, aquí lo mostraremos en su contexto completo, como episodio de su investigación e ideología gradual sobre el Sur global y su invalidación de los proyectos de transformación mundial pensados desde lo americano.

El artículo de Marx golpetea la figura de Bolívar de varias maneras para negarle valor y agencia políticas. En tal artículo, Marx confronta a una figura geopolítica competidora que simbolizaba el proyecto transnacional de liberación panamericana, su liberación de Europa y su separación del tipo de futuro que Marx deseaba para América del Sur. (Y en “América del Sur”

---

<sup>130</sup> Gustavo Vargas Martínez, “Vicisitudes del ‘Bolívar’ de Marx,” *Dialéctica. Número conmemorativo del centenario de la muerte de Carlos Marx* 14 (1984): 194.

<sup>131</sup> Pedro Scaron, “A modo de introducción,” en K. Marx y F. Engels, *Materiales para la historia de América Latina* (Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1972), 13.

se incluye México). Este proyecto panamericano era inadmisibile para Marx política, ética e incluso étnicamente.

En una carta de 1858 podemos escuchar algunas de los ingredientes subyacentes en la negación de Marx contra Bolívar:

Moreover a longish article on Bolivar elicited objections from [Charles E.] Dana because, he said, it is written in a 'partisan style', and he asked me to cite my authorities. This I can, of course, do, although it is a singular demand. As regards the 'partisan style', it is true that I departed somewhat from the tone of a cyclopedia. To see the most dastardly, most miserable and meanest of blackguards described as Napoleon I was altogether too much. Bolivar is a veritable Soulouque.<sup>132</sup>

Ante la queja del editor de la enciclopedia que le solicitó este artículo, Marx se muestra convencido del inferior valor de Bolívar respecto a Napoleón y lo compara con Faustino Soulouque, el esclavo que llegó a convertirse en el presidente vitalicio en 1847 y luego se convirtió en emperador de Haití hasta su caída en 1859. La figura de Soulouque generó un gran imaginario adverso no sólo por su color de piel sino por su decisión de formar una corte real. Para una mente polémica y racista como la de Marx en 1859, comparar a Bolívar con Soulouque era fácil. Para Marx, entonces, Bolívar era menos que Napoleón I. Y Bolívar, además, un "veritable Soulouque". Podemos leer esta última expresión de Marx en dos sentidos. Primeramente, Marx equipara a Bolívar, buscando denigrarlo racistamente, diciendo que es un "Soulouque": un soberano de América del Sur onto-políticamente inferior a los europeos y una especie de chiste ante su mirada. Por otro lado, la expresión "veritable Soulouque" permite pensar que le da un poco más de realidad a Bolívar, quien así se trataría de un Soulouque "verdadero". En cualquier caso, la expresión de Marx es inequívocamente supremacista.

Al inicio de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Marx escribió: "Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa".<sup>133</sup> El hecho de que esta re-formulación de una idea hegeliana es una segunda aparición parece haber pasado inadvertida a la conciencia (y sentido del humor) de Marx, lo que implicaría que tal re-formulación suya es una "farsa". Debido a que es un tránsito desde la tragedia hacia la farsa, la reformulación es apotropaica. Este principio también puede ser usado para *interpretar* o, mejor aún, *transformar*, la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, donde alega que durante la primera aparición histórica de los filósofos han *interpretado* al mundo pero en su segunda aparición el punto debe ser *transformarlo*. Si seguimos la propia lógica de reaparición histórica de Marx, esto significaría que en su primera aparición los filósofos son *trágicos intérpretes* mientras que en su segunda aparición histórica deben ser *fársicos transformadores*.

No tomemos esta observación acerca del carácter fársico de la recreación que Marx hace de Hegel de modo acusatorio o sardónico sino como una apropiación (involuntariamente) fársica que, como tal, nos permite entenderla como humorística, aunque Marx no la haya pensado así. De cierto modo, aquí Marx está también reformulando la dialéctica, pues la idea de que la historia ocurre dos veces implicaría que el progreso histórico no ocurre en forma de tesis,

---

<sup>132</sup> "Marx to Engels. 14 February 1858. Letter 141," en *Marx-Engels. Collected Works 1856-1859. Vol. 40. Letters* (New York: International Publishers, 1984), 266.

<sup>133</sup> Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras escogidas*, tomo 1 (Moscú: Editorial Progreso, 1971), 233.

antítesis, síntesis, sino que más bien este proceso comenzaría: tesis, farsa-de-tesis... En aquellas mismas décadas, Lautréamont escribía “El plagio es necesario. El progreso lo implica. Toma una máxima de un autor, usa sus expresiones, borra una falsa idea, y la reemplaza con la correcta”.<sup>134</sup> El pseudónimo “Lautréamont” (*l'autre mont*), por cierto, era la manera en que Isidore Ducasse parece haber cifrado su nacimiento en Montevideo, Uruguay. En Lautréamont la reaparición (transcreativa) de lo histórico implicaba que se trataba no sólo de un progreso fársico sino también una ciframiento de lo que había sido transformado hacia su segunda ocurrencia. El Bolívar-Soulouque de Marx también puede ser leído como una farsa de su propia teoría histórica, una reelaboración de su visión del progreso histórico en que su teoría muestra sus aspectos fársicos.

En esta misma carta, Marx se burla de Luis Bonaparte llamándolo “Napoleón le Petit” (aquí Marx cita la expresión de Víctor Hugo) lo cual muestra las intensas fantasías de Marx acerca de los dobles y las reocurrencias. La ironía y el uso de lenguaje figurativo evidencia este fantaseo de Marx. Su lenguaje evidencia su burla contra tales figuras y también la molestia que la causan. La sección de la *Fenomenología del Espíritu* sobre la lucha de vida y muerte entre el Señor y el siervo es un teatro de reflexión que arroja luz sobre el enfrentamiento entre Marx y Bolívar.<sup>135</sup> Pero esta escena de colisión marxista contra lo bolivariano también muestra componentes específicos e interacciones antagónicas que no son del todo visibles (o no están activas) en la escena hegeliana del Señor y el siervo.

En más de un sentido, la lucha de Marx con Bolívar es de reconocimiento. De acuerdo a la crítica de Marx, Bolívar no puede ser reconocido como una figura que legítimamente pertenezca a la historia del cambio geopolítico. Marx necesitaba *transformar* a Bolívar desde una figura de “Liberador” hacia la de un vulgar “dictador”. Esta transformación (una inversión) es central en la crítica marxista.

Así inicia el artículo enciclopédico de Marx: “BOLIVAR y PONTE, Simon, the ‘liberator’ of Colombia...”.<sup>136</sup> Al entrecomillar “liberador”, Marx nos informa que la identidad actual de Bolívar reocurre en su artículo sólo para ser cómico-dictatorialmente devaluada. Bolívar será transformado en un objeto de fársica reescritura en la crítica de Marx. La expresión “Liberador” indica que Marx comenzará un operativo crítico doble: por un lado, al postular a Bolívar como “liberador” anuncia que lo toma como un amo, un señor, desde este punto de inicio de la confrontación; y, por otro lado, también indica que disminuirá su status. “Liberador” es un umbral especulativo en que Marx pretende transformar un cuerpo político superior en uno inferior. Este umbral especulativo no funciona de un modo lineal. Constantemente mueve a Bolívar de un lado a otro, acorde la oscilación de Marx como eurocéntrico filósofo de la historia.

“He was the son of one of the *familias Mantuanas*, which, at the time of the Spanish supremacy, constituted the creole nobility in Venezuela. In compliance with the custom of wealthy Americans of those times, at the early age of 14 he was sent to Europe”.<sup>137</sup> Aquí Marx equipara (momentáneamente) a Bolívar con la “supremacía”, la “nobleza” y la riqueza. Pero esta adhesión elitista de Bolívar pronto es cuestionada mediante su origen “americano” buscando una experiencia educativa europea (civilizatoria). Esta representación de Bolívar como un sujeto

---

<sup>134</sup> Isidore Ducasse, “Poésies,” en *Maldoror & the Complete Works of the Comte de Lautréamont* (Cambridge: Exact Change, 1994), 240.

<sup>135</sup> El párrafo 179 resulta particularmente pertinente: “Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta *fuera de sí*” en Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), 113.

<sup>136</sup> Marx, “Bolivar,” en *The New American Cyclopaedia. A Popular Dictionary of General Knowledge*, ed. Georges Ripley y Charles A. Dana, Vol. III (New York: D. Appleton and Company, 1859), 440.

<sup>137</sup> Marx, “Bolivar,” 440.

ambivalente y velado (un miembro de las familias mantuanas a la que hay que quitar el manto), cuyo carácter dominante hay que mermar será reiterado a lo largo del artículo de Marx.

En su artículo Marx escribe que cuando Bolívar retornó a América “declined to join the revolution” pero “accepted the mission to London to purchase arms and solicit the protection of the British government”.<sup>138</sup> Marx atribuye esta supuesta falla en la personalidad de Bolívar a su origen étnico: “But like most of his countrymen, he was averse to any prolonged exertion, and his dictatorship soon proved a military anarchy”.<sup>139</sup> En diferentes momentos de la operación crítica, Bolívar es representado como un desastre militar y un cobarde cruel. También como un payaso letrado inclinado hacia “high sounding phraseology... representing himself as the victim of some secret enemy of faction” y hacia “triumphal entries, manifestos, and the proclamation of constitutions”.<sup>140</sup> Bolívar como farsa.

Marx repetidamente describe a Bolívar como un “dictator”, un “master of the country”, un sujeto con “propensities for arbitrary power” y necesitado de “keep up the appearance of generalship”.<sup>141</sup> El Bolívar de Marx un día regula el congreso de Granada en Bogotá y luego pasa “2 months in festivals and balls”, lo cual lo convierte en un ser que representa tanto al “military terrorism” como “weakness of... administration”.<sup>142</sup> La re-formación de Bolívar se dirige hacia la inferioridad étnica que Marx le atribuye. Al ejército de Bolívar (su cuerpo colectivo), Marx lo describe como “swelled” por negritud: “His army mustered but 650 men, swelled, by the enrollment of negroes whose emancipation he had proclaimed, to about 800”.<sup>143</sup> Aquí necesitamos recordar cómo Marx definía en 1854 a los negros jamaquinos como incapaces de sobrevivir por sí mismos (al contrario de los negros “yanquizados” en USA) y cómo comentando su texto sobre Bolívar, Marx le dice a Engels que Bolívar es un “veritable Soulouque”. Bolívar, en general, es visto por Marx como “Napoleon of retreat”.<sup>144</sup> Hay dos momentos en que Marx trata de cristalizar la figura general de Bolívar.

Uno de estos momentos ocurre a la mitad del artículo cuando Marx dice citar “eye-witness records”:

...all presence of mind, spoke not a word, turned his horse quickly round, and fled in full speed toward Ocumare, passed the village at full gallop, arrived at the neighboring bay, jumped from his horse, got into a boat, and embarked on the Diana, ordering the whole

---

<sup>138</sup> Marx, “Bolivar,” 441.

<sup>139</sup> Marx, “Bolivar,” 442.

<sup>140</sup> Marx, “Bolivar,” 442 y 445.

<sup>141</sup> Marx, “Bolivar,” 443 y 445.

<sup>142</sup> Marx, “Bolivar,” 444 y 446.

<sup>143</sup> Marx, “Bolivar,” 443.

<sup>144</sup> Marx, “Bolivar,” 443. Los editores de las obras completas de Marx y Engels en inglés primero intentan la posición de Marx sobre Bolívar como un problema de fuentes disponibles: “When Marx wrote the article... the history of the Latin American countries’ war for independence... had not yet been adequately studied” (*Collected Works*, vol. 40, n. 266, 614). Y luego al final de esta nota, los editores intentan transformar el comentario racista de Marx contra Bolívar en un signo de un supuesto reconocimiento de Marx hacia el rol de Bolívar en la emancipación de los negros en Sudamérica: “Nevertheless, Marx pointed out the progressive aspects of Bolivar’s activity, such as his emancipation of Negro slaves... on the whole [Marx] appreciated the revolutionary anti-colonial struggle for national liberation in Latin America” (614). Esta tergiversación del perfil ideológico y textual de Marx es típico de la crítica marxista, incluso en Latinoamérica, para no evitar que los lectores contemporáneos de Marx conozcan su perfil ideológico. Pero es importante entender que esta interpretación tendenciosa del Bolívar de Marx satisface necesidades ideológicas de los editores de sus obras completas, que son contrarias a las propias necesidades ideológicas de la visión que Marx tenía de la geopolítica y la supremacía europea y blanca sobre otras sociedades.

squadron to follow him to the little island of Buen Ayre, and leaving all his companions without any means of assistance.<sup>145</sup>

Mediante este testimonio de “primera mano”, Bolívar es imaginado como un sujeto errático y peligroso. La idea (y campo afectivo) de que este sujeto *otro representa un peligro* es un componente central de la re-figuración de Bolívar. Marx intenta controlar el riesgo (que Bolívar representa) hacia su propio poder como agencia geopolítica europea usando crueldad e ironía para atenuar el efecto del poder de Bolívar. Al ser apotropaica, la *crítica* aquí intenta ahuyentar la visibilidad de otras autoridades que podrían perjudicar lo que tal *crítica* protege o desea. Esta función apotropaica de la crítica algunas veces opera a través de la voz de otro, como si la mediación incrementara la distancia entre la crítica y la amenazante alteridad. También evita una confrontación directa entre el crítico y el otro.

La cita es tanto arma como escudo. En el uso que Marx hace de la voz de otro, el valor de Bolívar es casi completamente anulado pero, al mismo tiempo, la cita crítica crea un campo intermedio donde el crítico y su blanco se yuxtaponen. Este uso fulminante y apotropaico de las citas reaparece al fin del artículo. Ahí Marx cita a Ducoudrey-Holstein:

Simon Bolivar is 5 feet 4 inches in height, his visages is long, his cheeks hollow, his complexion livid brown... His mustaches give him a dark and wild aspect, particularly when he is in a passion. His whole body thin and meagre. He has the appearance of a man 65 years old. In walking, his arms are in continual motion. He cannot walk long, but becomes soon fatigued. He likes his hammock, where he sits or lolls. He gives way to sudden gusts of resentment, and becomes in a moment a madman, throws himself into his hammock, and utters curses and imprecations upon all around him. He likes to indulge in sarcasm upon absent persons, reads only light French literature, is a bold rider, and passionately fond of waltzing... In a great measure he conceals his faults under the politeness of a man educated in the so-called *beau monde*, possesses an almost Asiatic talent for dissimulation and understands mankind better than the mass of his countrymen.<sup>146</sup>

Con esas palabras, Marx concluye su artículo enciclopédico. Imagina a Bolívar como una oscura creatura sub-humana, étnicamente inferior y, sobre todo, una figura en la que no puede confiar o tomarle seriamente, incluso por sus compatriotas (que resultan a Marx incluso inferiores a él). Como parte del proyecto de su crítica decimonónica fundacional, Marx *transforma* a Bolívar en un pequeño y oscuro monstruo.

Su crítica es también constantemente una desposesión de status de los proyectos políticos y geopolíticos no-europeos. En la crítica de Marx, el “Liberador” pierde su rol soberano para convertirse en un cuerpo monstruoso descontrolado que, en consecuencias, puede ser usado como metonimia negativa del “Sur” de América como un poder geopolítico inválido. En *Herr Vogt* de 1860 Marx siguió pensando a Bolívar: “The mythopoetic power of popular fantasy as always shown itself in the creation of ‘great men’. Simon Bolivar is undeniably the most convincing illustration of this”.<sup>147</sup> Marx así transforma a Bolívar en un poder individual hecho de fantasías populares emancipatorias (que Marx descalifica). Al mermar la fuerza individual de Bolívar, a su

---

<sup>145</sup> Marx, “Bolivar,” 443.

<sup>146</sup> Marx, “Bolivar,” 446.

<sup>147</sup> Marx, *Herr Vogt*, en *Collected Works*, vol. 19, 238.

vez, Marx simbólicamente debilita las fuerzas populares de América del Sur. Aquí *crítica* significa negación dialéctica eurocéntrica del “poder mitopoético” y la “fantasía popular” de América del Sur.

Marx vincula el declive de Bolívar al proyecto de una fallida América del Sur unida:

In the year 1827, from which the decline of his power dates, he contrived to assemble a congress at Panama, with the ostensible object of establishing a new democratic international code. Plenipotentiaries came from Colombia, Brazil, La Plata, Bolivia, Mexico, Guatemala, &c. What he really aimed at was the erection of the whole of South America into one federative republic, with himself as its dictator. While thus giving full scope to his dream of attaching half a world to his name, his real power was rapidly slipping from his grasp.<sup>148</sup>

El sueño bolivariano de un vasto movimiento independentista en Sudamérica representaba un desafío al materialismo histórico de Marx. En el proyecto geopolítico de Marx, el sur global es objeto de negación y sujeción por el norte global. La visión que Marx tuvo sobre América del Sur incluso fue más restrictiva que la de Hegel. Para Hegel, América del Sur (en que incluía a México) era naturalmente inferior a Europa, políticamente inferior a Norte-América y posiblemente parte de un conflicto hegemónico que determinaría al futuro. “America is therefore the land of the future, where, in the ages that lie before us, the burden of the World’s History shall reveal itself—perhaps in a contest between North and South America” pero de acuerdo a Hegel también: “What has taken place in the New World up to the present time is only an echo of the Old World—the expression of a foreign Life”.<sup>149</sup> Al definirla como reocurrencia actual, Hegel construya una definición tranquilizante de América; al definirla como futuro, América queda dividida en el Sur y Norte en que se definirá la historia mundial. Para Marx, en cambio, criticar significa reposicionar figuras en su debido sitio en la Historia eurocéntrica. Marx necesita desposeer a Bolívar y América del Sur de su potente agencia en la Historia, antes de que la teoría de Marx sea históricamente desposeída por tales agencias. Aquí hacer crítica significa conceder o negar reconocimiento. La crítica imaginariamente decide cuáles figuras pueden quedar libres de tutelaje y cuáles deben recibir tutelaje otra vez.

La crítica para Marx, desenmascaramiento polémico de una figura poderosa, un amo que se acusa de ser un siervo, un esclavo. Pero notemos que el umbral especulativo donde esta transformación ocurre no está totalmente bajo el dominio de Marx, aunque la figura resultante de la transformación sea la de un “veritable Soulouque”, un “Liberator”, esto es, una figura que es Amo y siervo simultáneamente. Esta identidad dual, esta ambivalencia, no es sólo detonada por el poder de previas críticas a tal figura (los defensores y detractores de Bolívar que Marx consultó para su artículo) sino también es detonada por el poder menor que Marx tiene como autoridad geopolítica, quien desea desautorizar al status señorial de Bolívar, aunque, a final de cuentas, sólo logra parcialmente reducirlo a siervo.

La crítica de Marx pareciera herida. Como si Marx se sintiera amenazado por el poder representado por la geopolítica bolivariana. La movilización retórico-energética de Marx, que se expresa en sus giros polémicos contra Bolívar, no corresponde únicamente a la de un Señor hegeliano hacia la aparición de otra autoconciencia, sino una molestia que padece el Señor Marx, autor intelectual de un plan maestro para la Historia, ante el encargo de tener que escribir sobre

---

<sup>148</sup> Marx, “Bolivar,” 446-447.

<sup>149</sup> Hegel, *The Philosophy of History* (Kitchener: Batoche Books, 2001), 104.

la figura de otro Señor, Bolívar como autor político de un plan maestro para el Nuevo Mundo venidero. La mini-biografía que Marx hace de Bolívar nos muestra una lucha distinta a la del Señor y el Siervo en la *Fenomenología* de Hegel. La mini-biografía de Marx escenifica la lucha de vida o muerte transatlántica (en inglés) entre un Señor Crítico y un Señor del Sur.

En esta lucha entre dos Señores, Marx desea transformar al soberano Bolívar-“Soulouque” totalmente en un siervo, denigrarlo por desenmascaramiento humillante, algunas veces queriendo exhibirlo como étnicamente inferior, otras como un tirano irrisorio. No olvidemos que la crítica de Marx (y crítica posterior de la tradición marxista) frecuentemente involucra la mofa y el rebajamiento de sus oponentes. Al degradar figuras sagradas, sublimes o soberanas o demoler agónicamente narrativas competidoras (transformándolas en cuestionables o risibles), la crítica de Marx sigue los usuales parámetros de la sátira y la ridiculización de las alteridades. Guy Debord capturó este espíritu marxista en esta máxima: “The foremost merit of an exact critical theory is to make all the others instantaneously seem ridiculous”.<sup>150</sup> Desde su temprana hasta su etapa final, Marx tuvo una especie de mandato para interpretar la Historia y ejercer la crítica vía la burla y el desprecio. Muchas veces Marx define y practica la crítica como una especie de fuerza apotropaica satírica para superar aquello que considera retrógrada por su modelo de progreso capitalista que debe arrasar a las economías que él considera “pre-capitalistas”. Este uso del humor en la *dialéctica colonial* de Marx fue, por cierto, inspirado en el paradigma hegeliano.

Escribió Marx en su introducción a la *Filosofía del derecho* de Hegel: “...el moderno antiguo régimen no es ya más que el *comediante* de un orden universal cuyos *héroes reales* han muerto. La historia es concienzuda y pasa por muchas fases antes de enterrar a las viejas formas. La última fase de una forma histórica universal es la *comedia*... ¿Por qué esta trayectoria histórica? Para que la humanidad pueda separarse alegremente de su pasado”.<sup>151</sup> En relación con los sujetos y agencias históricas del sur global, Marx procede mediante este modo histórico-cómico finiquitador que parcialmente equipara *crítica* y *caricatura*.

Su fracaso en conseguir esta plena anulación del valor onto-político de Bolívar y el Sur de América, en parte se debe a cierto intento de mantener su texto dentro de algunos parámetros académicos, aunque sabemos, por sus propias cartas, que el editor de la enciclopedia popular pidió a Marx revisar seriamente su texto y tono, a lo que Marx se negó, como vimos en su carta a Engels. Marx, sin embargo, escribe su texto sin caer en la total ridiculización contra Bolívar, y busca arropar su negación dentro del esquema de fuentes bibliográficas, citas y argumento político; no obstante, el prestigio de Bolívar termina siendo superior a la capacidad de Marx de destruirlo literariamente. Hacia el final de su artículo, Bolívar es mostrado casi como un pordiosero y un monstruo, una figura renqueante, aunque Marx no haya podido hacerlo mediante su propio juicio sino mediante una cita de otra autoridad bibliográfica. De cierto modo, también Marx terminó como una autoridad renqueante en este artículo. Y al compartir el objeto y autor del texto dicho carácter renqueante, la crítica termina siendo una figura renqueante también. No leemos tanto un retrato de Bolívar como una herida inconsciente en el aparato crítico de Marx. Una herida que da forma a la crítica.

Ahora bien, la lucha de Marx contra Bolívar escenifica una dialéctica de la autoconciencia disímil a la hegeliana. No es exactamente la pareja feudal del Señor y el Siervo, aunque Marx, en buena medida, así lo farsifica. En esta escena hay otras subjetividades que

---

<sup>150</sup> Guy Debord, *Preface to the Fourth Italian Edition of The Society of the Spectacle* (Londres: Chronos Publications, 1979), 9.

<sup>151</sup> Marx, “Sobre la *Filosofía del Derecho* de Hegel: Introducción,” 6.

rompen ese esquema bipolar hegeliano. A esa diversidad también obedece la figura bifronte de Bolívar-Soulouque que fantasea Marx. Su crítico busca tener un humor señorial, una especie de látigo y martillo que juzga irónicamente al adversario.<sup>152</sup> Pero ese lenguaje señorial es literario; es un *performance*. El Bolívar que se esconde, huye y cojea es Marx mismo. Son las oscilaciones de su crítica y su tremulante dialéctica, puesta en crisis por la existencia de otros proyectos geopolíticos ya en marcha, en geografías que no respetan la jerarquía de su “espejo inglés” o sus deseos coloniales comunistas. No es cierto que la mini-biografía de Marx sobre Bolívar sea un texto menor suyo. No hay textos menores en Marx.

Aquellos textos de Marx en que se quiebra su cartografía geopolítica no podrían ser menores, como sucede cada vez que se enfrenta a los mundos no-europeos. Bolívar puso en crisis el sistema de Marx. Y su lenguaje respondió con figuras literarias y falacias. La crítica es esta crisis.

### **Engels y Marx: las intervenciones en México**

El texto de Marx sobre Bolívar en 1859 fue precedido por una serie de textos de Engels y Marx entre 1848 y 1862 en torno a las intervenciones en México en el siglo XIX. Un buen punto para comenzar a entender las fantasías de Engels y Marx sobre la guerra de Estados Unidos contra México es una carta de Marx a Engels del 2 de diciembre de 1854. En otras fuentes hemos conocido su racismo contra africanos e hindús, aquí veremos su racismo contra españoles y mexicanos:

It seems to be typical of the [U.S.-War] that, despite wrong or inadequate orders from their chief, every division and every single small body of men at all times stubbornly make for their objectives, spontaneously exploiting every incident, so that in the end a measure of wholeness emerges. A Yankee sense of independence and individual proficiency greater, perhaps, than that of the Anglo-Saxons.

The Spanish are already degenerate. But a degenerate Spaniard, a Mexican, is an ideal. All the Spanish vices, braggadocio, swagger and Don Quixotry, raised to the third power, but little or nothing of the steadiness which the Spaniards possess. The Mexican guerrilla war a caricature of the Spanish... But then the Spaniards have produced no talent comparable to that of Santa Anna.

*Vale.*<sup>153</sup>

Aquí Marx imagina dos pares dialécticos de cuerpos. Pero Marx cree que el “Yanqui” es superior al anglosajón en iniciativa y perseverancia. Y en el otro dueto, Marx cree que los mexicanos son aún más “degenerados” que los españoles. Aunque elogia a Santa Anna, probablemente porque permitió que el “yanqui” se apoderará de la mitad del territorio de México como botín de guerra.

Entre diciembre de 1847 y enero de 1848, Marx y Engels redactaron *El Manifiesto del Partido Comunista*. Fue bajo este clima de ideas que Engels escribió el 20 de enero de 1848 (y publicó unos pocos días después en el *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*) uno de sus textos más

---

<sup>152</sup> Esta forma colonial de la crítica la compartían Marx y Nietzsche. También en Nietzsche vamos a encontrar este modelo de la crítica como un castigo señorial contra una figura inferior. También en Nietzsche, asimismo, el despliegue retórico de crueldades para maltratar aquello que la crítica busca invalidar.

<sup>153</sup> Marx, *Collected Works*, vol. 39, 504.

encendidos a favor de la dominación del Sur de América: “Los movimientos de 1847”. De acuerdo a Engels, “1847 was certainly the most stormy [year] we have experienced for a very long time”.<sup>154</sup> Engels aborda distintas crisis políticas, y considera a las más importantes las de Prusia, Italia y Suiza. Como parte de esta “storm”, Engels incluyó “the conquest of Mexico by the United States”.<sup>155</sup>

El uso de la palabra “conquista” no es accidental. En una carta de 1854, Marx también usó la palabra “conquista” en español para referirse a la invasión norteamericana a México. Para comparar los libros *The War With Mexico* de Roswell Ripley y la *Historia de la Conquista de México* de Antonio Solís, Marx le dice a Engels: “some very interesting comparisons might be drawn between the two conquistas”.<sup>156</sup> Para Marx y Engels, “conquista” no era un término o acción geopolítica negativa o que había que impedir. Incluso cuando llegan a hablar de su violencia, el transfondo de su discurso es la necesidad histórica de la colonización de los pueblos precapitalistas. Además, parecen proponer que la invasión norteamericana del siglo XIX es una continuación de la conquista española del s. XVI (y una conquista de esa conquista). En muchos sentidos, “conquista” es un término que nos permite entender mejor ciertos aspectos de lo que Marx y Engels entendían por *revolución*. Para los autores del Manifiesto, la *revolución* era otra *Conquista*. Algunas izquierdas del siglo XX y XXI podrían escandalizarse de este equiparación. Pero no Engels ni Marx. Según ambos era necesario emprender una conquista comunista que siguiera a la conquista española y la conquista capitalista. Ellos pensaban al mundo desde otra variante del colonialismo.

Engels consideraba que la invasión norteamericana a México en 1847 era una celebrable victoria epocal: “In America we have witnessed the conquest of Mexico and have rejoice at it”. Tal victoria se realizaba, según él, contra “quite barbarous lands” y los “vestiges of the Middle Ages”.<sup>157</sup> Para Engels, esta conquista creaba una paisaje afectivo, un placer geopolítico, en que se fundían las empresas coloniales-capitalistas europeas alrededor del mundo y su propio proyecto comunista neocolonial. Este intenso campo afectivo colonial-revolucionario se relaciona con el placer de apropiación y sometimiento de los sures globales. Los afectos comunistas se alimentan de impulsos colonialistas. El fantasma que recorre al comunismo es la Conquista:

It is also an advance when a country which has hitherto been exclusively wrapped up in its own affairs, perpetually rent with civil wars, and completely hindered in its development, a country whose best prospect had been to become industrially subject to Britain—when such a country is forcibly drawn into the historical process. It is to the interest of its own development that Mexico will in future be placed under the tutelage of the United States.<sup>158</sup>

Para Engels, el México del siglo XIX es un país que duerme pre-históricamente aún y necesita ser despertado violentamente por Estados Unidos. En 1843, Marx imaginaba la crítica como un acto de despertar. “The reform of consciousness consists *only* in enabling the world to clarify its consciousness, in waking it from its dream about itself... the consciousness which is

---

<sup>154</sup> Marx, “The Movements of 1847,” en *Collected Works*, vol. 6, 520.

<sup>155</sup> Marx, “The Movements of 1847,” 520.

<sup>156</sup> “Marx to Engels. November 30, 1854,” en *Collected Works*, vol. 39, 501.

<sup>157</sup> Marx, “The Movements of 1847,” 527 y 529.

<sup>158</sup> Marx, “The Movements of 1847,” 527.

unclear to itself, whether it appears in religious or political form”.<sup>159</sup> Siguiendo a una tradición metafórica filosófica que se remontaba en Occidente a Heráclito, Marx dividía entre aquellos que dormían y aquellos despiertos (quienes, además, debían despertar a otros). Como podemos ver en sus líos teóricos con los sures de América y las colonias tenían, esta división entre dormidos y despiertos, según Marx, posee una base racial. Marx fantaseaba a los sociedades caucásicas como las despiertas; y a los pueblos de color, como los dormidos.

Engels también postulaba al Sur global como un mundo dormido. Y la invasión norteamericana de 1847 le inspiraba fantasías ucronísticas: Engels retrospectivamente imagina a México como un sujeto colonial de Inglaterra. “It is also an advance when a country which has hitherto been exclusively wrapped up in its own affairs... a country whose best prospect had been to become industrially subject to Britain”.<sup>160</sup> Engels también fantasea con un “future... tutelage” de Estados Unidos sobre México. Este *afecto* imperialista-marxista de 1847, tan bien reportado por Engels, pronto se vuelve ensoñación histórica sobre cambios ucronicos en el pasado y cambios utópicos en el futuro. Como parte de este deseo, Engels pone a la crítica al servicio de determinar qué sujetos geopolíticos requieren ser despertados y puestos bajo tutelaje de economías nórdicas, en la forma de una *necesidad* histórica que nutre la experimentación de fantasías de dominación mundial. A finales de 1861, Marx debatía: “Inglaterra, Francia y España, al proyectar una nueva Santa Alianza y al tratar de constituirse ellas mismas en un conjunto armado para restaurar el orden en todo el mundo. ‘México’, dice el Times, ‘debe ser rescatado de la anarquía’, y ponerlo en el camino del autogobierno y de la paz...” y llama a esta perspectiva “un credo tan utópico”.<sup>161</sup> Marx en ninguna etapa de su obra y pensamiento abandonó su inferiorización política (y racial) de México.

Engels no fue el único intelectual decimonónico importante en respaldar el imperialismo norteamericano contra territorio y poblaciones en México. Walt Whitman apoyó, primero, la guerra de Texas contra México entre 1836 y 1845; y luego la invasión y robo de inmensos territorios que culminó en 1848. El llamado “Destino manifiesto” norteamericano influía en Whitman consideraba a México, Centroamérica y países sudamericanos como “weak and imbelice powers” que debían “respect us”. Whitman veía estas sociedades como no-civilizadas. Por eso aconsejaba anexarlas sólo después de que “they are so far civilized and educated”.<sup>162</sup> El entusiasta poeta norteamericano responsable de la expansión mundial del verso libre también promovía la expansión imperial. Tal como la *forma de la crítica* de la prosa marxista tiene como un componente el deseo de expansión neocolonial e inferiorización del otro no-occidental, asimismo hay una relación entre la forma poética whitmaníaca y el expansionismo norteamericano.

Esta relación entre forma estética y forma geopolítica es multilateral y variante. En 1905, Rubén Darío construía su poesía con un aliento que incluía el presentimiento de un avance de Estados Unidos sobre Centroamérica. En el prefacio a *Cantos de vida y esperanza*, Darío aclaraba que su poemas políticos aparecían dentro de su “movimiento de libertad” poética “porque son un clamor continental.” E inmediatamente agrega: “Mañana podremos ser yanquis (y es lo más probable)”. Su liberación del verso hispánico es tanto protesta como preparación

---

<sup>159</sup> Marx, “For a Ruthless Criticism of Everything Existing,” en *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (New York: Norton Company, 1978), 15.

<sup>160</sup> Marx, “The Movements of 1847,” 527.

<sup>161</sup> Marx, “La intervención en México (I),” en *La intervención en México*, trad. Marinela Barrios (México: Partido Revolucionario Institucional, 1974), 11.

<sup>162</sup> Walt Whitman, *I Sit and Look Out: Editorials from the Brooklyn Daily Times*, ed. Emory Holloway y Vernolian Schwarz (New York: Columbia University Press, 1932), 162.

para la expansión norteamericana. “Eres los Estados Unidos / eres el futuro invasor / de la América ingenua que tiene sangre indígena”.<sup>163</sup>

Lo que había de deseo y protesta en el miedo de Darío, mutó en petición en el poeta peruano Alberto Hidalgo, uno de los pioneros de la vanguardia sudamericana, quien en 1926 ya deseaba —dentro de una antología de poesía americana (coeditada con Huidobro y Borges)— que México fuera anexado por Estados Unidos, ya que creía que había una ruptura natural entre México y Centroamérica y el resto de Latinoamérica.<sup>164</sup> Engels y Marx, Whitman, Darío e Hidalgo, permutan visiones poético-proféticas entre su escritura y el imperialismo. La forma expansionista se combina con pensamiento poético paratáctico. Estos autores predicán que la forma debe *expandirse* instaurando *rupturas*. Proponen una forma que se expande para realizar *cortes*.

Esta expansión que instaure cortes construye nuevos dispositivos de emergencias y flujos. El dictamen de Engels sobre el supuesto giro histórico de México bajo el “tutelaje” de Estados Unidos también conduce a la fantasía del nacimiento de una nueva biopolítica:

But again we ask: Who is going to profit immediately by the [U.S.-Mexico] war? The bourgeoisie alone. The North Americans acquire new regions in California, and New Mexico for the creation of fresh capital, that is, for calling new bourgeois into being, and enriching those already in existence; for all capital created today flows into the hands of the bourgeoisie. And what about the proposed cut through the Tehuantepec isthmus? Who is likely to gain by that? Who else but the American shipping owners? Rule over the Pacific, who will gain by that but these same shipping owners? The new costumers for the products of industry, customers who will come into being in the newly acquired territories—who will supply their needs? None other than the American manufacturers.<sup>165</sup>

Engels imaginaba una biopolítica del “fresh capital”. En esta biopolítica la naturaleza y las poblaciones eran entendidas como recursos y consumos para el incremento del capital, de capital-fresco mediante nuevas empresas coloniales. Engels entendía esta biopolítica del siglo XIX explícitamente como otra fase (una *conquista* gracias a otra *conquista*) de la revolución comercial que comenzó en el siglo XVI. En este sentido, la biopolítica-colonial marxista es más amplia que la planteada por Foucault, quien debido a su carencia de información sobre el proceso colonial persistió construyendo esquemas eurocéntricos. En 1979 Foucault databa cronológicamente el nacimiento de la biopolítica así: “la ‘biopolítica’, yo entendía por ello la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos

---

<sup>163</sup> Rubén Darío, “Prefacio” y “A Roosevelt,” en *Obras completas. Tomo V. Poesía* (Madrid: Castilla, 1953), 859-860 y 878.

<sup>164</sup> Vale la pena citar completa la formulación de Alberto Hidalgo: “sostengo que los mexicanos y centroamericanos son intrusos donde están. Los grandes pueblos son como los líquidos: toman la forma del vaso que los contiene. Los Estados Unidos están creciendo, creciendo. Lógicamente tendrán que extenderse sobre México, sobre Guatemala, sobre Nicaragua, sobre... (¿cuántas aún? ¿cómo se llaman las otras republiquetas?) Tienen derecho a ello. Son los dueños naturales de todo esto. Hasta donde el mar los deje ir, hasta ahí deben ir, hasta ahí irán. Nada podrá para evitarlo la política de lloriqueo y adulación que México desarrolla en el sur para que lo defendamos contra el norte. ¡Basta ya de farsas! No es posible enmendarle la plaza a la naturaleza. Nuestro continente, en cumplimiento de quién sabe qué secreto designio, está formado de tal modo, que toda una parte debe ser sajona; toda la otra latina... América del Norte para los norteamericanos,” en “Prólogo,” en *Índice de la nueva poesía americana* (Buenos Aires: Sociedad de Publicaciones El Inca, 1926), 6-7.

<sup>165</sup> Marx, “The Movements of 1847,” 527.

como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas... Es sabido el lugar creciente que esos problemas ocuparon desde el siglo XIX, y se conoce también cuáles fueron las apuestas políticas y económicas que han representado hasta nuestros días”.<sup>166</sup> Hacia la época de Foucault, los intelectuales europeos ya habían perdido buena parte de la información del proceso de larga duración de la modernidad que, por ejemplo, los intelectuales españoles coloniales habían tenido por haber sido los ideólogos de la biopolítica transatlántica colonial.

Por su educación filosófica, su desconocimiento del español o la historia de las sociedades de América antigua y moderno-colonial, la obra de Foucault padece frecuentemente de una laguna informativa y se convirtió en una variante del paradigma eurocéntrico de cripto-colonialismo de su propia época. De alguna manera la teoría crítica del siglo XX tomó la forma del desdén causado por la leyenda negra sobre España, uno de cuyos efectos rebotó en la teoría crítica, que tomó a “España” (incluyendo sus colonias) como un corpus pre-moderno, irreflexivo, nebuloso y prescindible. Marx y Engels tenían alguna (más bien insuficiente) información e interés por el sistema colonial en América y amplia ignorancia de las sociedades indígenas.

El tropo del “nacimiento” rige la fantasía norteamericanista de Engels. Su visión está llena de imaginaria de florecimientos, agua, flujos, emergencia de nueva vida mediante la guerra neocolonial. Engels imagina el desenvolvimiento de una nueva ecología, que es una nueva cadena comercial-industrial, una nueva cadena alimenticia que brota gracias a la absorción territorial resultante de una redistribución biopolítica en las Américas. La sobrevivencia de las poblaciones sur-americanas, por supuesto, no es atendida en la fantasía de Engels. No queda claro que si supone que deba sobrevivir en estos “new acquired territories” o exterminados por esta ulterior ocupación colonial. En cualquier caso, la muerte de los cuerpos de este Sur parece ser la obscurecida condición de posibilidad para el nacimiento de las poblaciones de esta otra “conquista” y de los productos burgueses subsecuentes. Engels insiste que este paisaje debe imaginarse como el alumbramiento de nuevos cuerpos burgueses, nuevos clientes y nueva manufactura. Engels pedía que la ideología bélica de Estado se tornara en biopolítica mundial. Privilegiando al burgués (y posteriormente al proletariado blanco), Engels imagina un nuevo campo biopolítico (un régimen biopolítico) a expensas de los cuerpos eco-poblacionales del Sur.

La prosa misma de Engels se energiza por este geo-sueño biopolítico. Después de celebrar con entusiasmo la asimilación norteamericana de un vasto territorio de México, Engels encarna ambivalentemente la voz de la civilización burguesa sobre estos “barbarous countries”. De tales “glorious advances”, Engels escribe:

In these countries the word of the prophet is being fulfilled: ‘Prepare ye the way of the Lord... [Isaiah 40:3] Lift up your heads, O ye gates: and be ye lift up, ye everlasting doors; and the King of glory shall come in. Who is this King of glory?’ [Psalms 24:7] The bourgeois! (528)

Hay ironía. Pero esa ironía no rechaza (o mucho menos condena) la victoria burguesa sobre el Sur de América. La ironía de Engels se debe a que él creía (*deseaba*) que los burgueses sólo triunfarían temporalmente y serían derrotados pronto por la colonización comunista. Para Engels, este “stupendous progress” de la burguesía está entrecruzado con lo religioso; de ahí el entusiasmo, suscitado por afectos proféticos judeocristianos e ironía política. Aquí la crítica no es sólo lo que digiere a la profecía sino, asimismo, un entusiasmo secular (un banquete) únicamente posible por

---

<sup>166</sup> Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 359.

la deglución de lo bíblico y el sacrificio del Sur global imaginado como alimento del Norte burgués. Aquí tenemos una prefiguración del enano-teólogo de Benjamin alimentando la teoría marxista de la Historia. El teórico burgués socialista alimentado por el profeta teológico. Y, en ambos casos, lo mesiánico como un manto freático de la ideología hacia el “progreso” mundial del marxismo.

Aquí la crítica aquí se cristaliza como un administración biopolítica de poder vertical eufórico, donde el continuo trabajo sacrificial de otros mantiene a la fenomenología de la Historia marxista andando. “Wherever we look, the bourgeoisie are making stupendous progress... They intend to shape the whole world according to their standard”.<sup>167</sup> Para Marx y Engels, el comunismo era una conquista sobre otra conquista (la angloburguesa) sobre otra conquista (la española). Así interpretaba y buscaba transformar la geopolítica respecto a lugares como México y, en general, el Sur de América. La burguesía era un triunfo, un movimiento progresivo que, sin embargo, no sabía que, en realidad, trabajaba para el comunismo. Así lo soñaba Engels:

We cannot forbear an ironical smile when we observe the terrible earnestness, the pathetic enthusiasm with which the bourgeois strive to achieve their aims. They really believe that they are working on their own behalf! They are so short-sighted as to fancy that through their triumph the world will assume its final configuration. Yet nothing is more clear than they are everywhere preparing the way for *us*, for the democrats and the Communists.<sup>168</sup>

Mediante una siguiente profecía dialéctica, Engels desea que los burgueses se convirtieran en la futura víctima de la Conquista comunista, que plantea como la autoconciencia, cuyo entusiasmo supera al “patético” entusiasmo burgués. La crítica aquí es ideología de la futura Conquista. La “sonrisa irónica” en expectativa del arreglo final que tendrán estas conquistas hechas sobre otras conquistas. La crítica como Conquista ideológica, que sirve para dotar de nuevo sentido, apología, a las guerras de dominación geopolítica; a los nuevos (y supuestamente necesarios) avances transnacionales e inter-étnicos. La crítica surge dentro de violentas fantasías y deseos globalizantes. La crítica aquí surge como efecto y afecto de haber imaginado la dominación del otro variablemente inferiorizado.

### **La idílica acumulación primitiva**

En la tercera parte del Capítulo IV de *El Capital* (“Compra y venta de trabajo”), Marx está pensando en el México moderno y comenta que “en México... la esclavitud aparece disfrazada bajo la forma de *peonaje*...” (que abolió Juárez y restableció Maximiliano, anota Marx).<sup>169</sup> Esta nota, por otra parte, pertenece al sistemático esfuerzo de Marx de establecer una diferencia cualitativa-evolutiva entre el capitalismo y otros sistemas de producción, que Marx considera inferiores. La nota sobre México tiene como propósito demostrar que este país no ha alcanzado el capitalismo, cuya condición es que el individuo rompa “el cordón umbilical a la comunidad o la tribu, de la que forma parte como la abeja de la colmena...”; para Marx, México es una colonia

---

<sup>167</sup> Marx, “The Movements of 1847,” 528.

<sup>168</sup> Marx, “The Movements of 1847,” 528.

<sup>169</sup> Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, trad. Wenceslao Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 1959), 122.

moderna, donde, como en “el mundo antiguo” y “la Edad Media”, la economía “descansa en un régimen *directo* de despotismo y servidumbre, que es casi siempre un régimen de esclavitud. La forma capitalista presupone, por el contrario... la existencia de obreros libres y asalariados que venden su fuerza de trabajo al capital”.<sup>170</sup> Por una parte, Marx necesita primitivizar y hasta cierto punto animalizar al trabajador moderno no-europeo o, en el mejor de los casos, primitivizarlo (notemos sus metáforas) y, por otra parte, Marx, crítico del liberalismo, paradójicamente fundamenta el nacimiento del capital en ideología liberal: el capital comienza cuando hay un *individuo* que *consciente y libremente* vende su fuerza de trabajo como mercancía.

Esta ideología de Marx es una combinación de hegelianismo, liberalismo inglés y antropología racista de la época. Esta ideología liberal hace que Marx construya pseudo-descripciones de otros “modos de producción” no-occidentales y, a la vez, los subsuma en abstracciones o metáforas. Pocos párrafos más adelante de esta nota sobre el pre-capitalismo de México, la subsunción se consolida en una explicación que es casi *imagen poética*:

Este estado de cosas no es, evidentemente, obra de la *historia natural* ni es tampoco un estado de cosas *social* común a todas las épocas de la historia. Es, indudablemente, el resultado de un desarrollo histórico precedente, el producto de una larga serie de transformaciones económicas, de la destrucción de toda una serie de formaciones más antiguas de producción social.<sup>171</sup>

Para explicar el capitalismo, aquí Marx primero dice que es el “resultado” y “producto” de una larga serie de “transformaciones económicas” (*Umwälzungen*, que puede ser transtorno, catástrofe, revolución, cataclismo) y, a la vez, junto a estos desastres económicos, Marx habla de una caída o hundimiento (*des Untergangs*) de toda una fila de formaciones antiguas (*einer ganzen Reihe älterer Formationen*). En esta imagen de Marx, el capitalismo nace de una destrucción necesaria para el progreso lineal. Esta escena de destrucción y ruina de formaciones antiguas resuena en la imagen del Ángel de la Historia que contempla a la “tempestad” del Progreso acumulando ruinas sobre ruinas. Lo que Benjamin agrega a Marx es una figura, la de un testigo angelical, que observa ese hundimiento de las formaciones antiguas y en lugar de dejarlas continuar su caída, las levanta en la fantasía, en forma de torre que se eleva hasta el cielo. Benjamin destruye la destrucción de Marx, la vuelve edificación, y la atestigua. El Ángel de la Historia quiere alzar ante su mirada todo lo que la Historia y Marx, supuesto contra-historiador, simplemente desplomó. Es como si Benjamin introdujera a Las Casas como testigo dentro de la escena primitiva en que Marx hace nacer al capitalismo.

Hacia el final del primer tomo de *El Capital*, en el Capítulo XXIV (La llamada acumulación originaria), Marx abunda, aunque todavía de acuerdo a su teleología eurocéntrica, prejuiciosa y la muy incompleta información que tenía sobre la economía en América antigua y moderna. Para construir otra versión del génesis del capitalismo, Marx retoma una noción de Adam Smith, la “previous accumulation”, acumulación previa, “una acumulación que no es resultado, sino punto de partida del régimen capitalista de producción... esta acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original”<sup>172</sup>, dice, polemizando con Smith y, sin embargo, al final de su polémica validando esta noción: Marx critica que la economía política clásica naturalice la acumulación

---

<sup>170</sup> Marx, *El Capital*, 270.

<sup>171</sup> Marx, *El Capital*, 123.

<sup>172</sup> Marx, *El Capital*, 607.

previa y la atribuya al mayor ahorro de unos individuos.<sup>173</sup> “Pero, en la realidad, los métodos de la acumulación originaria fueron cualquier cosa menos idílicos”.<sup>174</sup>

Si revisamos la retórica de Marx, cuando habla de la “ursprüngliche Akkumulation” constantemente habla (irónicamente) de su escenario de “métodos... idílicos”. No sería imposible que este cuadro de lo “idílico” sea una de las fuentes del “Paraíso” al que Benjamin atribuye la “tormenta” del “Progreso”. Benjamin podría haber quitado el elemento irónico a lo “idílico” de Marx y configurado así su propia imagen de la “acumulación previa”, que Benjamin como Ángel de la Historia imagina como una acumulación de ruina sobre ruina, en forma de torre que se eleva hasta el cielo.

Por su parte, así imaginaba Marx los “métodos idílicos” de la acumulación previa:

La depredación de los bienes de la Iglesia, la enajenación fraudulenta de las tierras del dominio público, el saqueo de los terrenos comunales, la metamorfosis, llevada a cabo por la usurpación y el terrorismo más inhumanos, de la propiedad feudal y del patrimonio del clan en la moderna propiedad privada; he ahí otros tantos *métodos idílicos de la acumulación originaria*.

Las cursivas son de *El Capital* mismo: esta imagen de lo “idílico” no pudo haber escapado a la atención de Benjamin. Todo ese capítulo semifinal al primer tomo de *El Capital* ofrece escenarios que debieron cautivar la imaginación de Benjamin, quien los retoma, repotizándolos y reestructurándolos.

Más adelante en el capítulo, Marx reelabora:

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborígen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos *factores fundamentales* en el movimiento de la *acumulación originaria*.<sup>175</sup>

Marx cree que estos “métodos” o “procesos idílicos” ocurrieron, “en orden cronológico más o menos preciso, en España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra”. Marx no abunda, pero claramente reconoce a la Nueva España y el Perú como el origen de la “acumulación previa” que es a la vez la “prehistoria” y el punto de partida del capital. Marx no estaba dispuesto a romper con su eurocentrismo y quizá su carencia de información y prejuicios racistas le impedían entender que situar el nacimiento del capitalismo como tal en Inglaterra es ya insostenible. Al no comprender adecuadamente la colonias españolas o portuguesas en América, por ejemplo, ni mucho menos las complejas y economías indígenas, simplemente las encajona en lo “feudal” e imágenes y metáforas sobre la violencia: “...para acelerar a pasos agigantados el proceso de transformación del régimen feudal de producción en el régimen capitalista... *La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por*

---

<sup>173</sup> Marx, *El Capital*, 624.

<sup>174</sup> Marx, *El Capital*, 608.

<sup>175</sup> Marx, *El Capital*, 638.

*sí misma, una potencia económica*".<sup>176</sup> Las imágenes poéticas de Marx son potentes pero desdibujan: nos señalan fuerzas que él capta y, a la vez, lagunas de información.

Acierta Althusser cuando señala: "Marx nos dio en *El Capital* la teoría desarrollada de un solo y único modo de producción: el *capitalismo*. No dio la teoría desarrollada de otros modos de producción tales como el de las comunidades primitivas, el esclavista, 'asiático', 'germánico', feudal, socialista y comunista. Sobre estos modos de producción poseemos solamente algunas indicaciones y, en el mejor de los casos, algunos esbozos".<sup>177</sup> Nótese, por cierto, que el sistema colonial de producción (que no es el feudal) ni siquiera es enumerado por Althusser o por el diagrama típico de los marxistas. Y más que un esbozo, en *El Capital* hay una aglomeración de imágenes de otros "modos de producción" dentro de la llamada "acumulación previa".

Marx, por ejemplo, reconocía que "en los países ricos y densamente poblados, entregados al pillaje y a la matanza, como México y las Indias Orientales, era, naturalmente, donde el trato dado a los indígenas revestía las formas más crueles". Pero poco después, agrega: "Holanda, primer país en que se desarrolló plenamente el sistema colonial...".<sup>178</sup> Marx no conocía a profundidad la economía colonial: la considera primitiva, quizá por ser española e indígena, una doble inferioridad según su cuadro occidentalista.

"Acumulación previa" retóricamente funciona en Marx como una acumulación de distintas escenas de países y siglos. Polemiza con la explicación clásica pero no con la noción en sí misma, y así "acumulación previa" se traduce en Marx en un cuadro de con-fusión de economías precedentes o simultáneas a la que él describe y cree clásicamente representada en Inglaterra, por una motivación ideológica suya. "Acumulación previa" de imágenes y escenas fantasmáticas que otros teóricos transformarían. La imagen parecería remitir a un cúmulo errático.<sup>179</sup> "Acumulación previa", más que una verdadera teoría histórico-económica de Marx, es un acumulación retórica de piezas sueltas. Como si soluciones metafóricas, arbitrarias, retóricas, "mágicas", tan tajantes como fantasmáticas, de Marx, se volvieran el repositorio de imágenes y escenas que Benjamin volvería a recombinar, re-escenificándolas. La acumulación la hace Marx. Es Marx quien acumula imágenes, ruinas, referencias, en su pseudo-definición teórica, que es una acumulatoria fantasmagórica, una especie de barroco liberal.

Marx decide sobre la producción capitalista: "Su historia presenta una modalidad diversa en cada país, y en cada uno de ellos recorre las diferentes fases en distinta gradación y en épocas históricas diversas. Pero donde reviste su forma clásica es en Inglaterra, país que aquí tomamos, por tanto, como modelo".<sup>180</sup> El anglocentrismo de Marx es un efecto de biblioteca y una decisión ideológica, una petición de principio. Toma a su "Inglaterra" como el "modelo" ("forma clásica") a partir de la cual categorizará el resto de las economías en el mundo. Esa decisión patronal ideológica de Marx es simultáneamente el pilar de *El Capital* y su mayor falacia como historiador. Este ideologema no implica que todo *El Capital* está equivocado; más bien implica que hay que leerlo sabiendo que el modelo clásico inglés es un eje ideológicamente elegido por Marx, y que todo el sistema que se desprende arbitrariamente de ese eje decidido por Marx debe leerse críticamente, sin recaer en el error de Marx. Una vez que se le reconoce como una

---

<sup>176</sup> Marx, *El Capital*, 639.

<sup>177</sup> Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico* (México: Ediciones Pasado y Presente, 1983), 38.

<sup>178</sup> Marx, *El Capital*, 640-641.

<sup>179</sup> Dice José P. Miranda: "El problema está perfectamente planteado, pero con 'transtornos' y 'ruinas' no lo resolvemos," en *Marx en México. Plusvalía y política* (México: Siglo XXI Editores, 1972). Como si Marx elaborara esta retórica precisamente cuando no tiene soluciones pero ha dado con un pregunta crucial.

<sup>180</sup> Marx, *El Capital*, 609.

perspectiva distorsionante, *El Capital* puede ser releído. “Acumulación previa”, como imagen aglomerante, surge de esta ideología; es una imagen que esta ideología requiere.

Cerca del final de sus disquisiciones sobre la “acumulación previa”, Marx, súbitamente, produce esta escena metafórica:

Hoy, la supremacía industrial lleva consigo la supremacía comercial. En el verdadero periodo manufacturero sucedía lo contrario: era la supremacía comercial la que daba el predominio en el campo de la industria. De aquí el papel predominante que en aquellos tiempos desempeñaba el sistema colonial. Era el “dios extranjero” que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empujón. Este dios proclamaba la acumulación de plusvalía como el fin último y único de la humanidad.<sup>181</sup>

Este pasaje es quizá el que mejor nos permite entrar a la mentalidad y motivos de Marx para descalificar lo colonial capitalista como “previo” y pre-moderno. A Marx, “el sistema colonial” (*das Kolonialsystem*) le parecía “un dios extranjero” (*der fremde Gott*) que venía a reinar en el “altar” de los antiguos dioses de Europa (*die alten Götzen Europas*). Y Marx teme que este “dios” (un dios falso, un dios advenedizo, extranjero) incluso destruya a los antiguos dioses europeos. Marx lo imagina como un dios fallido, equivocado, porque este dios del sistema colonial, según Marx, creía que el fin último y único era la acumulación de plusvalía. No era un dios suficientemente progresivo, productivo. Llama la atención que Marx invoque una escena de guerra entre dioses y, particularmente, la llegada de un dios extranjero al “altar” de los antiguos dioses europeos, la intromisión de un fetiche, embajador del “sistema colonial”.

En el panteón geopolítico de Marx, Inglaterra tenía el rol central. “En Inglaterra se produce siempre el proceso originario. Inglaterra es el demiurgo del cosmos burgués”.<sup>182</sup> El dios extranjero del Sistema Colonial no podía desplazar al demiurgo burgués de Inglaterra. Para atribuirle esta demiurgia, Marx elabora todo tipo de alegatos contra otras posibles historias de la formación de la economía moderna-mundial. La historia mundial de Marx está equivocada, no sólo por sus lagunas de información y sus prejuicios contra otras culturas (como España o Portugal), sino por las propias nociones de “acumulación previa” que toma de Smith y sólo corrige, sin elaborar realmente una nueva y más objetiva explicación de la economía mundial a partir del siglo XVI, sino, además, porque todo su cuadro tiene bases en la ideología liberal (la supuesta *libertad* del *individuo* en el *mercado*), que él mitológicamente toma como el punto de partida del capitalismo. Marx no puede reconocer al trabajador africano, asiático o indoamericano como un trabajador moderno y mucho menos entender las economías previas al siglo XVI fuera de Europa, que orientaliza. La aparición de metáforas teológicas en este punto de *El Capital* nos indica que Marx nuevamente llena sus lagunas como historiador y sus escotomas ideológicos con metáforas sobre dioses verdaderos y falsos. A final de cuentas, lo que Marx nos relata también en este pasaje, implícitamente, es que los “antiguos dioses de Europa” no fueron destronados por el “dios extranjero” del “sistema colonial”, y que más bien este dios-sistema-colonial fue reemplazado. Como su metáfora teológica suya sugiere, debemos reescribir la decisión ideológica de Marx de excluir al “sistema colonial” de la historia del capitalismo. E incluso desafiar sus bases, ya que quizá no sólo el capitalismo no es una fase más avanzada que

---

<sup>181</sup> Marx, *El Capital*, 641.

<sup>182</sup> Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, en *Obras escogidas*, tomo 1 (Moscú: Editorial Progreso, 1971), 213.

el “sistema colonial”, sino que el capitalismo podría ser una fase, secuela o subsistema del “sistema colonial”. Esa discusión, al contrario de lo que las metáforas de Marx aconsejan, no está aún resuelta.

### **Marx, el colonialismo y la revolución-colonial**

Uno de los sitios en que Marx explica su persistente visión sobre la función de la Colonia en el capitalismo y su propio paradigma de revolución son varios textos de la década de 1850 sobre la India publicados en inglés en el *New York Daily Tribune*. Un par de 1853 concentran buena parte de los conceptos e imágenes que nos permiten comprender el núcleo de su ideología colonialista.

Al entrar en las escenas de la Colonia, Marx reconoce que ahí la ideología europea queda al descubierto. “The profound hypocrisy and inherent barbarism of bourgeois civilization lies unveiled before our eyes, turning from its home, where it assumes respectable forms, to the colonies, where its goes naked”.<sup>183</sup> Esta es una observación intrigante y quizá contraproducente para el propio Marx. Como hemos visto, Marx gustaba de imágenes de mecanismos ópticos. Aquí nos dice que en su “propio hogar” la “civilización burguesa” se cubre de un *velo* donde su “profunda hipocresía” (encubrimiento verbal) y su “inherente barbarismo” (su violencia contra los dominados) es ocultada dentro de Europa mediante “formas respetables”. Probablemente Marx quería decir las leyes, la alta cultura, la ideología en general, como ese encubrimiento de “formas respetables” que esconden las mentiras y violencia del capitalismo. Pero al ver al capitalismo en las colonias, dice Marx, “yace sin velo ante nuestros ojos... quedando desnudo”. Este planteamiento de Marx afirma que si se quiere entender cómo funciona el capitalismo debe vérselo en las colonias. En la metáfora de Marx, aquí las colonias serían el espejo donde se corrige la imagen velada del capitalismo en Europa. O las colonias serían el lugar donde se corrige la ideología capitalista invirtiéndola hasta deshacerse de su respetable velo burgués. Pero este planteamiento de Marx también implica que su propia definición del capitalismo, realizada desde el escenario europeo, queda develada, desnuda, en las colonias.

A Marx no hay que leerlo bíblicamente, queriendo reconciliar todos sus distintos escritos y momentos, bajo la doble premisa evangélica de que todo Marx es verdadero y que, de un modo u otro, todos sus pasajes coinciden en todos los puntos; o que un error en un Marx previo ha sido corregido en un Marx posterior o final. Marx no dejó nunca de ser colonialista: no hay un solo escrito de Marx donde denuncie al colonialismo simultáneamente defendiendo el derecho de otros pueblos de decidir su propia forma de vida. Para Marx, el colonialismo es un instrumento del capitalismo que facilitará la modernización burguesa del mundo y que él luego espera sea reemplazada por otro modo de producción que aproveche la colonización ya lograda por el capitalismo. El rechazo de Marx hacia otras formas de vida era mayor que su relativo rechazo del colonialismo.

Por otro lado, este escrito en particular de agosto de 1853 parece introducir una variante de su modelo que luego aparecería en *El Capital*. Dice en su artículo en inglés:

The devastating effects of English Industry, when contemplated with regard to India... are palpable and confounding. But we must not forget that they are only the organic results of the whole system of production as it is now constituted. That production rests on the

---

<sup>183</sup> Marx, “The Future Result in British Rule in India,” en K. Marx y F. Engels, *Collected Works*, vol. 12 (Londres: Lawrence & Wishart, 2010), 221.

supreme rule of capital. The centralization of capital is essential to the existence of capital as an independent power.<sup>184</sup>

El modo de producción capitalista que opera en Europa, entonces, sólo tiene su imagen como “sistema total de producción” junto a sus “resultados orgánicos”: los “devastadores efectos de la industria inglesa” en las colonias. Para que tal modo de producción exista se necesita centralizar al capital en Inglaterra. La “centralización del capital” significa aquí dirigir capital no-burgués desde las colonias a Inglaterra, donde, a su vez, se produce más capital mediante su modo de producción burgués. Al ser centralizado, se dota al capital de una “existencia” como “poder independiente”. Pero, en realidad, tal “poder independiente” es falso, ya que depende del capital no-burgués centralizado hacia Europa. Aquí “centralización del capital” parece una noción más apta que la que Marx luego emplearía en *El Capital* como “acumulación primitiva”. Pero junto con esta noción alterna, hay también una variante en la explicación del sistema. Aquí el modo de producción no es el centro del capital sino el producto de la centralización del capital. Aquí el modo de producción capitalista es un elemento orgánico (interdependiente) de otros procesos.

Cuando Marx explica al capitalismo hace pasar el modo de producción como su primer motor. Pero en un texto como el de 1853 sobre la India hay una explicación variante, donde el modo de producción opera como poder independiente sólo porque dialécticamente se beneficia de la centralización del capital que, a su vez, sólo existe por las colonias.

En su conclusión a este artículo, Marx enumera en igualdad de importancia que tanto la “industria burguesa” como al “comercio”, ya que la industria burguesa (*modo de producción*) y el comercio (*mercado mundial*) “crean estas condiciones materiales de un nuevo mundo de la misma manera que las revoluciones geológicas han creado la superficie de la Tierra”. Aquí el modo de producción no precede al mercado ni tampoco el mercado es su instrumento y extensión, porque ya vimos que las colonias participan de la centralización junto al modo de producción.

Bourgeois industry and commerce create these material conditions of a new world in the same way as geological revolutions have created the surface of the earth. When a great social revolution shall have mastered the results of the bourgeois epoch, the market of the world and the modern powers of production, and subjected them to the common control of the most advance peoples, then only will human progress cease to resemble that hideous, pagan idol, who would not drink the nectar but from the skulls of the slain.<sup>185</sup>

Ni siquiera en *El Manifiesto* hay una visión sintética tan completa de la ideología de Marx. Marx aquí imagina una “gran revolución social” que se hace ama de los “resultados de la época burguesa, el mercado del mundo y los poderes modernos de la producción”. ¿Pero quién dirige esta “gran revolución social” que se apodera del modo de producción y el mercado (colonial) mundial? Marx es muy claro: “el control común de los pueblos más avanzados”. Por “control común” Marx quiere decir el proyecto comunista y por “pueblos más avanzados”, los países europeos sometiendo a África, Asia y Latinoamérica. La crítica de Marx al capitalismo nunca fue anti-colonialista; al contrario, Marx consideraba históricamente necesaria y éticamente deseable la colonización europea sobre el resto del mundo. Esta visión colonialista apologética del colonialismo capitalista e ideóloga del colonialismo comunista europeo que Marx profetizaba,

---

<sup>184</sup> Marx, “The Future Result in British Rule in India,” 222.

<sup>185</sup> Marx, “The Future Result in British Rule in India,” 222.

como ya hemos visto, es inseparable de una antropología xenofóbica supremacista: “sólo entonces el progreso humano cesará de asemejarse a ese odioso ídolo pagano, que no bebería el nector más que de los cráneos de los sacrificados”. Esta es otra evidente *fetichización* del capital que Marx hace en su obra.

En esta ideología, Marx funde al modo capitalista con los dioses no-europeos. Por una parte está diciendo que el capitalismo ha asemejado a un dios que pide sacrificios humanos. Aquí, por cierto, es inevitable que Marx no estuviera pensando en los aztecas, ya que la imagen de ídolos paganos, sacrificios humanos sangrientos y sacerdotes bebiendo de cráneos remitía en Marx (y su tiempo) directamente a los aztecas. En consecuencia, Marx desea un progreso comunista (europeo y colonialista) que no se asemeje a ese dios burgués-azteca. En su imaginario como extirpador de idolatrías geopolítico-económicas, Marx parece imaginar un colonialismo eurocéntrico judeocristiano. El “nuevo mundo” de Marx fue un constructo de imaginación política realizada, en buena medida, tomando como modelo la violenta invención del “nuevo mundo” de la Conquista. Marx imagina una *conquista comunista* que avasalle al capitalismo y cualesquiera rastros de las otras culturas que hayan podido mantener sus formas de vida. Por eso al imaginar su conquista comunista, Marx construye un ídolo mitad capitalista, mitad azteca.

En este artículo y uno anterior (publicado el 25 de junio de 1853), Marx nos permite conocer otros aspectos de lo que él entiende por *revolución*. La revolución comunista, como hemos visto aquí y en *El Manifiesto*, tiene un fuerte componente de agencia humana; es una lucha de obreros europeos con objetivos claramente antropocéntricos. En este punto, Marx simplemente obedece al paradigma de la cosmovisión occidental moderna. Pero en su visión de la *revolución* planteada en estos artículos, las cosas no-humanas son protagonistas y los humanos, personajes secundarios.

Marx imagina al mundo no-europeo como fijo, cuasi-eterno, inmóvil. “Por importantes que hubiesen sido los cambios políticos experimentados en el pasado por la India, sus condiciones sociales permanecieron intactas desde los tiempos más remotos hasta el primer decenio del siglo XIX”.<sup>186</sup> A partir de esa fantasía, Marx imagina la *revolución* como una *intervención colonial* en ese mundo inmóvil. Pero en su fantasía de *revolución*, la colonización de los pueblos inmóviles y retrógradas, según la visión de Marx, la realizan, en buena medida, las cosas. “The hand-loom and the spinning-wheel, producing their regular myriads of spinners and weavers, were the pivots of the structure of that society”.<sup>187</sup> Notemos que aquí la agencia la tienen las cosas: son el telar de mano y la rueda de hilar las que producen “miríadas de hilanderos y tejedores”. El carácter de “pivotes de la estructura de esa sociedad” está en los objetos. Y son estos objetos los productores de los trabajadores humanos. Marx elige esos objetos y enfatiza ciertas expresiones porque escenifican un tiempo circular: *spinning-wheel, regular myriads, spinners, weavers*.

Marx luego imagina a esa sociedad como seducida por las cosas, ya que su “amor por las galas [*finery*] es tan grande que incluso la clase más baja, aquello que casi andan desnudos, comúnmente tienen un par de aretes de oro y algún tipo de ornamento de oro colgado alrededor de sus cuellos. Los anillos en manos y pies también han sido comunes”. Marx imagina que las cosas dirigen estos mundos no-europeos donde, por supuesto, hay “estatuillas de divinidades de oro y plata”. Según Marx este dominio de las cosas sobre los humanos, desde “tiempos

---

<sup>186</sup> Marx, “La dominación británica en la India,” en *Obras escogidas*, tomo I, 327. (Cuando no haya alteración significativa de expresiones del inglés de Marx citaré simplemente esta traducción canónica al español).

<sup>187</sup> Marx, “The British Rule of India,” en *Collected Works*, vol. 12, 128.

inmemoriales” y hasta el primer decenio del s. XIX, cambia bruscamente: “Fue el intruso británico que rompió el telar de mano indio y destruyó la rueda de hilar”. En el pensamiento de Marx, las culturas como la India y el antiguo México el gusto por metales y piedras preciosas va de la mano de la “barbarie”.<sup>188</sup>

Paralelamente, Marx imagina que no han sido los humanos ingleses quienes han destruido la economía de la India sino las cosas.

Esas pequeñas formas estereotipas de organismo social han sido destruidas en su mayor parte y están desapareciendo, no tanto por culpa de la brutal intromisión del recaudador de impuestos británico o del soldado británico, como por la acción del vapor inglés y de la libertad de comercio inglesa. Estas comunidades de tipo familiar tenían por base la industria doméstica, esa combinación peculiar de tejido a mano, hilado a mano y laboreo a mano... La intromisión inglesa, que colocó al hilador en Lancashire y al tejedor en Bengala, o que barrió tanto al hilador hindú como al tejedor hindú, disolvió esas pequeñas comunidades semibárbaras y semicivilizadas, al hacer saltar su base económica, produciendo así la más grande, y, para decir la verdad, la única revolución social que jamás se ha visto en Asia.<sup>189</sup>

Para Marx esta destrucción de economías enteras no-europeas era celebrable. Su concepto de *revolución* parte de la *invasión colonial*. La revolución en Marx puede ser una escena donde se destruye al otro no-europeo, a comunidades que se considera “semibárbaras y semicivilizadas”, cuya forma de vida es inferiorizada dentro de una fantasía histórica más bien racista. En una carta del 4 de junio de 1854, Marx comenta este texto a Engels, y le dice que “la raíz de toda maldad es el efecto de la centralización de la industria moderna. Pero este efecto centralizador es más culpa de Inglaterra, ya que se convierte a sí misma en el taller del mundo y obliga a otros países a la ruda agricultura, divorciada de la manufactura”.<sup>190</sup> De modo que la “consecuencia necesaria tanto de la teoría de Ricardo como de la centralización industrial sería el comunismo”, dice Marx en su carta, donde reitera a Engels que su artículo busca promover tal centralización de la industria en Inglaterra, ya que en tal artículo para *The Tribune* “la destrucción de la industria nativa [de la India] por parte de Inglaterra es descrita como *revolucionaria*”.<sup>191</sup> Revolución en Marx es un acto colonizador; y en las colonias dicha revolución podría haber sido conducida más por las cosas que por los humanos.

Marx justifica la índole colonialista de la revolución porque “esas idílicas comunidades rurales... constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental”.<sup>192</sup> La expresión de Marx en inglés es “*idyllic village-communities*” y no olvidemos que “idílica” será un término

---

<sup>188</sup> Por ejemplo, Marx imagina que las “the ladies of New Orleans” son “yellow beauties... tastelessly bedecked with jewels and comparable, perhaps, to the women of the old Mexicans, save that they do not devour their slaves *in natura* [alive],” en “English Humanity and America,” en *Collected Works*, vol. 19, 209.

<sup>189</sup> Marx, “La dominación británica en la India,” 329.

<sup>190</sup> *Correspondencia. Seleccionada, comentada y anotada por el Instituto Marx-Engels-Lenin (Leningrado)*, (México: Ediciones de Cultura Popular, 1977), 96. En esta carta, por cierto, Marx repite sus prejuicios racistas. Dice a Engels sobre un libro que ha estado leyendo: “Demuestra que la mayor parte de los negros de Jamaica, etc, consistió siempre en bárbaros recién importados... no podían conservar su población, sino que perdían las dos terceras partes del número anualmente importado; en cambio, la actual generación de Norteamérica es un producto nativo, más o menos yanquizado, de habla inglesa, etc., y por ello *lista para su emancipación*”. Para Marx, los africanos eran especialmente despreciables y subhumanizados en su típica visión racista de varón europeo letrado.

<sup>191</sup> Marx-Engels, *Correspondencia*, 97.

<sup>192</sup> Marx, “La dominación británica en la India,” 329.

clave en *El Capital*, usado irónicamente para referirse al modo en que el capitalismo acumula capital mediante violencia colonialista. Aquí, sin embargo, lo utiliza irónicamente para decir que los modos de vida no-europeos fundamentan el despotismo (en su contra) y merecen ser colonizados por los europeos. Las colonias merecen, según Marx, padecer la *revolución*:

No debemos olvidar el bárbaro egoísmo... No debemos olvidar que esa vida sin dignidad, estática y vegetativa, que esa forma pasiva de existencia despertaba... unas fuerzas destructivas salvajes, ciegas y desenfrenadas que convirtieron incluso al asesinato en un rito religiosos en el Indostán... convirtieron su estado social que se desarrollaba por sí mismo en un destino natural e inmutable, creando así un culto embrutecedor a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, el soberano de la naturaleza, cayese de rodillas, adorando al mono *Hanumán* y a la vaca *Sabbala*.<sup>193</sup>

La revolución en Marx vuelve una y otra vez a una escena de lucha entre dioses, donde los dioses de los “bárbaros” deben ser extirpados o exterminados. Aquí la revolución se hace con objetos ingleses contra objetos y dioses-animales hindúes. La revolución en Marx, en suma, es muchas veces una revolución no-humana que involucra cosas, animales y dioses. Y la revolución en Marx es también es frecuentemente definida como teológica y supremacista a nivel geopolítico. Reivindica al trabajador blanco europeo (sobre todo inglés) pero deshumaniza al trabajador rural y, sobre todo, no-europeo. Incluso es un modelo hegeliano de revolución:

Inglaterra, es verdad, al causar una revolución social en el Indostán, fue activada por los intereses más viles, y fue estúpida en su manera de imponerlos... la pregunta es: ¿puede la Humanidad cumplir su destino sin una revolución fundamental en estado social de Asia? Si no, cualesquiera que fueran los crímenes de Inglaterra ella fue el inconsciente instrumento de la historia para venir a traer esa revolución.<sup>194</sup>

Marx impone una visión hegeliana en que la “historia” es un dios que usa a las naciones como “instrumentos inconscientes” para sacrificar otras naciones en nombre del progreso. Marx termina este artículo citando a Goethe: “¿Nos debería atormentar esta tortura / Ya que nos ha traído gran placer, / No consumió miríadas de almas / El reinado de Timur?”

En Marx, revolución comienza por ser un acto en que se sacrifican pueblos inferiores desde una historia metafísico-económica hegeliana y brutal:

La India no podía escapar a su destino de ser conquistada. Y toda su historia pasada, en el supuesto de que haya habido tal historia, es la sucesión de las conquistas sufridas por ella. La sociedad hindú carece por completo de historia... Inglaterra tiene que cumplir en la India una doble misión: destructora por un lado y regeneradora por otro... Tras los montones de ruinas a duras penas puede distinguirse su obra regeneradora. Y sin embargo, esa obra ha comenzado... Esta unidad, impuesta por la espada británica, se verá ahora fortalecida y perpetuada por el telégrafo eléctrico.<sup>195</sup>

---

<sup>193</sup> Marx, “La dominación británica en la India,” 330.

<sup>194</sup> Marx, “The British Rule of India,” 132.

<sup>195</sup> Marx, “The British Rule of India,” 132.

Para Marx, la India no contaba con “historia”. E imagina esta carencia de historia porque no conocía el archivo escrito de sus procesos sociales y porque no entendía la estructura social de la India ni podía asemejarla con la europea.<sup>196</sup> Pero no debemos olvidar que para Marx, “historia” aquí significa registro occidental de las intervenciones coloniales. Carecer de “historia” significa que Marx no encontró un suficiente archivo de teoría filosófica *europaea* sobre la destrucción colonial de la India. Para Marx, “historia” significa crónica de la destrucción.

El propio Benjamin tiene que volver estas brutales teorías colonialistas de Marx figuras poéticas como la del Ángel de la Historia, en que Marx queda subsumido y disimulado junto a otras figuras espectrales. La índole poética de Benjamin es también una forma de no afrontar directamente la violencia del propio materialismo histórico. Toda esta imagería de destrucciones y ruinas en nombre del Progreso que constantemente reocurren en Marx marcó la imaginación de Benjamin.<sup>197</sup> Tanto como la propia visión de la revolución de Marx debió quedar influida por los relatos de la Conquista en América. Su imagen de una revolución en el nuevo mundo futuro parece derivar de la invasión del Nuevo Mundo a partir de 1521. El proyecto de una revolución mundial requiere ético-políticamente de una revisión de la Conquista.

### **Re: acumulación originaria y Rosa Luxemburgo**

Existe un problema irresuelto sobre la función de la Colonia (en este caso, americana) en el pensamiento marxista y, en consecuencia en su paradigma de revolución. La posterior teoría crítica tampoco pudo resolver este conflicto que heredaron de Marx, quizá por las inercias hegemónicas dentro de su propia tradición intelectual. Para comenzar, en su análisis de la mercancía Marx partió de supuestos de la antropología misionera, simultáneamente registrando y obnubilando la teología dirigente de *El Capital*.

En una carta del 2 de abril de 1858, Marx le explica a Engels el esquema preliminar de la primera parte de *El Capital*: “La porquería entera ha de dividirse en seis libros: I. Capital; II: Propiedad de la tierra; III. Trabajo asalariado; IV. Estado. V. Comercio internacional; VI. Mercado mundial”.<sup>198</sup> Justamente diez años antes, en 1848, Marx y Engels habían acordado que el “comercio internacional” y el “mercado mundial” tenían su origen en la conquista española. “La gran industria ha instaurado el mercado mundial preparado por el descubrimiento de América... la propia burguesía moderna es producto de un prolongado curso evolutivo, de una serie de revoluciones en los modos de producción y tráfico”.<sup>199</sup> Si en este primer plan del *Capital*, los libros V y VI se dedicaban al comercio internacional y, culminantemente, al mercado mundial, podría haber ocurrido que Marx dialécticamente hubiera replanteado lo que hoy entendemos por el *Capital* realizado. Más allá de especular sobre este punto, podemos saber

---

<sup>196</sup> Escribe Lawrence Krader: “Marx held that history... is the chronicle of events, the lower historical stuff, as did Hegel. On the other hand, Marx had written in the *Communist Manifesto* that history is the history of class struggle in the Indian villages in the nineteenth century, the Indian village was held to be outside history”, en *The Asiatic Mode of Production. Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx* (Assen: Van Gorcum & Co., 1975), 90.

<sup>197</sup> El marxismo ha sido poco (auto)crítico del colonialismo de Marx. Comentando estos pasajes, Maurice Godelier sólo dice: “De manera general, no se puede suscribir la idea de que la India, durante milenios, careció de historia económica y social y estuvo estancada en la miseria” en *Las sociedades precapitalistas* (México: Ediciones Quinto Sol, 1978), 46. Pero omite citar los pasajes más violentos de Marx.

<sup>198</sup> Marx-Engels, *Correspondencia*, 143.

<sup>199</sup> Marx-Engels, *Manifiesto comunista*, 40.

que Marx renunció a abordar al comercio internacional y el mercado mundial como parte culminante del *Capital*. Ocho años después, en una carta del 13 de octubre de 1866, Marx explicaba a Kugelmann su nuevo esquema: “Libro I. El Proceso de Producción del Capital. Libro II. El Proceso de Circulación del Capital. Libro III. La forma del Proceso en Conjunto. Libro IV. Contribución a la Historia de la Teoría Económica”.<sup>200</sup>

A nivel macroestructural, por tanto, Marx terminó excluyendo algunos libros que hubieran podido replantear dialécticamente el lugar de la Colonia en la economía capitalista mundial. Sólo tenemos una parte de *El Capital*. Esto produce lo que podríamos llamar la falacia bibliográfica en torno a *El Capital*. La escritura de Marx sigue lo que Hegel llamaba una la “proposición especulativa” y una “exposición” que debe mantener la “forma dialéctica”. En *Fenomenología del Espíritu*, Hegel explica la forma de su escritura-pensamiento: sus enunciados, dice, son “proposiciones especulativas”.<sup>201</sup> En términos de su exposición filosófico-bibliográfica, significa que un enunciado que ocurre en una parte de la *Fenomenología* puede afirmar algo que luego será transformado, redicho, *negado*, en otra parte del libro. Hegel creó este tipo de escritura (un vanguardismo de la forma filosófica) para poder exponer cómo el sujeto histórico-espiritual que busca describir se va modificando en cada una de sus manifestaciones que Hegel cree describir a lo largo de su libro. Una proposición realizada o un concepto definido en una parte del libro no vale ya como cierta en una parte posterior, donde se le reemplaza por otras proposiciones y conceptos (que describen fases subsecuentes del sujeto-Espíritu que no cesa de transformarse). De modo que unas proposiciones de capítulos ulteriores *contradicen* proposiciones que describían la verdad de los estados anteriores. Esto es la *forma dialéctica*.<sup>202</sup>

Si pensamos dialécticamente *El Capital* de Marx, se abre una relectura radical: si bien Marx tomó la exposición del desarrollo de la mercancía como punto de partida del Libro I (el único que publicó en vida) quizá en fases ulteriores de su trabajo teórico-histórico hubiera tomado otros puntos de partida, otros conceptos desde los cuales re-exponer, re-escribir su teoría sobre el desarrollo del capitalismo. Digamos, si redialectizamos nuestra lectura de *El Capital*, como plan total (y no sólo la parte inconcluso que hoy podemos leer), podemos pensar que si ahora el punto de partida fuese el *mercado mundial*, se tendría que modificar la explicación de Marx y eliminar su esbozo preliminar y errático sobre la “acumulación primitiva” al final del primer tomo de *El Capital*. En todo caso, Marx no hizo esto. Pero a nosotros nos está permitido repensar así la historia del capitalismo, tomando otros puntos de partida más allá de la elección protagónica que asignó (ideológicamente) al modo de producción inglés. La falacia bibliográfica consiste, por lo tanto, en creer que la explicación (más genealógica que dialéctica) que Marx publicó en el primer tomo de *El Capital* es la única explicación dialécticamente posible acerca de la función de una supuesta “acumulación primitiva” en la formación del capitalismo, según la propia teoría marxista. Al quedar institucionalizada como libro (*El Capital*), la teoría económico-política de Marx resulta fijada, inmovilizada: Si Marx hubiera continuado tal obra de modo

---

<sup>200</sup> Marx-Engels, *Correspondencia*, 280.

<sup>201</sup> Dice Hegel: “El que la forma de la proposición se supere no debe acaecer solamente de un modo *inmediato*, por el simple contenido de la proposición, sino que este movimiento opuesto debe expresarse... debe exponerse este retorno del concepto a sí mismo. Este movimiento... es lo especulativo *real*, y sólo su expresión constituye la exposición especulativa... La *proposición* debe expresar *lo que* es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico” en “Prefacio [Párrafo 65],” en *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), 43.

<sup>202</sup> Hegel, “La exposición deberá, ateniéndose fielmente a la penetración en la naturaleza de lo especulativo, mantener la forma dialéctica...” (“Prefacio [Párrafo 66],” 44.

dialéctico, su terminología, perspectiva y enunciados en libros posteriores sería distinto a la etapa previa de *El Capital* que hoy conocemos.

Engels observó una parte de esta forma dialéctica en Marx:

Queda en pie, sin embargo, una dificultad que no era posible ahorrarle al lector: el empleo de ciertos términos en un sentido que difiere, no sólo del lenguaje usual de la vida diaria, sino también del que se acostumbra a usar en la economía política corriente. Pero esto es inevitable. Una nueva concepción de cualquier ciencia revoluciona siempre la terminología técnica en ella empleada.<sup>203</sup>

Como Engels identificó, Marx se *apropia* de términos de la economía inglesa y al exponerlos (y deconstruirlos) dialécticamente los descompone mostrando su ideología (aunque en *El Capital* no utilice este término) y otorgándoles un sentido nuevo. Esto también sucede con “acumulación primitiva” que Marx toma de Smith (“previous accumulation”) dándole nuevos contenidos y sentidos. Engels amplió su explicación de esta dialéctica terminológica en Marx así: “Es evidente que una teoría que concibe la producción capitalista moderna como una simple estación de tránsito en la historia económica de la humanidad, tiene necesariamente que emplear términos distintos de los que emplean aquellos autores para quienes esta forma de producción es definitiva e imperecedera”.<sup>204</sup>

Esta aclaración de Engels sólo es parcialmente cierta. Marx, en realidad, no siempre emplea términos distintos a los de otros economistas: más bien los mantiene como *significantes* y altera su *significados*. La motivación que Engels atribuye a Marx, en cambio, parece más válida: Marx quiso transformar la terminología anglosajona clásica en un juego de conceptos más dinámicos: conceptos que naturalizaban mecanismos económicos como si fueran *fijos* y *eternos*, fueron desnaturalizados por Marx, mostrando su política y artificio. Pero lo que Engels no podía advertir (criticar) es que Marx no se deshizo de otra parte de la ideología que forjó a esa terminología: el axioma de que la economía capitalista es parte de una tránsito lineal y progresivo en “la historia económica de la humanidad”. Tanto la economía clásica como la economía marxista comparten la ideología de que la historia económica mundial es única, lineal, progresiva, universal y eurocéntrica. La llamada “revolución teórica” de Marx (para emplear la frase de Althusser), en realidad, fue parcial. Y políticamente su terminología conservó el tinte supremacista que se atribuya a la “estación” del capitalismo respecto a otras economías (que Marx y Engels sólo pudieron concebir como “previas”).

El término “acumulación primitiva” es quizá el mejor ejemplo de esta revolución teórico-terminológica *conservadora* de Marx. El término, en lo general, no explica un proceso histórico de manera válida sino más bien dicha *acumulación primitiva* es una *acumulación primitivizante* de Marx. En esa *acumulación primitivizante*, Marx aglomera datos y escenas para forzarlos como parte de una pre-historia del capital metropolitano. Como ya había ocurrido en el *Manifiesto*, la revolución teórico-terminológica de Marx retoma la inferiorización que la ideología del modo de producción capitalista realiza de otras economías (especialmente las no-europeas y rurales). De tal modo que la revolución teórica de Marx es también re-hegeliana y recolonizadora. Reivindica a la clase trabajadora proletaria industrial sino mantiene la ideología de sojuzgamiento de campesinos y no-caucásicos, a los que imagina como subjetividades subdesarrolladas y regresivas. Hay un movimiento de *retro-ideologización* en Marx, de tipo

---

<sup>203</sup> Engels, “Prólogo de Engels a la edición inglesa,” en *El Capital*, XXXI.

<sup>204</sup> Engels, “Prólogo de Engels a la edición inglesa,” XXXII.

hegeliana, en que la revisión de la historia pudo construir una exposición revolucionaria (invirtiendo sentidos), pero simultáneamente prefirió mantener *una parte* de la ideología que entró en descomposición precisamente por las explicaciones e implicaciones de tal revisión teórico-histórica. Esta retro-ideologización podría ser, por cierto, un rasgo necesario dentro de la ideología del “progreso” hegeliano-marxista y de otras filosofías e ideologías occidentales, en que una noción reemplaza a otra en un sentido supuestamente “progresivo” a la vez que refuerza conceptualmente hegemonías que, de otra forma, entrarían en riesgo de ser desechadas.<sup>205</sup> En el caso de “acumulación primitiva”, al revisar la historia de las formaciones económicas moderno-mundiales Marx decidió mantener la cláusula del contrato ideológico eurocéntrico civilizatorio por la cual los otros sujetos rurales, coloniales y no-caucásicos son considerados como poseedores de un grado inferior de (auto)conciencia que el proletariado y la burguesía, que Marx representa como efectivamente autoconscientes de su ser-mercancía.

En *La ideología alemana*, por cierto, Marx y Engels habían comentado que la noción ideológica hegeliana de “Espíritu Universal” en realidad correspondía *materialmente* al “mercado mundial”.<sup>206</sup> Marx mantuvo una relación de retro-ideologización generalizada de la ideología hegeliana. Debido a un movimiento de *conservación* hegeliana, a veces incluso desecha direcciones de investigación que había abierto. En este sentido, lo revolucionario en Marx puede definirse como un acto político-teórico autocrítico *dentro y desde* del capitalismo. Una revolución re-eurocentrada progresiva, una transformación conservadora del dominio europeo a nivel epistémico y geopolítico.

Hacia principios finales del siglo XIX, la teoría de la “acumulación primitiva” se había ya sedimentado en el marxismo europeo. En *El pensamiento económico de Carlos Marx* de 1894, así lo resumía Karl Kautsky: “La acumulación del capital significa la renovación de las condiciones previas del capital. Marx llama acumulación primitiva a la formación original de las condiciones básicas del capital, que precedió su desarrollo”.<sup>207</sup> Este libro de Kautsky, por cierto, educó a dos generaciones de lectores europeos acerca de Marx.<sup>208</sup> Este modelo teórico-histórico de Marx se reprodujo ideológicamente a lo largo del mundo, incluso en Latinoamérica. Dentro de su esquema de 1859, Marx aseguraba que las épocas de progreso de podían dividir evolutivamente en “el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno

---

<sup>205</sup> “La palabra *Aufheben* tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*” en *Ciencia de la Lógica*, trad. Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Las cuarenta, 2013), 135. No debemos descartar que el concepto de “superar” (*Aufheben*) en Hegel y Marx sea una práctica especulativa que permite retro-ideologizar y, en concreto, construir revoluciones teóricas conservadoras.

<sup>206</sup> “En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (cuya opresión llegan luego a considerar una perfidia del llamado espíritu universal, etc), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial*” en *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, México: Grijalbo, 1970), 39.

<sup>207</sup> Kautsky, *El pensamiento económico de Carlos Marx* (Medellín: La oveja negra, 1972), 277.

<sup>208</sup> “A las dificultades de la difusión de *El Capital*... obra de difícil acceso... se agrega la lentitud de publicación de las otras obras económicas de Marx... Fueron sobre todo los ‘vulgarizadores’ quienes tuvieron que satisfacer la sed de conocimientos de los trabajadores socialistas. Entre ellos Karl Kautsky ocupa indiscutiblemente el primer lugar. Su libro *Karl Marxens ökonomische Lehre* tuvo catorce ediciones en alemán hasta 1912, y muchas ediciones en varias lenguas europeas. Dos generaciones sucesivas de socialistas extrajeron lo esencial de sus conocimientos económicos marxistas de este verdadero manual” (Ernest Mandel, “Prefacio a la Introducción a la economía política de Rosa Luxemburgo,” en *Introducción a la economía política*, Rosa Luxemburgo, trad. Horacio Ciafardini (Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1972), 3.

burgués”.<sup>209</sup> Y ya en el siglo XX, Stalin oficializó que “la historia conoce cinco tipos fundamentales de relaciones de producción: el comunismo primitivo, la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo”.<sup>210</sup> La noción de “acumulación primitiva” de *El Capital* terminó integrada en este esquema, que se volvió canónico dentro del marxismo mundial.

En Latinoamérica, muchos marxistas buscaron integrar las distintas historias económicas regionales dentro del esquema de Marx. En el caso de Nueva España, por ejemplo, el marxista mexicano Enrique Semo considera que “el descubrimiento, conquista y colonización de América es un capítulo inseparable de la historia de la acumulación originaria”. El error metodológico de Semo es dar por establecido que los esquemas de Marx en *El Manifiesto*, escritos sueltos y *El Capital* son ciertos, infalibles, y que hacer la historia de la economía de una región o época del mundo, por lo tanto, es confirmar forzosamente el esquema de Marx. Para ratificarlo, Semo necesita clasificar la colonia como parte de la “acumulación originaria” y como un sistema pre-capitalista (inferior): “El sistema colonial y las guerras comerciales ayudan a producir en un extremo una transformación revolucionaria de la economía; en el otro, un retroceso o un postergamiento en el desarrollo capitalista”.<sup>211</sup> La Colonia es vista como una economía inferior al “triunfo definitivo del capitalismo”, mitad preámbulo, mitad obstáculo, para el advenimiento del capitalismo inglés a partir de la “revolución industrial” de fines del s. XVIII.<sup>212</sup>

La falacia aquí consiste en partir de la ideología no sólo sobre el esquema evolucionista de Marx y aceptar como dada y real la supuesta superioridad (prácticamente ontológico-histórica) del capitalismo sobre las economías previas o contemporáneas. Una y otra vez la tradición marxista buscó ratificar el supuesto ideológico de Marx de que el modo de producción burgués (inglés) se generó de sí mismo, tenía una historia propia, que no *derivó* ni se *apoyó sustancialmente* de otro modo de producción u otros mecanismos económicos (como el mercado mundial moderno-colonial). El materialismo histórico busca una y otra vez probar que el capitalismo tiene como primer motor su propio modo de producción. En esta tradición se busca frenar el análisis de la historia moderna para que no pueda arrojar otro resultado que la genealogía dictada por Marx y su terminología. Así la Colonia no puede ser considerada de igual poder que la economía capitalista inglesa industrial, ni como *concomitancia* o *causa*. En el mejor de los casos, la Colonia es considerada un sistema que colaboró secundariamente a la pre-historia del capitalismo (vía la supuesta “acumulación primitiva”) y, más bien, debe, una y otra vez, ser considerada por los historiadores marxistas como un *freno* para el desarrollo capitalista.

A finales de los años sesenta, André Gunder Frank planteó que la invasión española integró a América al capitalismo (mercantil). “The Conquest placed all of Latin America in a situation of growing subjection and economic dependence, both colonial and neocolonial, in the single world system of expanding commercial capitalism”.<sup>213</sup> Así según Frank, la colonia debe ser considerada parte del capitalismo. La tesis de Frank fue rechazada por marxistas latinoamericanos debido a que alteraba el esquema e ideología de Marx, donde forzosamente la economía colonial (y no hablar siquiera de la indoamericana) debe ser considerada como pre-capitalista.

---

<sup>209</sup> Marx, “Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*,” en *Obras escogidas*, 344.

<sup>210</sup> Stalin, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* (México: Ediciones Cuauhtémoc, 1973), 33.

<sup>211</sup> Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521-1763* (México: Era, 1973), 103.

<sup>212</sup> Semo, *Historia del capitalismo en México*, 100.

<sup>213</sup> Frank, *Lumpenbourgeoisie: Lumpendevelopment. Dependence, Class, and Politics in Latin America*, trad. Marion David Berdecio (New York: Monthly Review Press, 1972), 13.

Es importante entender que el marxismo rechaza a una historia alterna acerca de la economía regional o mundial cuando entra en discordancia con los *axiomas* de Marx. Tales pilares son fundamentalmente dos: 1) el capitalismo tiene una historia intra-europea (protagónicamente inglesa) y 2) el capitalismo debe siempre definirse centralmente por su modo de producción (industrial). Toda explicación que no tome estos dos dogmas como su punto de partida y su conclusión, generalmente, ha sido desechada por los marxistas.

Todavía muy identificado con la cosmovisión marxista, en 1973 Ernesto Laclau criticaba así la idea de Frank de que la colonia era ya una forma de capitalismo:

si tomáramos literalmente las nociones de capitalismo y feudalismo implícitas en la obra de Frank, tendríamos que derivar de ellas mucho más de lo que Frank supone. En efecto, si el capitalismo había ya llegado a ser general durante el siglo XVI en los países metropolitanos... tendríamos que concluir que la Inglaterra isabelina o la Francia del Renacimiento estaban maduras para el socialismo...<sup>214</sup>

Aquí la falacia de Laclau consiste en asegurar que las implicaciones políticas invalidan por sí mismas la hipótesis de Frank de que la Colonia pueda ser considerada parte del capitalismo, porque si el capitalismo ya existía en América y la propia Europa en XVI, entonces, el pronóstico de Marx de que el capitalismo será sucedido por el socialismo pudo haber sido posible para Inglaterra o Francia. La falacia es causada por la necesidad ideológica de que no se pueda pensar que el capitalismo existe en una época o lugar si esto problematiza la profecía de Marx acerca del advenimiento del socialismo.

Además, Laclau preserva resonancias eurocéntricas al considerar imposible reconceptualizar al capitalismo en relación con la historia transatlántica que involucre poblaciones indígenas. Escuchemos el extraño marco de este panorama:

Solamente en las pampas de Argentina, en Uruguay y en otras zonas similares más pequeñas donde no había existido población indígena previa —o donde había sido muy escasa y rápidamente destruida— el poblamiento asumió formas capitalistas desde sus comienzos, los cuales fueron acentuados por la inmigración masiva del siglo XIX.<sup>215</sup>

Una y otra vez observamos en el archivo marxista del siglo XX este cuadro en que la colonización de América y la explotación del trabajo indígena no sólo tuvo un rol determinante y persistente en el capitalismo, sino que el capitalismo sólo ocurre cuando lo indígena es eliminado. Algo que queda claro de estos debates es que partir de la terminología evolucionista de Marx y marxistas posteriores constituye una petición de principio. Tales términos provienen de una visión unidireccional, eurocéntrica, evolucionista y universalista de la historia económico-social y, por lo tanto, conservar tal terminología apenas puede producir variantes de esa visión. Tales términos son no sólo “acumulación primitiva” sino otras expresiones como “modo de producción asiático”, “pre-capitalismo” o “sub-desarrollo”. Por ejemplo, Roger Bartra (aún dentro de su etapa marxista) identifica que en el siglo XX el despojo de los campesinos en México sigue alimentando al capitalismo, denominándole “acumulación primitiva permanente

---

<sup>214</sup> Ernesto Laclau, “Feudalismo y capitalismo en América Latina,” en Carlos Sempat Assodourian et al., *Modos de producción en América Latina* (México: Siglo XXI Editores, 1973), 35.

<sup>215</sup> Ernesto Laclau, “Feudalismo y capitalismo en América Latina,” 35.

del capital”.<sup>216</sup> El término es inválido: “acumulación primitiva” se refiere a un supuesto momento previo al capitalismo industrial; si esta acumulación por despojo continúa, entonces, ya no puede considerarse “primitiva”, a menos que el término “primitiva” haya dejado de referirse a la “pre-historia” del capitalismo y pase a denominar a la subyugación económica de la población campesina. En términos de la propia lógica marxista, “acumulación primitiva permanente” es una contradicción de términos; pero si tomamos en cuenta la antropología evolucionista marxista es consecuente con tal primitivización de las economías y sociedades no-industriales. Un concepto como “acumulación primitiva permanente” termina siendo menos una descripción de un mecanismo económico que el registro de los conflictos al interior de la terminología e ideología marxistas.

Estas visiones, además, derivan de la creencia de que el capitalismo *tiene un núcleo* motriz y *ese núcleo es su modo de producción*, cuya historia es autónoma de otros procesos del capital. Esta falacia histórica bifronte arguye que aunque el modo de producción históricamente apareció en concurrencia con otras formas de producción de capital, sin embargo, ontológicamente debe considerarse superior y autónomo de tales otros componentes concurrentes del proceso. En la base de toda esta terminología, categorías y macrorrelatos está la ideología de que capitalismo es sinónimo de modernidad y, por lo tanto, todo lo que no es producción capitalista es considerado “pre-capitalista” y más secretamente “pre-moderno”.

Ahora bien, existe un punto de la discusión sobre la acumulación primitivizadora de Marx y otros marxistas acerca de la Colonia y las otras economías que explica este estrato patriarcal eurocéntrico de la tradición marxista: la borradura de la teoría de Rosa Luxemburgo. Rosa Luxemburgo, camarada de Kautsky del Partido Socialdemócrata de Alemania, pero opuesto teórica y militantemente a su reformismo y paráfrasis de Marx, realizó una subversiva relectura de *El Capital*, que alteró algunas de sus tesis más férreas. A partir de finales de la primera década del siglo XX, Luxemburgo revolucionó y corrigió la teoría de Marx en *El Capital* acerca de la “acumulación primitiva” y, en general, los presupuestos de Marx sobre el proceso de formación, funcionamiento y expansión del capitalismo. La principal obra teórico-histórica de Luxemburgo es *La acumulación del capital* de 1913. Es una obra que merece una atención tan detenida como *El Capital* de Marx. Aquí tendré que concentrarme en una pequeña porción de su tercera parte.

Uno de los argumentos centrales de Luxemburgo consiste en identificar una falla en *El Capital*: Marx expuso “el proceso de la acumulación en una sociedad compuesta exclusivamente de capitalistas y trabajadores, bajo el dominio general y exclusivo de la forma de producción capitalista”.<sup>217</sup> De alguna manera, Luxemburgo nos permite entender que el error del modelo de Marx es análogo al que metafísicamente cometió Hegel, al querer explicar una etapa del desarrollo de la “autoconciencia” mediante el dúo del *amo* y el *siervo*. Marx recayó en un pareja de sujetos occidentales como escena básica para explicar al capitalismo: el *propietario* y el *obrero*. Luxemburgo identificó que el proceso de acumulación de capital no se podía explicar suponiendo que sólo estos dos sujetos participan de la creación de plusvalía. La observación de Luxemburgo es históricamente brillante. No fue reconocida como tal entonces (e incluso hoy) debido al pensamiento patriarcal que suele demeritarla (subrepticamente por ser mujer, pero también por ser crítica de Marx, por oponerse al reformismo de Bernstein y Kautsky y, finalmente, a Lenin) y, por otra parte, debido al eurocentrismo estructural del marxismo.

---

<sup>216</sup> Roger Bartra, *Campesinado y poder político en México* (México: Era, 1982), 60.

<sup>217</sup> Luxemburgo, *La acumulación del capital*, trad. Raimundo Fernández O (La Habana: Instituto del Libro, 1970), 282.

Luxemburgo rebasó esos límites y planteó la existencia de otro modelo de creación-acumulación del capital. Además de abandonar la dicotomía capitalista-trabajador como fundamento único y central de la economía capitalista, Luxemburgo señaló que el capitalismo no se reducía al “modo de producción capitalista”. Marx cometió un doble error: establecer como esquema explicativo suficiente la pareja explotador-explotado y creer que el capitalismo forma capital dentro de su *modo de producción* solamente.

Así resume Hannah Arendt esta contribución de Luxemburgo:

In other words, Marx’s “original accumulation of capital” was not, like original sin, a single event, a unique deed of expropriation by the nascent bourgeoisie, setting off a process of accumulation that would follow “with iron necessity” its own inherent law up to the final collapse. On the contrary, expropriation had to be repeated time and again to keep the system in motion. Hence, capitalism was not a closed system that generated its own contradictions and was “pregnant with revolution”; it fed on outside factors...<sup>218</sup>

Si Marx hubiera logrado preparar y publicar el estudio que alguna vez pensó sobre el mercado mundial quizá hubiera llegado a conclusiones similares a las que llegó Luxemburgo cuando lo corrigió décadas después. O más bien Marx no habría podido vencer sus contratos ideológicos hegelianos. Dice Luxemburgo: “En realidad, no ha habido ni hay una sociedad capitalista que se baste a sí misma, en la que domine exclusivamente la producción capitalista”.<sup>219</sup> Marx construyó esa “ficción” (como lo llama Luxemburgo) para poder comentar, todavía dentro de sus límites, el modelo de la teoría económica clásica. Pero al comentarla y deconstruirla, sin embargo, no logró abandonar tales límites.

Hay que leer con mucha cautela los comentarios de la tradición marxista filosófica y académica sobre Luxemburgo. A veces incluso cuando parecen reconocerla o elogiarla la desdibujan o subordinan. En *Historia y conciencia de clases*, Lukács pareciera a veces desear conciliar a Luxemburgo y Lenin. En otras parece ocultar la discrepancia de Luxemburgo con Marx atribuyendo las ideas de Luxemburgo a un Marx que no pudo haberlas escrito.

Dice Lukács:

Los críticos [de Luxemburgo] ignoraron completamente que esa hipótesis es en el pensamiento de Marx puramente metodológica, que es una hipótesis formulada para captar el problema con más claridad, y que de ella hay que pasar al planteamiento más amplio... Los críticos [de Luxemburgo] han ignorado que el propio Marx ha practicado ese paso, por lo que hace a la llamada acumulación originaria... y han ocultado que el *Capital* entero es mero fragmento por lo que hace a esta cuestión y que, por lo tanto, Rosa Luxemburgo no ha hecho más que pensar hasta el final el fragmento marxiano según la orientación de Marx y completarlo según su espíritu.<sup>220</sup>

Lukács supuestamente defiende a Luxemburgo alegando que no puede estar equivocada porque, en verdad, su explicación sobre la acumulación del capital está implícita en Marx; lo cual es falso. En Marx hubo una intención inicial de repensar al capital desde otros enfoques.

---

<sup>218</sup> Arendt, *Men in Dark Times* (San Diego: A Harvest/HBJ Book, 1968), 39-40.

<sup>219</sup> Luxemburgo, *La acumulación del capital*, 297.

<sup>220</sup> Lukács, “Rosa Luxemburg como marxista,” en *Historia y conciencia de clase*, trad. Manuel Sacristán (México: Grijalbo, 1969), 34.

Pero Marx renunció, finalmente, a repensar la génesis del capital. Esta renuncia se puede verificar en que su teoría no se altera radicalmente en el segundo, tercer y cuarto tomos póstumos. Su forma dialéctica es más estable que la de *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

Como hemos dicho antes, hay una falacia bibliográfica en pensar que la explicación, historia o punto de partida para exponer al capital hecha por Marx en el primer tomo es la única dialécticamente posible. Pero también Lukács construye un falaz panmarxismo que alega que toda posible alteración de la exposición sobre el capital sigue siendo un producto de Marx, una inherencia. La falacia de coherencia: todo lo escrito por Marx es interna y finalmente coherente entre sí; la falacia de inherencia: todo marxismo que se considere acertado (por un comentarista canónico) debe ser tomado como inherente a Marx. Todo momento de Marx es coherente con todo otro momento; y todo marxismo está contenido en Marx. Estas son dos formas de la herencia del marxismo.

Tanto la falacia bibliográfica como la falacia de coherencia medran el de por sí inconcluso proceso dialéctico del marxismo. En *El Capital* y en otros lugares de su obra, Marx eligió una forma y contenido, que excluyeron la teoría de que el modo de producción capitalista surge del mercado mundial en concurrencia con otros modos de producción, de los cuales no es teleológicamente superior, como tampoco su diada de sujetos agónicos (propietario-de-los-medios-de-producción versus trabajador-asalariado-explotado). Lukács pretende defender la tesis creada por Luxemburgo atribuyéndola a Marx. En realidad, Marx no la produjo porque los límites de su discurso lo impedían.

Luxemburgo abandonó tales límites y colocó al mercado mundial como condición de posibilidad del capitalismo: “el comercio mundial es una condición histórica de vida del capitalismo; comercio mundial que, en las circunstancias concretas, es, esencialmente, un trueque entre las formas de producción capitalista y las no capitalistas”.<sup>221</sup> Para Luxemburgo, el capitalismo no puede explicarse exclusivamente con la escena del modo de producción capitalista. Nótese, además, que el capitalismo en Luxemburgo está supeditado a la noción de *mercado mundial*. El mercado mundial posibilita al capitalismo.<sup>222</sup> Y el capitalismo, a su vez, origina un modo de producción capitalista industrial. Este modo de producción, sin embargo, no es el único mecanismo que el capitalismo requiere para formar capital. El capitalismo requiere, en general, del no-capitalismo. Sólo así genera capital. Marx tuvo numerosas intuiciones de la participación de los modos de producción no-capitalistas en la formación de capitalismo pero siempre como una *precedencia*. En 1847, polemizando con Proudhon, Marx escribió: “La esclavitud ha dado su valor a las colonias, las colonias han creado el comercio universal, el comercio universal es la condición necesaria de la gran industria”.<sup>223</sup> Marx reconocía la función de la colonia en la formación de capital pero lo hacía, en realidad, de modo no-dialéctico: notemos cómo enlaza esclavitud, colonia, comercio mundial y gran industria, no a través de una relación dialéctica sino de una relación causal lineal. Este es el gran error metodológico (ideológico) de Marx al pensar las relaciones entre lo colonial, el capital y lo mundial: su pensamiento se vuelve causalista, genealógico, unidireccional, evolucionista, regido por un modelo de tiempo progresivo burgués y supremacista; un pensar sin dialéctica. Luxemburgo, en cambio, comprendió que la *conurrencia* del capitalismo y el no-capitalismo en el capital.

---

<sup>221</sup> Lukács, “Rosa Luxemburg como marxista,” 308.

<sup>222</sup> Algunas de las tesis explícitas y las direcciones implícitas en Luxemburgo se suelen atribuir, con cierta errática frecuencia, al planteamiento del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein.

<sup>223</sup> Marx, *Miseria de la filosofía* (Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/f), 106.

Luxemburgo transformó a Marx: el modo de producción no es ni el núcleo del capitalismo o siquiera el “capitalismo” es el núcleo del capital. No se puede pensar al capitalismo como un sistema cerrado, supremamente aislado, como una cabeza. El capitalismo junto con el no-capitalismo forman *capital*. Si el sistema capitalista fuera cerrado y el capital se formara exclusivamente en la plusvalía del trabajo no-retribuido no tendría límite, precisaba Luxemburgo; pero, paradójica y precisamente, porque el capitalismo necesita expandirse sobre zonas de no-capitalismo es que este sistema posee un límite: cuando ya no haya no-capitalismo, entonces, el sistema capitalista sucumbirá.

Cuando Lucien Goldmann pretende explicar la “célebre controversia sobre la acumulación, en la que Rosa Luxemburgo sostenía la existencia de un límite económico para el desarrollo del capitalismo, límite que negaban los teóricos rusos [y alemanes]”, atribuye el planteamiento de Luxemburgo a factores sociológicos como el hecho de que “Alemania era un país en el cual el capitalismo estaba en su apogeo y se acercaba a dicho límite económico”.<sup>224</sup> Pero Goldmann olvida que la tesis de Luxemburgo parten de una visión global, de una bibliografía más amplia que la de otros en Alemania junto a ella y que esta bibliografía no excluyó teoría rusa. Puede que su circunstancia material haya facilitado la creación de la teoría, pero Luxemburgo, sin embargo, creó la primera teoría realmente mundial del marxismo.

Luxemburgo esperaba que su *Introducción a la Economía Política* reemplazara, entre otros libros, al manual de Kautsky. Fue asesinada antes de verlo publicado. Pero su punto de partida y su conclusión son la pregunta por el fin del capitalismo y por su relación con la expansión colonial-imperialista. Su última página cierra diciendo:

El modo de producción capitalista en sí podría lograr todavía una poderosa expansión si desplazase en todas partes las formas de producción atrasadas... Pero justamente en esta evolución se atasca el capitalismo en la contradicción fundamental siguiente: cuanto más reemplaza la producción capitalista producciones más atrasadas, tanto más estrechos se hacen los límites de mercado, engendrado por el interés por la ganancia, para las necesidades de expansión de las empresas capitalistas ya existentes.... El desarrollo del capitalismo ha avanzado tanto que, en toda la Tierra, todo lo que producen los hombre se produce a la manera capitalista, es decir sólo por empresarios privados capitalistas en grandes empresas con obreros asalariados modernos. La imposibilidad del capitalismo se manifiesta nítidamente.<sup>225</sup>

La teoría de Marx sobre la autosuficiencia del modo de producción capitalista era inconsistente, según descubrió Luxemburgo. El trabajo-no-retribuido (la plusvalía) no era el único factor de la acumulación del capital, como pensaba Marx. Luxemburgo sabía que existían otros factores que la pura escena obrero-industrial. Si revisamos sus dos obras teóricas principales (*La acumulación del capital* e *Introducción a la Economía Política*) nos podemos dar cuenta que sus fuentes excluían los tratados coloniales que describían las economías indígenas. Estas fuentes ayudaron a modificar el cuadro histórico e ideológico en que erróneamente se había basado Marx. Escribió Luxemburgo:

---

<sup>224</sup> Lucien Goldmann, *Las ciencias humanas y la filosofía*, trad. Josefina Martínez Alinari (Buenos Aires: Nueva Visión, 1972), 64.

<sup>225</sup> Marx, *Introducción a la Economía Política*, 242.

En 1840 apareció la traducción al francés de un importante informe original de Alonso de Zurita, quien había sido el auditor de la Real Audiencia de México, sobre la administración y las relaciones agrarias en las ex colonias españolas del Nuevo Mundo. Y a mediados del siglo XIX el gobierno español accedió también a dar a conocer antiguas informaciones sobre la conquista y administración de las posesiones americanas de España que se encontraban en los archivos. Con ello fue posible conocer un nuevo e importante complemento informativo que se incorporó al material relativo a las situaciones sociales de las antiguas civilizaciones precapitalistas de países de ultramar. Ya en la década del setenta el erudito ruso Maxim Kovalevski, sobre la base de los informes de Zurita, llegó al resultado de que el legendario imperio inca del Perú no había sido otra cosa que un país en el que regían las mismas relaciones antiguas de comunismo agrario que ya había examinado Maurer en el caso de los antiguos germanos, y que era la forma predominante no sólo en el Perú sino también en México... Se trataba de una estructura comunista agraria antigua que —prevaliente entre las tribus peruanas desde tiempos inmemoriales— se encontraba en plena lozanía y vigor aún en el siglo XVI, en la época de la invasión española...<sup>226</sup>

Persiste cierta primitivización en el modelo de Luxemburgo. Se le reintroduce, por ejemplo, mediante el término “precapitalistas”, uno de los lastres terminológicos del marxismo. También al pensar otras economías en un sentido de subdesarrollo, retraso o inferioridad. Pero, en lo general, hay otro panorama. Su recapitulación bibliográfica, sin embargo, nos muestra que Luxemburgo estaba pensando la historia mundial de un modo más amplio que *El Capital* de Marx, donde tanto las economías indígenas de México y Perú como la propia Colonia española son meros fantasmas inferiorizados. Luxemburgo partió de una imagen más amplia (e intelectualmente más interesante para ella como filósofa socialista) de las otras economías. A partir de este nuevo cuadro de la historia mundial de un comunismo indígena paradójicamente tan milenario como reciente (contemporáneo al feudalismo europeo), movía la de por sí vaga cronología de Engels y Marx. Podríamos decir que Luxemburgo continuó las indagaciones de Marx a partir de Kovalevsky.

Luxemburgo corrigió y complementó la historia mundial de Marx. Al hacerlo, sin embargo, también modificó la descripción del funcionamiento actual del capital. Para Marx, las otras economías (desde las rurales europeas hasta las nativas al otro lado del Atlántico) habían sido subsumidas como parte de una “acumulación previa”; para Luxemburgo, en cambio, la relación con esas economías no-capitalistas continuaba hasta su propia época:

En el último proceso, la descripción marxista, el saqueo de los países coloniales por el capital europeo, es sumamente valioso. Pero todo ello, nótese, sólo desde el punto de vista de la llamada “acumulación originaria”. Los procesos indicados sólo sirven, en Marx, para ilustrar su génesis, el momento en que nace el capital; describen los dolores de parto en el momento en que la producción capitalista brota del seno de la sociedad feudal. Cuando ofrece el análisis teórico del proceso del capital —producción y circulación— vuelve constantemente a su supuesto: dominio general y exclusivo de la

---

<sup>226</sup> Luxemburgo, *La acumulación del capital*, 87. Luxemburgo debe referirse a *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España* (c. 1565) publicada entonces en París como *Rapport sur les diverses classes de chefs de la Nouvelle-Espagne*; y a la obra de Maxim [Maksim] Kovalevski *Propiedad comunal de la tierra: Las causas, procesos y consecuencias de su desintegración* (Moscú, 1879).

producción capitalista... Pero la acumulación del capital no puede ser expuesta bajo el supuesto del dominio exclusivo y absoluto de la forma de producción capitalista, ya que, sin los medios no capitalistas, es inconcebible en cualquier sentido... El capital no puede desarrollarse sin los medios de producción y fuerzas de trabajo del planeta entero.<sup>227</sup>

El supuesto de Marx era erróneo. En parte, como sugiere Luxemburgo, por su falta de fuentes sobre otras economías contemporáneas del feudalismo europeo y el propio capitalismo inglés. En el capital de *El Capital* de Marx, en consecuencia, hay también una minusvalía que crea la ilusión de la teoría de la plusvalía: la *minusvalía* teóricamente *asignada* al trabajo de los otros no-occidentales y la colonización necesaria simultáneamente a la plusvalía generada a costa del trabajo industrial occidental. La teoría marxista de la plusvalía, entonces, requiere la producción de una minusvalía teórica marxista. Luxemburgo no lo dijo explícitamente o lo nombró como minusvalía. Pero su teoría permite formularlo y, sobre todo, lo muestra la propia historia de los pueblos explotados en por el capitalismo-colonialismo desde el siglo XVI.

“La producción capitalista ha estado calculada, en cuanto formas de movimiento y leyes, desde el principio, sobre la fase de la tierra entera como almacén de fuerzas productivas”.<sup>228</sup> (Hay todavía una fantasmagoría al aludirse a las otras economías humanas como parte de la naturaleza y, en el mejor de los casos, fundirlas en la “tierra” junto a sus recursos naturales, pero indudablemente Luxemburgo está pensando más allá del marxismo hegemónico). No olvidemos, por cierto, que cuando Luxemburgo dice capitalismo no se refiere centralmente a su modo de producción. Pero incluso dentro de esa producción capitalista industrial, la no-producción no-capitalista está ya sistémicamente calculada en el capital. Así en Luxemburgo, en realidad, la definición tradicional de capitalismo comienza a fundirse con la de no-capitalismo, de tal modo que cuando desaparezcan las zonas de no-capitalismo, el propio capitalismo también desaparecerá. Una de las claves teórica de Luxemburgo es esta: no sólo el trabajo asalariado, la mercancía o cualquier otro mecanismo del modo de producción capitalista genera capital; más bien el establecimiento de un mercado mundial, a raíz de la conquista, posibilitó al modo de producción capitalista y posteriormente su gradual (y finita) expansión, que no puede dividirse de los otros modos de producción que mantienen andando al modo de producción capitalista y, a la vez, que éste busca subsumir. Hay una relación dialéctica entre el mercado mundial y el capitalismo, entre su modo de producción y otros modos de producción no sólo anteriores sino contemporáneos. El propio Che Guevara, en sus apuntes filosóficos, a escritos de Marx, anota a una carta de Engels: “Donde no pudieron llegar, ni Marx ni Engels, es el carácter expansionista del capital imperialista que lo hace salir de las fronteras y, prácticamente, borrarlas. No pudieron, por tanto, estudiar las implicaciones que esto tiene”.<sup>229</sup>

David Harvey ha utilizado una parte de las ideas de Luxemburgo, aunque sin tomar todas sus implicaciones: Harvey mantiene el esquema ortodoxo de Marx, cuya supuesta infalible lógica interna (coherencia) Harvey idealiza, siguiendo la tradición del marxismo caucásico. En cuanto a Luxemburgo, dice Harvey: “But there is, in my view, a real problem with the idea that primitive accumulation occurred once upon a time, and that once over, it ceased to be of real significance... Rosa Luxemburg put that question firmly on the agenda nearly a century ago”, aunque llamar “question” a la teoría de Luxemburgo es de alguna manera continuar con la represión de Luxemburgo dentro del archivo marxista. “She insisted that we think of capitalism

---

<sup>227</sup> Luxemburgo, *La acumulación del capital*, 313.

<sup>228</sup> Luxemburgo, *La acumulación del capital*, 306.

<sup>229</sup> Ernesto Che Guevara, *Apuntes filosóficos* (México: Ocean Sur, 2012), 198.

based on two different forms of exploitation”. El problema de la parafrasis y recuperación de Harvey es que todavía mantiene esta corrección central de la teoría de Marx como un apéndice o mero complemento secundario. Sin embargo, intentar reconciliar (como lo intentó Lukács) a Luxemburgo con Marx es difícil. “Marx was therefore wrong, she argues, to confine primitive accumulation to some antediluvian point, some prehistory of capitalism... According to Luxemburg’s work, the continuity of primitive accumulation took place mainly on the periphery, in areas outside regions where the capitalist mode of production dominated. Colonial and imperialist practices were crucial in all this”.<sup>230</sup> Luxemburgo inequívocamente corrigió a Marx.

Pero equívocamente para Harvey, el neoliberalismo depende del tipo de prácticas que Marx denominó “acumulación primitiva” y, por cierto, cita el caso del billonario mexicano Carlos Slim, uno de los hombres más ricos del mundo, como emblemático del neoliberalismo. Harvey reconduce la visión de Luxemburgo hacia el presente neoliberal: “The predatory tactics of Wall Street and of financial institutions (credit card companies) are indicators of primitive accumulation by other means... Consider, to take another example, the wave of privatization that has swept across the capitalist world since the 1970s or so... Since it seems a bit odd to call them primitive or original, I prefer to call these processes accumulation by dispossession”.<sup>231</sup>

Al final de su libro, Harvey, sin embargo, dice “I think Marx was in error in confining these forms of struggle to the prehistory of capitalism... But, of course, is something you will have to decide for yourself”.<sup>232</sup> Incluso en su apelación retórica, Harvey salva la *forma* liberal. Este gesto de Harvey convierte la discusión de si Marx se equivocó en una decisión personal de cada lector.

De forma menos visible, deja intacto el concepto de “acumulación primitiva” para los periodos y escenarios que Marx aglomeró bajo esa acumulatoria primitivizante suya. Según Harvey, el problema que el lector debe decidir (quizá según sus preferencias ideológicas) es si la “desposesión” de campesinos y no-occidentales (deshistorizados, abstraídos y des-agenciados) continuó en siglos posteriores a la “prehistoria” del capital. Pero la validez de tal “acumulación primitiva” como explicación no es cuestionada por Harvey, quizá aprovechando que Luxemburgo tampoco se deshizo del término, como debió haber ocurrido desde el propio siglo XIX, por no ser descriptivo de la complejidad de sus supuestos objetos, sino solamente *involuntariamente* descriptivo del acto epistemológico falaz y colonizador de Marx mismo.

En terminología usual en la crítica hoy, podríamos decir que la crítica del capitalismo en Marx dependía de un modelo *liberal*. Mientras que la crítica de Luxemburgo ya entendía al capitalismo como un sistema *neoliberal*. Pero el problema inclusive de una formulación de este tipo es que mantiene como archivo central al del liberalismo y marxismo post-liberal (o quizá, tendríamos que decir más bien el post-liberalismo marxista). Lo que Luxemburgo permite entender es que el archivo del marxismo fue una solución autocrítica eurocéntrica para explicarse a sí mismos la función de la producción industrial en la pauperización de las clases oprimidas en Occidente caucásico, sin perder, no obstante, su hegemonía histórica y epistemológica sobre el resto del planeta. De este modo, incluso los recientes intentos de recuperar a Luxemburgo resultan parte de la historia de la *acumulación primitivizante* de los otros dentro del archivo marxista.

---

<sup>230</sup> Harvey, *A Companion to Marx’s Capital*, Vol. 1 (Londres: Verso, 2010), 305-307.

<sup>231</sup> Harvey, *A Companion to Marx’s Capital*, 308-310.

<sup>232</sup> Harvey, *A Companion to Marx’s Capital*, 313.

## Coda sobre el fetichismo

Entre los escritos de lo que podría entenderse como un póstumo cuarto volumen de *El Capital*, Marx hizo una definición compatible pero variante del “fetichismo” a la publicada en *El Capital*. Ahí se comprende al “fetichismo” mediante una especie de gradación: Marx habla de “el fetichismo más absoluto”, “bastante fetichismo”, “fetichismo perfecto”, “fetichismo automático” o “el fetichismo completo”. En este escrito, el fetichismo es considerado un *valor* que incrementa. Este aspecto del fetichismo aparece solamente implícito aquí. Marx no parece haber sido consciente de que estaba definiendo *gradualmente* al fetichismo. Pero esa definición del fetichismo como un valor que incrementa quizá es una de las razones de cierta polisemia de “fetichismo” en el primer volumen de *El Capital*.

El fetichismo más absoluto nos lo revela el capital usurario o productor de intereses. Es el punto de partida del capital... Es la fórmula primaria y genérica del capital... Para encontrarnos con el fetichismo completo, tenemos que recurrir al capital usurario. Es el capital completo, en el que se concentran a la par el proceso de producción y el proceso de circulación.<sup>233</sup>

El “fetichismo de la mercancía” entonces queda dialécticamente catalogado como un fetichismo menor al fetichismo del capital usurario. Allá fetichismo mayormente significaba una ilusión, un poder ideológico que oscurece percibir que el capital se genera a expensas del trabajo no retribuido del proletariado. En tanto aquí, fetichismo se define desde otra perspectiva dialéctica, como un poder de autogeneración:

En el capital usurario, el fetichismo automático es ya perfecto y estamos ante el dinero que se valoriza a sí mismo, ante el dinero que pare dinero. Aquí el pasado se ha borrado del todo. La relación social desaparece para ser sustituida por la relación entre un objeto material, dinero o mercancía, y el objeto mismo... En la relación entre el capital y los intereses el capital es la fuente misteriosa de su propia incrementación. Es, por tanto, el capital por antonomasia... El capital aparece aquí a la par como el árbol y como fruto... El poseedor de mercancías o de dinero, el capitalista, constituye el punto de partida del capital. Pero el dinero revierte en él, pues el capitalista es, al mismo tiempo, el punto de llegada...<sup>234</sup>

Aquí “fetichismo” significa *auto-poiesis*. Y lo que aumenta de tal fetichismo es tal poder de supuesta auto-poiesis. En el sistema metafórico irónico de Marx, el fetichismo es auto-animación pero también fetichismo es falsa auto-animación. Llama la atención, por cierto, que uno de los momentos dialécticos del fetichismo como proceso incremental sea su capacidad de borrar el pasado. “Aquí el pasado se ha borrado del todo”, escribe. Fetichismo, entonces, es también una forma de genealogía autopoética (falsa) en que la historia económica borra un tramo de su proceso para atribuir a una fase ulterior dicha (falsa) genealogía autopoética. El llamado “fetichismo” es atribución de un falso origen. “El capital aparece aquí a la par como el árbol y como fruto”.

---

<sup>233</sup> Marx, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, volumen II (La Habana: Ediciones Venceremos, 1965), 367.

<sup>234</sup> Marx, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, 367-369.

El fetichismo capitalista es una figura poética pseudo-antropológica y teológico-misionera de Marx para formular su teoría sobre el “secreto” del capital. La problemática índole poética e ideológica de esta figura no invalida (necesariamente) la teoría económica económica en la que surge, pero sí surge de ella como producto de la ideología incluida en tal teoría económica.

Como “acumulación primitiva”, “fetichismo” nos permiten conocer las fisuras (nucleares) de la teoría de Marx y, en consecuencia de su paradigma desde *Historia* hasta *revolución*. En el caso del fetichismo planteado por Marx, cabe preguntarnos: ¿quién cree en esta autogeneración del capital? ¿El capitalista? No puede ser, según el esquema de Marx, donde el capitalista sabe bien cómo se enriquece a costa de otros. ¿En el trabajador? Tampoco. El explotado también sabe cómo se genera su pauperización mediante el bajo salarios, los altos precios y la usura en su contra. El “fetichismo” aparece más bien en el sujeto teórico-economista, el teórico de la economía capitalista; es en su explicaciones donde aparece el fetichismo como pseudo-explicación o laguna.

Marx no lo dice con la suficiente claridad pero el fetichismo también es un fenómeno sofisticado, ideológico, de la teoría que él busca refutar con *El Capital*. El “fetichismo” es, por lo tanto, un fenómeno que sucede *en* la teoría (y *por* la teoría); un evento dentro de la teoría. Esta es una de sus inevitables acepciones dialécticas. Paradójicamente, Marx criticaba el “fetichismo” como la creencia y pseudo-explicación de que el capital se engendra a sí mismo, pero Marx, sin embargo, alega que el capitalismo se engendró a sí mismo, sin necesidad de ningún “dios extranjero”, cayendo, entonces, en lo que él mismo ha bautizado como fetichismo.

Como si esta curiosa expresión metafórico-irónica, esta figura poética tan poderosa y memorable, que ha cautivado a tantos comentaristas y militantes, nos estuviera inconscientemente diciendo que la teoría de Marx es fetichismo histórico-económico acerca del capitalismo. El fetichismo del capital es el fetichismo de *El Capital*.

## Marx, Tenochtitlan y Moctezuma

Durante el otoño de 1880 y la primavera de 1881, poco antes de su muerte en 1883, Marx tomó notas sobre el libro *Ancient Society* (1877) de Lewis Morgan. No queda claro cuál sería el uso de estas notas. “How Marx had intended to present his work, whether as a book on an ethnological subject, or as a part of a work on another subject is unclear”, dice L. Krader.<sup>235</sup> Para un primer traductor al español, “se tratan de notas y pensamientos sueltos, y a veces dispersos”.<sup>236</sup> Estas amplias notas son contemporáneas de su lectura del llamado “Cuaderno Kovalevsky” y de su breve carta a Vera Zasúlich, que suelen utilizarse como referencia a las ideas finales de Marx acerca del modo de producción asiático, los campesinos y la llamada comunidad arcaica o ancestral. Sus notas sobre Morgan, por lo tanto, reflejan a ese Marx final. Estas notas fueron luego usadas por Engels para su *Origen de la familia. La propiedad privada y el Estado*.<sup>237</sup> Pero aquí nos enfocaremos en las propias notas de Marx, específicamente en sus notas sobre el

---

<sup>235</sup> Lawrence Krader, “Introduction,” en *The Ethnological Notebooks of Karl Marx. Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock* (Assen: Van Gorcum & Co., 1974), 7.

<sup>236</sup> “Los aztecas por Carlos Marx”, en *El Buscón* 7 (1983): 7.

<sup>237</sup> Dice R. Bartra: “Engels tomó esa misma periodización, tratando de darle una vertebración más científica. No obstante, su concepción es esencialmente la misma que elaboró Morgan... Consideramos que la periodización que elaboraron Morgan y Engels no ha sido hasta hoy esencialmente superada... Un ejemplo de ello es el conglomerado caótico de periodificaciones que se han hecho para Mesoamérica” en *La tipología y la periodización en el método arqueológico* (México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1964), 38 y 42-43.

capítulo de “La confederación azteca” del libro de Morgan. En estas notas Marx continuó dando forma a la crítica y, a la vez, transformando a otros mediante la crítica. Aquí podemos ver las etapas germinales del típico trabajo de Marx: su selección de ideas clave, transcripción, paráfrasis y acotación. Marx estaba preparando una re-visión de las economías y políticas arcaicas y pre-urbanas. Su lectura, no obstante, no estaba libre de prejuicios y metas preestablecidas. Como veremos y, al contrario de la lectura benevolente de este Marx final que se ha intentado establecer en Latinoamérica, estas notas muestran una etapa ulterior de la dialéctica colonial de Marx.<sup>238</sup>

Aquí nos concentraremos en cómo Marx sigue refigurando las fuerzas y agencias del sur, en este caso, encarnadas en los aztecas y, por otra parte, cómo su fantasma da forma a la crítica al engarzarse en esta errática guerra, cohabitación y transfiguración. Álvaro García Linera ha escrito que “la historia del desarrollo de los conceptos sobre las llamadas inicialmente ‘sociedades asiáticas’ y sobre las formas de comunidad en el pensamiento de Marx es... paradigmático sobre cómo el marxismo vivo afronta y debe resolver el estudio de las formas económico-sociales que han precedido al régimen del capital”.<sup>239</sup> Pero García Linera busca reinscribir la reinterpretación del paradigma marxista sobre las sociedades “pre-capitalistas” dentro de una visión condescendiente hacia el colonialismo de Marx. García Linera busca llevar esta relectura a una apología y reivindicación de tal Marx. Aquí, en cambio, buscamos leerlo sin tal benevolencia.

En este mismo periodo de 1880-1882, Marx tuvo un profundo interés en la etnología. Morgan fue su principal guía y fuente de interés, pero también revisó a John Budd Phear, Henry Summer Maine y John Lubbock, además de George L. Maurer y Maxim M. Kovalevsky. Marx buscaba ratificar sus tesis en las corrientes etnológicas del evolucionismo. Pero estas fuentes, por supuesto, abrían otras áreas de interés y referencias. Estamos ante la etapa final de Marx, no podemos saber cómo continuaría su investigación y archivo.

Pero en sus apuntes a la obra de Morgan es interesante verlo retomar las referencias del mundo novohispano, entablar ese encuentro y desencuentro con los pensadores coloniales. Así lo leemos refiriendo a Garcilaso de la Vega, Sahagún, Durán, Clavijero, Gomara, Zuazo, Acosta, Tezozómoc, Solís, Herrera e Ixtlilxochitl.<sup>240</sup>

Marx se apropia de las ideas de Morgan sobre las “tribus indias de Sudamérica” y planteaba que “Con excepción de las andinas, las tribus sudamericanas estaban, cuando fueron descubiertas, en un estado inferior de barbarie o en el estadio de salvajismo. Muchas de las tribus peruanas concentradas por el gobierno establecido por los pueblerinos indios incas se hallaban en

---

<sup>238</sup> La lectura benevolente al colonialismo de Marx ha sido persistente en Latinoamérica por dos razones: 1) sencillamente no se han reunido analíticamente las distintas piezas de su visión sobre el Sur de América y 2) cuando se toma alguno de sus textos problemáticos se les lee alegando de un modo u otro que no representan el centro de las ideas de Marx. José Aricó planteó (falazmente) que “el Marx eurocéntrico” fue sucedido por un Marx no-eurocéntrico: “Desde fines de la década del sesenta en adelante Marx ya no abandonó su tesis de que el desarrollo desigual de la acumulación capitalista desplazaba el centro de la revolución de los países de Europa occidental hacia los países dependientes y coloniales” en *Marx y América Latina* (Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1980), 69. Tal planteamiento es insostenible.

<sup>239</sup> Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad. Aproximaciones teórico-abstractas a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* (La Paz: Muela del Diablo Editores-Comuna-Clasco, 2009), 235.

<sup>240</sup> Según Germán Vázquez Chamorro: “El siguiente paso, truncado por la muerte, consistiría en profundizar en la sociedad mexicana. Para ello, tres importantes cronistas figuraban en la lista de futuras lecturas: José de Acosta, Antonio de Herrera y Francisco Xavier Clavijero” en “Karl Marx, la teoría de la sociedad oriental y el México precortesiano”, en *Revista española de Antropología Americana* XVI (1986): 60.

el estado inferior de barbarie, si se puede sacar conclusiones de la imperfecta descripción de Garcillasó [sic] de la Vega”.<sup>241</sup> Las razones que explican su uso de la expresión “Inca village indians” o la desconfianza de Garcillasó de la Vega quedarán explicadas a lo largo de este análisis.

Su apartado sobre la “confederación azteca”, sin embargo, es el lugar donde Marx concentra su atención polémica más encarnizada para retomar, resumir y acotar *Ancient Society*. Su principal fuente etnológica fue Morgan; y de Morgan, el principal blanco de su crítica contra los poderes no-occidentales es el Estado y economía aztecas. Morgan clasifica a los aztecas en el “estado medio de la barbarie” y asegura que “los indios de pueblo [Village Indians] no estaban destinados a alcanzar el Estado Superior de Barbarie tan bien representado por los griegos homéricos”.<sup>242</sup> Literalmente creía que los aztecas vivían en un retraso de más de dos mil años.<sup>243</sup>

Las notas de Marx sobre los aztecas (vistos por Morgan) son interesantes incluso por su carácter multilingüe. Marx mezcla las fraseologías de Morgan en inglés con su propio alemán. Y para entender su indagación morganiana, sus conclusiones son un buen punto de partida:

Kein Grund anzunehmen, vielmehr alles daggen, dass *Montezuma had any power on the civil affairs* der Aztecs. Aber *functions of a priest* u. wie *Herrera* sagt, auch of a *judge*, attached to his office of *principal war chief*... *Council* hatte also Recht, wie to elect, so to *depose*. –D. Spanier selbst erst anerkennen, dass d. *Aztec confederacy – a league or confederacy of tribes*. Wie konnten sie daraus *Aztec monarchy* fabriciren?<sup>244</sup>

Marx termina preguntándose cómo fue que los españoles (queriendo decir los intelectuales coloniales españoles) construyeron la falsa idea de la existencia de una “monarquía” azteca. Hay un trabajo de mezcla de sus ideas y citas de Morgan. Una labor de resumen, paráfrasis e injuerto. Por eso hemos querido citar el original. En la edición que tiene la traducción al español se pierde esta diferencia. Para fines de facilitar la lectura, aquí la transcribimos:

No hay razón para suponer, y todo <habla> en contra de ello, que Moctezuma tuviera atribución alguna en los asuntos civiles de los aztecas. Pero funciones de sacerdote y, como dice Herrera, también de juez, unidas a su cargo de jefe principal de guerra... El consejo tenía derecho no sólo a elegir sino también a deponer. Los españoles mismos

---

<sup>241</sup> “Marx’s excerpts from Lewis Henry Morgan, *Ancient Society*,” en *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, 186. Aquí traducimos del alemán y el inglés empleado por Marx.

<sup>242</sup> Lewis H. Morgan, *Ancient Society* (Tucson: University of Arizona Press, 1985), 187.

<sup>243</sup> Dice Roger Bartra en su prólogo a la traducción al español del libro de Morgan: “el libro de Morgan es para nosotros... muy lejano... Su lejanía proviene del hecho de que vivimos inmersos en una época posmoderna en la que predomina la incredulidad hacia los grandes sistemas de interpretación. La incapacidad de Morgan por entender que las líneas evolutivas podían dibujar muy diversos caminos a la evolución, agrega un vacío adicional entre nuestra forma de acercarnos a la historia y la suya” (“Prólogo”, en *La sociedad antigua* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993), 20. El posmodernismo de Bartra quizá le impidió entender los errores de Morgan como parte de un macrorrelato de interpretación dominante.

<sup>244</sup> Marx, *The Ethnological Notebooks*, 196. La primera edición de estos cuadernos etnológicos que preparó Krader en 1972 está exclusivamente en alemán. En esta segunda edición holandesa, sin embargo, se usan las cursivas (aunque de manera irregular) para distinguir las fraseologías en inglés de Morgan de los resúmenes o acotaciones de Marx en alemán.

reconocen primero que la confederación azteca <es> una liga o confederación de tribus. ¿Cómo pudieron fabricar de ella una monarquía azteca?<sup>245</sup>

La concordancia de Marx con Morgan implica una doble desaprobación hacia lo azteca: niega la existencia de un cuerpo soberano azteca y desaprueba a las autoridades intelectuales españoles y novohispanas que, según Marx-Morgan, no logran entender esta ausencia de un cuerpo real azteca, para él estos intelectuales coloniales no eran *críticos*. Este es el sumario de su lectura de Morgan:

El único bastión [*Stronghold*] de los aztecas era el Pueblo de México, pero con su captura, el tejido de su gobierno fue destruido, sustituido con el Régimen [*Rule*] de los españoles. Ellos vieron al gobierno azteca como una analogía de la monarquía europea, falsificando su entera narración histórica; que es sólo “histórica” en referencia a los actos de los españoles, y a los actos y características personales de los aztecas... pero no en cuanto la sociedad o gobierno indios. ‘No aprendieron nada, o supieron nada de ambos’.<sup>246</sup>

La apropiación que Marx hace de Morgan comienza con un error. Morgan usa el término “stronghold” para referirse a Tenochtitlan como el último sitio de defensa durante la invasión española, pero Marx la usa para describir Tenochtitlan como su *único* sitio de poder político. La deshistorización y miniaturización política de lo azteca es prevalente en las notas de Marx. Pero al mismo tiempo que Marx descarta las autoridades intelectuales españolas (como Sahagún y Clavijero) e indígenas coloniales (como Garcilaso o Ixtlilxochitl), depende de su dominio político e historiográfico sobre la población nativa. Sólo a través de estos intelectuales coloniales pueden Marx y Morgan hacer su propia crónica de los cuerpos de este Sur global. Las notas de Marx funcionan como una mini-crónica de la Conquista, donde se rebaja el status *intelectual* de los “cronistas” y el status *político* de los indígenas colonizados.

Marx considera importante comenzar estas notas negando la capacidad crítica de los “españoles” (Morgan escribió “Spanish rule”; Marx lo convierte en “Spaniards”). Su lucha teórico-histórica es también una crítica que debe descalificar a esta tradición intelectual, no permitir que sus nociones definan la historia y estructura de las sociedades americanas. Después de tomar nota de la idea de Morgan de que los aztecas “practicaron el comunismo en la vivienda” (“practiced communism in living in the household”), aunque sin hacer comentario, las notas de Marx buscan sostener la idea de que “no existió ningún ‘Reino de México’, como se sostiene en las descripciones más tempranas [Morgan dice historias, no descripciones] ni un ‘Imperio de México’ como apareció en las posteriores”, ya que para Marx el orden político

---

<sup>245</sup> Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional y Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2015), 478. Esta edición fue ideada, publicada y promovida por el teórico marxista y vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera. Se les cobijó bajo el término “comunidad ancestral”, lo cual tiñe de una orientación particular (ideológicamente útil para el gobierno boliviano) a estos textos de Marx sobre comunidades agrícolas y, en buena medida, tomados de libros de Krader. Pero que en las ediciones elaboradas en torno al pensamiento de García Linera cobran una nueva dimensión. Se les toma como fundamento de una relectura de Marx que permita pensar las estrategias ideológico-políticas del Estado boliviano (sin renunciar a Marx) en lo que presenta como una construcción gradual de una sociedad plurinacional socialista. García Linera busca rescatar a Marx de una crítica que lo descalificara como guía en el proceso marxista latinoamericano debido a su xenofobia o falta de comprensión de las sociedades indígenas y campesinas.

<sup>246</sup> Marx, *The Ethnological Notebooks*, 186-187.

azteca era meramente una “Confederación de 3 tribus”, y alega, con Morgan, que las “descripciones” de los españoles sobre el gobierno azteca fueron una “ficción de la imaginación”.<sup>247</sup> Morgan había empleado el término de “democracia militar” si se quería, dice, “una designación más especial que confederación”.<sup>248</sup> En 1879 Adolph Bandelier repetía estas ideas de Morgan.<sup>249</sup>

Siguiendo a Morgan, las notas de Marx avanzan hacia dos frentes teóricos: negar el status de la ciudad azteca y negar el status del gobernante. Morgan sirve a Marx para fundamentar la idea de que no existían ciudades en la América antigua. Marx tuvo muchas dificultades teóricas para resolver la cuestión de la “ciudad” y el campo.<sup>250</sup> En el caso de Tenochtitlan alega que no era una “ciudad” sino un “pueblo”. La elección de palabras en español la retoma Marx de Morgan. “Pueblo” es una pseudo-traducción de “altepetl”, una frase en náhuatl formada de *atl* y *tepetl*, agua-montaña, un difrasismo nahua que denominaba a sus asentamientos poblacionales políticamente ordenados. Debido a la colonización la expresión *altepetl* y su polisemia sigue en conflicto. Una clave de los significados de esta expresión debe encontrarse en los sentidos metonímicos y metafóricos de “agua” y “montaña”, así como el sentido de su conjunción.<sup>251</sup> En Morgan y Marx, sin embargo, “altepetl” queda reducido a “pueblo”, en el sentido de *village*, villa, pequeño asentamiento, pre-ciudad.

En el segundo frente de depreciación de la política azteca, Marx busca destruir la soberanía del Tlatoani, el gobernante azteca. También sigue aquí a Morgan pero con un propósito diferente. Morgan necesitaba desacreditar a las autoridades españolas que leían la vida política azteca para poder construir su propia taxonomía y definición de las sociedades “pre-modernas”: Morgan construyó un modelo global para todas las sociedades antiguas que según él siguieron un mismo juego de leyes de desarrollo; mientras que Marx necesitaba una explicación pretendidamente científica de que las sociedades efectivamente habían seguido un mismo juego de leyes evolucionistas mundiales para, a su vez, fortalecer y refundamentar su teoría (eurocéntrica) del desarrollo histórico y su plan revolucionario-colonial global, donde las historias de los Sures debían ser primitivizadas y subordinadas al programa comunista europeo. Para emplear un término que Marx llegó a utilizar, su labor teórica podía definirse como un deseo de *subsunción* teórico-geopolítica: una subordinación-inclusión de los aztecas a su esquema y teleología, en la que los aztecas deben ser clasificados como de inferior rango. Como en el caso de Bolívar, Marx desea inferiorizar al “señor” azteca (el Tlatoani) respecto al señor europeo.

---

<sup>247</sup> Marx, *The Ethnological Notebooks*, 187-188.

<sup>248</sup> Morgan, *Ancient Society*, 188.

<sup>249</sup> “There was in aboriginal Mexico, neither state, nor nation, nor political society of any kind... We feel authorized to conclude that the social organization and mode of government of the ancient Mexicans was a military democracy, originally based upon communisms in living” en *On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans* (New York: Cooper Square Publishers, 1975), 145.

<sup>250</sup> Dice: “Allí [los germanos] no existe la comunidad como estado, sistema estático, como entre los antiguos, porque no existe bajo la forma de *ciudad*” en *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política. Esbozo de 1857-1858 en anexo 1850-1859*, tomo I (La Habana: Instituto de Libro, 1970), 368.

<sup>251</sup> Para una discusión de los sentidos políticos y religiosos del *altepetl* pre-hispánico véase David Carrasco, *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization* (Boston: Beacon Press, 1999) y Enrique Florescano, *Los orígenes del poder en Mesoamérica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009).

Para un relación de los sentidos que la expresión “altepetl” tuvo durante la Colonia véase James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries* (Stanford: Stanford University Press, 1992), 14-58.

Así describe Marx a Tenochtitlan: “Los aztecas... se asentaron en un pequeño espacio de tierra firme [*a small expanse of dry land*] en medio de una ciénega, rodeado de pedregales y estanques naturales... Aquí fundaron el Pueblo de México (Tenochtitlan 1325)... eran pocos en número y de condición pobre”.<sup>252</sup> Tenochtitlan es representada como endeble ecológica y demográficamente. Los aztecas son imaginados como bio-políticamente precarios desde su origen hasta su destronamiento. Marx tuvo algunas dificultades: escribió “Tenochitlan”. (No es el único lapsus cálamí que Marx cometió en relación con centro de poder pre-hispánicos. También transcribió “Tlatelueco” en lugar de “Tlatelulco” (en Morgan). No tenía familiaridad con todo este archivo. Sin embargo, pretende subsumirlo mediante su método crítico). Marx ya no vuelve a usar la expresión y la sustituye, como Morgan, con “Pueblo de México”, como si constituyera una traducción, y que no existía, por supuesto, como topónimo ni en tiempos prehispánicos ni durante la Colonia pero que busca transformar no sólo a Tenochtitlan y a “Ciudad de México” como nombre de una supuesta (imaginaria) entidad política llamada “Pueblo de México” que sirve a Morgan y Marx para miniaturizar al Estado azteca. Esta crítica niega la categoría de *ciudad* (polis) para transformarla en un *pueblo*. Este “pueblo” queda así transformado por la crítica en una pequeña villa y una población tribal. Este retrónimo es crucial en la despolitización que Marx hace de la vida prehispánica.

El siguiente paso de la refiguración hacia “Pueblo de México” es tomar las ideas de Morgan sobre la sagacidad de los nahuas y su “ingeniería mecánica” como “uno de sus más grandes logros” para luego definir el territorio compartido por los aztecas y las “tribus” vecinas y “pueblos” como un “área limitada”. Marx convierte al decremento del poder biopolítico azteca en un decremento geológico. Imagina al valle de México como “rodeado por una serie de colinas [hills], una cordillera alzándose con depresiones en medio, circundando el valle con una barrera de montañas”.<sup>253</sup> Marx aquí fantasea con un encapsulamiento de la alteridad en que miniaturiza (material y políticamente) sus dimensiones.<sup>254</sup> Marx constantemente forma su crítica como *reducción*.

La Tenochtitlan de Marx es el “mayor” [*the largest*] “pueblo” en el valle, junto con otros “30” pueblos más pequeños, y otras “abundantes” tribus en otras partes del “México moderno”, que hablaban idiomas y vivían independientemente, anota Marx para seguir despolitizando el poder azteca, aislándolo y desposeyéndolo de cualquier poder fuera de su presumible pequeña escala. Una jugada adicional de Morgan y Marx será llevar la *crítica como reducción* a la población de Tenochtitlan.

En una nota de pie de página, Morgan se escandaliza por los cálculos de que en Tenochtitlan vivía, al tiempo de la invasión española, una población de 300 000 personas; esta población no puede ser aceptada por Morgan debido a que “Londres en ese tiempo no contenía sino 145 000 habitantes”.<sup>255</sup> Marx enlistará y atribuirá distintas fuentes, desde Bernal del Castillo hasta Torquemada, considerándolas “Phantasiezahlen”.<sup>256</sup> Para este punto, en la imaginación

---

<sup>252</sup> Marx, *The Ethnological Notebooks*, 188.

<sup>253</sup> Marx, *The Ethnological Notebooks*, 188.

<sup>254</sup> Jose N. Iturriaga comenta así estas ideas de Marx: “Como Marx nunca vino a nuestro país, incurrió en errores geográficos como éste referido al valle México” en “Karl Marx,” en *Anecdotario de forasteros en México. Siglo XVI al XXI* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009), 223. El error de Iturriaga es no percatar que Marx hizo esta descripción para fundamentar una visión inferiorizante de todo lo mexicano; de modo similar proceden muchos comentaristas de su interpretación denigrante contra Bolívar: convertir en un error informativo un sesgo deliberado de Marx.

<sup>255</sup> Morgan, *Ancient Society*, 196.

<sup>256</sup> Marx, *The Ethnological Notebooks*, 190.

morganiana de Marx, Tenochtitlan ha perdido su nombre, rango y casi toda su población aun antes de que los españoles desembarquen. (Morgan reduce la población azteca a 30 mil habitantes). Al desvanecer identidad y cuerpo de Tenochtitlan también se ha desvanecido la Conquista española. En este punto, la crítica marxista complementa la leyenda negra decimonónica contra España.

Por una parte, Marx esquematiza hacia un objeto crítico (sus bitácoras de lectura etnológica, preparatorias de escritos suyos) ignorando desde la topología y toponimia hasta la estructura económica y vida política nahua, y demeritando su espacio-tiempo urbano-imperial y, por el otro lado, fabrica una “Tenochtitlan” flotante que a fuerza de ser cuidadosamente separada de su cosmología y materialidad termina funcionalizada dentro de la escritura de Marx como uno de sus componentes fantasmagóricos.

Después de reducir cada aspecto de la vida azteca, la cuestión de la crítica reaparecerá. Apunta Marx: “El Pueblo de México era el más grande de América; románticamente situado en medio de un lago artificial, grandes casas comunes cubiertas con yeso, haciéndolas blancas brillantes, excitando la imaginación española; de ahí la extravagancia de las opiniones”.<sup>257</sup> Aquí Marx dejó fuera la observación de Morgan que “a la distancia” tal “espectáculo impresionante y encantador” era “una revelación de una sociedad antigua que yacía dos periodos étnicos atrás de la sociedad europea, y eminentemente calculada... para despertar la curiosidad e inspirar entusiasmo. Una cierta cantidad de extravagancia era inevitable”.<sup>258</sup> Marx parece menos propenso a enfatizar este hiperbólico campo de afección —la intensificación de los sentidos vía la contemplación de Tenochtitlan— al devenir reminiscentes del poder político y místico que Marx buscaba desactivar.

Marx no evita totalmente el efecto de “imaginación” española y “extravagancia de opinión” provocada por Tenochtitlan, pero la atribuye más al efecto cuasi-mágico del brillante cúmulo de casas enyesadas vistas a lo lejos que a la fascinación metafísico-sinestésica que produjo según Morgan en los europeos que la contemplaron. Ambos crean la necesidad de comentar la supuesta carencia de capacidad crítica de los “aventureros” y “escritores” españoles, que supuestamente exageraron el poder urbano-material azteca. La falta de crítica es explicada por el maravilloso encuentro con un *espacio-tiempo* diferente (en la versión de Morgan) o con una diferente configuración del *espacio* (en la versión de Marx). De acuerdo a Morgan, los españoles quedan fascinados por el encuentro con una época previa; de acuerdo a Marx, quedan fascinados por el diseño urbano. El encuentro es definido como una *visión* de un lugar (aunque no una ciudad, sino un pueblo) que afecta los sentidos y la razón. Aquí la crítica anglo-germánica del Marx morganiano se contrapone a la supuesta susceptibilidad española, cuya sensibilidad es acusada de alterar las cantidades espacio-temporales. No olvidemos que Morgan creía que los aztecas vivían en una etapa cultural anterior a los griegos homéricos.

En contraste con la fascinación que el “Pueblo” suscitó en “aventureros” y “escritores” españoles, Marx sugiere que la crítica resiste, se protege y sobrepone al poder poético de estos espacios-otros (heterotopías) y especialmente contra el poder de otras temporalidades (heterocronías). Marx inclusive elimina la creencia de Morgan de que la visión de Tenochtitlan causaba que la imaginación de los españoles se transportara a otros tiempos. La crítica se da forma a sí misma para disminuir las cualidades y cantidades del poder de los otros. La crítica se da forma para evitar no sólo regresiones temporales sino bifurcaciones de los tiempos en general. Pero la crítica también adquiere forma introyectando estas materialidades y poderes, que toman

---

<sup>257</sup> Marx, *The Ethnological Notebooks*, 190.

<sup>258</sup> Morgan, *Ancient Society*, 196.

la forma de *miniaturizaciones* (enanos benjamineanos) que bajo ciertas condiciones y re-energetizaciones recuperan sus dimensiones perdidas.

La crítica opera bajo pérdida de palabras no-europeas o, al menos, su errática grafía; la crítica europea consume fuentes coloniales distorsionándolas a ellas mismas que, a su vez, antes distorsionaron archivos y sociedades nativas. Esta labor de la crítica moderna que subsume a la crítica española previa no ocurre generalmente para restaurar tales fuentes nativas colonizadas, sino para profundizar su re-colonización europea. La crítica aquí es un cruel acto de archivo que trastoca nombres, referencias, jerarquías, categorías y, en suma, todo fundamento y autoridad del otro (incluso su amo previo) contra la cual la crítica se practica. Como también podemos ver en su propio cuerpo textual, la crítica archiva huellas, rastros, residuos, lagunas, fantasmas de las palabras, expresiones, conceptos, taxonomías, fuentes, voces, ideologías, polémicas y autoridades colonizadas, que toman la forma de *anomalías* retóricas (como en las polémicas de Marx) que bajo ciertas relecturas y re-politización recuperan aspectos de sus contextos nativos.

La visión de Tenochtitlan no es meramente una síntesis de la obra de Morgan sino el compendio de una visión que re-edita y refleja su propia oniro-crítica acerca de Tenochtitlan como un espacio-tiempo empequeñecido, aislado, un oasis o espejismo, que *informará* su propia visión de la Historia mundial. “Tenochtitlan” no es finalmente sólo una imagen de una ciudad extranjera sino una imagen de la forma que este objeto extranjero reimaginado ha adquirido (una miniatura latente y aurática) dentro de la estructura molecular de la crítica.

Debido a su ignorancia de Marx sobre la cosmología y política amerindias y su propia ideología sobre la religión y los pueblos no-occidentales, Marx desdeñaba cualquier relación morfológica entre el orden material del *altepetl* y la topología sagrada nahua. El plano del *altepetl* seguía al cosmograma cuatripartita (el quince, cuyo quinto punto es el centro-eje). Pero la relación entre la estructura urbana y la cosmología nahua es descartada por Marx de una manera muy curiosa y enfática. Consideró que “esta historia” (que el orden material de la ciudad reflejaba una cosmología) fue inventada para justificar el “resultado final” (es decir, la división de la tierra y población en cuatro sectores). Marx discute:

El pueblo de México se dividía geográficamente en 4 barrios... Lo mismo cuentan de los tlaxcaltecas Herrera y Clavijero: su pueblo dividido en 4 barrios, cada uno ocupado por un ‘linaje’; cada uno tenía su propio *teuctli* (gran jefe de guerra)... Esta narración está hecha ‘ad hoc’ a partir del resultado; primero la parentela dividida en 4 partes y éstas en subdivisiones menores. El proceso real es exactamente al revés; primero cada grupo de gente<s> emparentada<s> ocupó por sí mismo una zona y los diversos grupos — fratrías— <se situaron> de tal suerte que los más íntimamente emparentadas estuviesen en contacto geográfico entre sí.<sup>259</sup>

Esta lectura morganiana de Marx busca negar cualquier sofisticación del pensamiento nahua. Su estructura cosmo-política es reducida a una anécdota, a un justificación a posteriori: Marx ignoraba que el orden cuatripartita precedía a Tenochtitlan o los aztecas. El cosmograma aparece en otras sociedades de la hoy llamada Mesoamérica, donde sirve de traza a distintas ciudades antiguas. El propósito polémico de Marx es demoler cada punto de complejidad cultural en el México antiguo. Y extiende esta estrategia a la figura del soberano.

Según Morgan, el “Tlatoani” nahua era sólo un “jefe indio” (“Indian chief”) cuya identidad como “Rey” se debió al “uso... corrupto del lenguaje adaptado [por los intelectuales

---

<sup>259</sup> Marx, “Lewis H. Morgan,” en *Escritos sobre la comunidad ancestral*, 471-472.

españoles] de las instituciones feudales que no tenían existencia” entre los aztecas.<sup>260</sup> Para Morgan, el Tlatoani era un “sachem azteca”.<sup>261</sup> Y explícitamente, rechazaba considerar a los gobernantes aztecas (Tlahtoqueh) como equivalentes a los señores europeos.<sup>262</sup>

Morgan creía que “el uso del término *rey* para describir al principal jefe-guerrero [*warchief*]... no puede crear un Estado o sociedad política donde no existía ninguna; pero como denominaciones erróneas [*misnomers*] ponen zancos [*stilt-up*] y desfiguran la historia aborigen”.<sup>263</sup> Pensaba que “los aztecas se cuidaron de un despota irresponsable, al sujetar sus acciones a un consejo de jefes, haciéndolo elegible y desechable” y creía que esta organización política no sólo era compartida a través de toda América sino que era una “de las más antiguas instituciones de gobierno de la humanidad”.<sup>264</sup> La presunta universalidad de este esquema protopolítico mundial servía a esta etnología colonial decimonónica anglosajona para inferiorizar historias particulares. Marx toma notas de todos estos alegatos y parece interesarse especialmente en cómo estos nombres erróneos (“misnomers”) españoles puede ser eliminados por una traducción literal de las palabras nahuas.

Marx anotó que “el nombre del cargo” de “Montezuma” era “Teuctli” que según Morgan significa “jefe guerrero”. Morgan le llama “speaker” al Tlatoani, que recuerda a la función el presidente de la cámara legislativa en Inglaterra y Estados Unidos. Marx también anota que “como *miembro* de un *Consejo de Jefes* él a veces era llamado *Tlatoani* (= vocero)”. Esta fórmula de Marx no proviene de Morgan; y la acompaña con otra: “(teuctli = *warchief* = general)”.<sup>265</sup> Marx hace estas formulaciones para sintetizar su refutación de la existencia de algo comparable a monarquía, soberanía o Estado entre los aztecas. Esta reducción se apoya en la lexicografía colonial pero Marx la profundiza (hasta prácticamente absurdizarla). El Tlatoani queda reducido a un vocero de un pequeño consejo tribal.<sup>266</sup>

Ambas fórmulas transforman una autoridad político-religiosa extranjera en un funcionario menor: un vocero, jefe guerrero, un general. Además, [la operación crítica de Marx consiste en remover cualquier ingrediente o fuerza no-humana en estas posiciones. Son fórmulas antropomorfizantes. (Estas fórmulas tienen una función similar a algunas de las fórmulas en *El Capital*). Y son tentativas de transfigurar estos sujetos en signos occidentales menores a las que ya habían sido tornadas: el Tlatoani como “Rey” o “monarca” según los intelectuales españoles y luego como mero sachem o jefe según Morgan y Marx. Son fórmulas para achicar al Tlatoani y al Teuctli y, curiosamente, parecerían re-escenificar algebraicamente, mediante paréntesis, desenmascaramientos e identificaciones, la captura de estos gobernantes.

---

<sup>260</sup> Morgan, *Ancient Society*, 201.

<sup>261</sup> “Casi todas las tribus indias americanas tenían dos grados de jefes, que pueden ser distinguidas como sachems y jefes comunes... El cargo del sachem era hereditario en el *gens*, y ningún *gens* tenía un jefe o sachem de otro *gens*... mientras que el cargo de jefe era no-hereditario, porque era concedido como premio al mérito individual, y moría con el individuo” en Morgan, *Ancient Society*, 71.

<sup>262</sup> “Indian chiefs are described as lords by Spanish writers, and invested with rights over lands and over persons they never possessed. It is a misconception to style an Indian chief a lord in the European sense, because it implies a condition of society that did not exist” en *Ancient Society*, 202.

<sup>263</sup> Morgan, *Ancient Society*, 204.

<sup>264</sup> Morgan, *Ancient Society*, 204-205.

<sup>265</sup> *The Ethnological Notebooks*, 194.

<sup>266</sup> Molina traduce “tlatoani” como “hablador, o gran señor” y “tecutli” (teuctli) como “caballero, o principal” (*Vocabulario*, 140 y 94). El sentido legislativo-estatal y teológico-mágico de la expresión, que sólo puede entenderse dentro de la retórica nahua queda convertida por Molina, Morgan y Marx en un descripción literal desde el paradigma del “vocero” o “hablador” occidental laico.

La crítica de Marx se forja partiendo o arribando a fórmulas de álgebra ideológica. Marx usa la traducción como otra táctica para desposeer a los otros de su poder político-simbólico mediante fórmulas que establecen un intercambio de valores globales, mediante una tabla de conversión de significados y significantes. (La fórmula de Marx implican otras formulaciones como Tlatoani < Rey. Para Marx, la autoridad indígena no puede ser cuantitativa o cualitativamente mayor que las europeas). Subsecuentemente, estas fórmulas de intercambio se convierten en parte de moléculas de la forma de la crítica de Marx.

Recordemos la representación de Morgan en la *Historia* de Durán que hemos analizado en la primera parte: su relación vertical de poder hacia los grupos de jefes-sacerdotes y brujos al consultarlos y castigarlos sobre los augurios y sueños que ponen en riesgo su poder. En Morgan y Marx leeremos una representación distinta (incluso inversa) de Moctezuma. Se trata de una inferiorización inseparable del supremacismo blanco, que en el siglo XIX era tan dominante en los círculos populares e intelectuales que no había necesidad de disimularla, como hacen ahora los epígonos de Marx.<sup>267</sup>

Las notas morganianas de Marx son un destronamiento del Tlatoani (Moctezuma), en quien Marx sólo quiere ver un líder militar sin funciones civiles. Marx toma la captura de Moctezuma por Hernán Cortés como una oportunidad de argüir que las poblaciones indígenas quedaron paralizadas por “circunstancias novedosas”. Marx piensa que la captura de Moctezuma inmovilizó a la población azteca (vista por Marx como una sociedad monolítica, no-dialéctica). El alegato de Marx difiere levemente del de Morgan, quien afirma que Moctezuma “fue puesto en confinamiento, los aztecas fueron paralizados por un tiempo de querer un comandante militar”.<sup>268</sup> Marx reduce la formulación así: “En las Indias Occidentales los españoles habían descubierto que cuando un cacique de una tribu era atrapado... los indios, paralizados, rechazaban luchar”.<sup>269</sup> La representación que hace Marx del vínculo entre el gobernante azteca y el pueblo es más fuerte que el de Morgan, e incluso arriesga devolverle el poder al Tlatoani que antes le había regateado. Marx oscila entre la depreciación del valor del Tlatoani y la de la masa azteca.

A continuación podemos ver esta doble depreciación en la bitácora de Marx:

Primero esperaron, esperando que los españoles se retiraran; luego depusieron a Moctezuma por querer resolución, y eligieron a su hermano para reemplazarlo, y luego asaltaron los cuarteles españoles con gran furia, consiguiendo hacerlos huír de su Pueblo. Cortés envió a Marina con Moctezuma para preguntar si pensaba que el gobierno había pasado a las manos de un nuevo comandante (todo esto en Herrera). Él replicó: “ellos no se dispondrán a elegir un rey en México mientras él estuviese vivo”. Entonces [Moctezuma] fue al techo de la casa y se dirigió a sus compatriotas y (de acuerdo a Clavijero) obtuvo una réplica de un guerrero azteca: “Toma tu paz, sinvergüenza afeminado [*effeminate scoundrel*], nacido para tejer y coser [*born to weave and spin*];

---

<sup>267</sup> En otro texto que buscaba refutar el reconocimiento del desarrollo político de los pueblos indígenas, Morgan concluye: “When we have learned to speak of the American Indian in language adapted to Indian life and Indian institutions, they will become comprehensible. So long as we apply to their social organizations and domestic institutions terms adapted to the organizations and to the institutions of civilized society, we caricature the Indians and deceive ourselves. There was neither a political society, nor a state, nor any civilization in America when it was discovered; and, excluding the Eskimos, but one race of Indians, the Red Race” (“Montezuma’s Dinner”, *The North American Review* 122.251 (1876): 308.

<sup>268</sup> Morgan, *Ancient Society*, 211.

<sup>269</sup> Marx, *The Ethnological Notebooks*, 211.

estos perros te mantienen como prisionero; eres un cobarde”, y lanzaron flechas contra él y lo apedrearon. Murió pronto después de esta humillación.<sup>270</sup>

Como al final de su artículo sobre Bolívar, Marx inflige un ataque contra el cuerpo material de Moctezuma que parte de retomar una burla homofóbica (“afeminado”). Este grito parece tratarse de la expresión en náhuatl *cuiloni*, que se acompaña de la expresión “nacido para tejer y coser” que parece corresponder a la expresión difrasística “Temalac, tetzotzopaz” que Molina define como el “oficio y obra de las mujeres, el hilar y texer”.<sup>271</sup> Antes de Clavijero, esta versión apareció en Cervantes de Salazar, con la expresión en náhuatl presuntamente original.<sup>272</sup>

Finalmente, Marx reescenifica la muerte del Tlatoani por rechazo social, “humillación”. Se le representa como patológico, errático y débil. Morgan y Marx incluso re-mobilizan ataques de género contra el soberano azteca, como si su “afeminamiento” debilitará aún más su de por sí la apocada soberanía que le atribuyen de origen como indígena. Marx depende de Morgan y fuentes españolas para transformar al poder azteca en una agencia desechable en la Historia, una fuerza y archivo que Marx desea repetidamente inferiorizar.

El soldado español que acompañó a Cortés y fue testigo presencial de estos hechos, Bernal Díaz del Castillo había retratado a Moctezuma hablando en el pretil de la azotea para intentar calmar a la rebelión, asegurándoles que Cortés se marcharía y era mejor apaciguarse. No hay rastro de ningún insulto en esta fuente.<sup>273</sup> En Sahagún se dice que el “señor de Tlatilulco” toma la palabra para pedir cese a la guerra. Los oyentes lo imprecán: “¿Qué dice el puto de Motecuzoma, y tú, bellaco con él?”.<sup>274</sup> José de Acosta simplemente dice que la turba entre flechas y pedradas agredió a Moctezuma, “llamándole por más afrenta, de mujer”.<sup>275</sup> Fray Diego Durán dice que la afrenta fue “muger de los españoles”.<sup>276</sup> Morgan (y Marx) re-escriben su propia versión de esta anécdota (que sirve para fortalecer su teoría) de la versión de Clavijero, quien después de hacer tomar la palabra a Moctezuma, narra: “Quedó todo en silencio por algun rato, hasta que un hombre mas atrevido que los otros alzo la voz, llamando al rei cobarde, y afeminado, y mas digno de manejar el huso, y la rueca, que de gobernar una nacion tan valerosa como la Megicana, y echandole en cara que por su pusilanimidad se habia constituido vilmente prisionero de sus enemigos”.<sup>277</sup> Morgan y Marx eliminan los rastros de la confrontación que existe en Clavijero, dejando solamente el apocamiento y las afrentas contra Moctezuma.

---

<sup>270</sup> Marx, *The Ethnological Notebooks*, 195-196.

<sup>271</sup> Molina, *Vocabulario*, 97.

<sup>272</sup> Así cita Cervantes de Salazar la afrenta: “Calla, bellaco, cuilon, afeminado, nacido para tejer y hilar y no para Rey e seguir la guerra: esos perros cristianos que tú tanto amas te tienen preso como a macegual, y eres una gallina; no es posible sino que esos se echan contigo y te tienen por su manceba” en *Crónica de la Nueva España* (México: Porrúa, 1985), 480.

<sup>273</sup> Bernal del Castillo cita la plática que tuvieron cuatro autoridades nahuas con el Tlatoani: “Oh, señor y nuestro gran señor, y cómo nos pesa de todo vuestro mal y daño y de vuestros hijos y parientes! Hacémos os saber que ya hemos levantado a un vuestro pariente por señor” y luego aclara Bernal que le aseguraron que “la guerra... la habían de acabar, e que tenían prometido a sus ídolos de no la dejar hasta que todos nosotros muriésemos, y que rogaban cada día a su Huichilobos [Huitzilopochtli] y a Tezcatepuca [Tezcatlipoca]”, en *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, 313.

<sup>274</sup> Sahagún, Libro XII (Cap. XXI), *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Tomo III, 1195.

<sup>275</sup> Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. José Alcina Franch (Madrid: Dastin, 2003), 474.

<sup>276</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Vol. I (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995), 624.

<sup>277</sup> Clavijero, *Historia antigua de México. Facsímil de la edición de Ackermann 1826*, tomo II (México: Factoría Ediciones, 2000), 99.

Resulta interesante cómo una anécdota tan llena de prejuicios patriarcales se convirtió en ejemplo teórico en la etnología evolucionista de Morgan y luego del macrorrelato de Marx. Lo que parece haber iniciado como homofobia y misoginia nahuas terminó como xenofobia y supremacismo cultural de Marx. La figura cautiva de Moctezuma hablando ante la multitud devino blanco de una inferiorización multilateral. La supuesta superioridad de Cortés sobre Moctezuma incluso se ha convertido en alegado pseudo-científico en la semiótica contemporánea. Todorov atribuye la Conquista a la superioridad semiótica de Cortés sobre Moctezuma.<sup>278</sup>

Estos textos de Marx para empequeñecer el alcance del poder político del Tlatoani azteca y el Liberador Sudamericano, a través de las figuras de Moctezuma y Bolívar, son muestras de una férrea heterología eurocéntrica. Son elaboraciones de su disgusto e inquietud hacia las colectividades de Indoamérica y la América del Sur de su propia época, a quienes consideraba sujetos históricos inferiores, desde lo racial hasta lo geopolítico. La crítica de Marx retoma la de Morgan para citarla, parafrasearla, comentarla, reducirla y removilizarla; tal como Morgan había hecho con las fuentes coloniales españolas. Así la crítica se convierte en una progresiva dominación del otro, una heterología para depreciar a la alteridad. Una farsica recurrencia de hechos de la historia mundial y de personajes geopolíticos para producir a la crítica como forma fantasmagórica hecha por los colonizadores. Como si lo que la hegemonía no ha logrado someter, la crítica moderna lo terminará de subsumir.

No es azarosa la elección de la historia de Moctezuma por Morgan y Marx. Es una historia que ha servido de metonimia para el proceso general de la Conquista y, a su vez, del dominio de Occidente sobre los mundos indígenas. La llamada *crítica* de Occidente ha prolongado tal aplastamiento de las culturas no-europeas. En *México y Cortés* de 1978, David Viñas, narrador y crítico de izquierda argentina, re-cuenta la Conquista (muy al modo de Marx) tomando como base otras fuentes para ir las parafraseando y engarzando. Y radicalizar la subsunción del otro-colonizado dentro de la crítica.

Viñas buscó reescribir esta historia sin recaer en el “criterio eurocéntrico” o en el “proceso crítico inverso” (la defensa de lo indígena). Ni “triumfalismo” (eurocéntrico) ni “victimismo”, dice. Pero apenas dice esto reitera errores como convertir a anécdotas o episodios retratados por los españoles en “metáforas fundamentales de toda una inflexión histórica”. Viñas no puede evitar recaer, en el pensamiento hegemónico y la subsunción marxista: “Y lo repetimos: Cortés y Moctezuma como emergentes síntesis de lo español y lo azteca,

---

<sup>278</sup> “The great psychological flexibility unquestionably possessed... The existence of a place reserved for the other in the Spaniards’ mental universe was symbolized by their constantly reaffirmed desire to communicate, which contrasted sharply with the reticence of Moctezuma... The radical difference between the Spaniards and the Indians, compounded by the Aztecs’ relative ignorance of other civilizations... Despite their veneration for the mastery of symbols, the Aztec and the Mayas do not seem to have grasped the political importance of a common tongue... Language itself remains within the space defined by the exchange between men and their gods or between men and the environment, rather than being perceived as a concrete means of acting upon other men”. Son tantas las falacias y contradicciones internas del discurso de Todorov que resulta extraña su influencia en el campo hispanoamericano como pseudo-explicación de la Conquista. Estas falacias y contradicciones, sin embargo, obedecen a que Todorov se identifica con la semiótica de la dominación. Así termina su conferencia: “This was indicative of a new attitude towards language; an attitude not of veneration but analysis; a growing awareness of language’s practical uses; and Nebrija’s Introduction contained the following decisive words: ‘Language has always been the companion of Empire’”, en *The Semiotic Conquest of America*, trad. Nancy Huston (Louisiana: Tulane University, 1982), 8-9 y 17. También Fray Andrés de Olmos lo creía: “porque ya en esta Nueva España se va mezclando de diversas naciones, y donde hay muchedumbre hay está la confusión” en *Tratado de hechicerías y sortilegios*, 5.

respectivamente”,<sup>279</sup> en buena medida, como Marx, guiado por compendios etnohistóricos eurocéntricos previos.

De tal manera que Viñas, a pesar de su otrora sistema crítico para analizar historia literaria y política argentina del siglo XIX y XX, pronto reitera los prejuicios primitivistas de la antropología decimonónica: “El azteca era un pueblo primitivo a los niveles culturales y sociológicos —tal como hoy los entendemos— al corresponderse con la edad del neolítico en su época del cobre, semejante a la civilización antigua en Afroasia, para la cual el universo es inexplicable, la conducta de los dioses resulta imprevisible”.<sup>280</sup> La visión de Viñas podría resultar inexplicable, a no ser porque, precisamente, está guiada por las fantasías primitivistas etnológicas marxistas. De este modo, Viñas re-sintetiza la historia de Moctezuma: “Durante la batalla, se asomó Moctezuma al pretil que salía la fortaleza para hablar a la gente. Él insistía en su política de reconciliación. Y ante su aparición, se hizo un silencio y el destronado monarca dirigió la palabra... Pero su gobierno ‘títere’ ya había sido reemplazado”.<sup>281</sup> Cada vez que Moctezuma se asoma al pretil de la teoría, vuelve a ser injuriado. En este caso, Viñas lo re-retrata como un primitivo monarca neolítico y, a la vez, pareciera imaginarlos como si Moctezuma fuera un dictador tercermundista pro-norteamericano; así es como el Moctezuma de Viñas queda definido como un “títere”.

Viñas no es el único escritor latinoamericano que continuó reescribiendo la historia de Moctezuma. En “La escritura del dios” en *El Aleph* de 1949, Borges relata el encarcelamiento de Tzinacán, “mago de la pirámide de Qalohom, que Pedro de Alvarado incendió”. Borges construye a Tzinacán con rasgos tanto mayas como nahuas; uno de estos rasgos es que si pronunciara las “cuarenta sílabas, catorce palabras... regiría las tierras que rigió Moctezuma”.<sup>282</sup> Borges moldea este personaje e historia basándose en rasgos de la captura de Moctezuma. Pero el ingenio de Borges consistió en transformar la historia del humillante discurso de Moctezuma y los lacerantes vituperios y saetas que recibió como réplica, en una negación del Tzinacán (secreto doble borgeano de Moctezuma). En su oscura prisión, Tzinacán tuvo la revelación de que su dios creó una “sentencia mágica”, un conjuro que podía remedir su encierro y tras una duradera disciplina reflexiva tuvo una nueva revelación: el dios había escrito esa “fórmula” en las rayas de un tigre en un calabozo adjunto, quizá una especie de guiño borgeano acerca del nagual de Tzinacán.

Contemplando los patrones en la piel del tigre, Tzinacán gradualmente logró descifrar ese misterio, “una fórmula de catorce palabras casuales... bastaría decirla en voz alta para ser todopoderoso”. Pero si en las crónicas de la Conquista, Moctezuma sube al palco del templo para pronunciar su discurso y ser acusado de “puto”, Borges hace que Tzinacán elija quedarse en su calabozo y guardar el secreto del lenguaje mágico y omnipotente. Marx creyó descifrar los sentidos de las fórmulas mágico-políticas del náhuatl y sólo mostró su torpeza como etnohistoriador decimonónico morganiano. Borges, a pesar de ser aún más reaccionario políticamente que Marx, no obstante, supo que las lenguas y códigos de Indoamérica muchas veces resultan intraducibles y escapan a una reducción eurocéntrica. En “La escritura del dios”, Borges transmitió tal complejidad y ajenidad entre el poder y lenguaje indígenas conquistados y nosotros.

---

<sup>279</sup> David Viñas, *México y Cortés. Historia de América Latina. Hechos. Documentos. Polémica. IV* (Madrid: Editorial Hernando, 1978), 7-8.

<sup>280</sup> Viñas, *México y Cortés*, 147.

<sup>281</sup> Viñas, *México y Cortés*, 112.

<sup>282</sup> Borges, “La escritura del dios,” en *Obras completas* (Buenos Aires: Emecé, 1974), 599.

En “El etnógrafo” es otra ficción en que Borges reitera lo irreductible de las sociedades y lenguas indígenas en términos occidentales. En la universidad, Fred Murdock estudió lenguas indígenas. Su profesor le aconseja dirigirse a descubrir los “ritos secretos” que aún conservan algunas “tribus del oeste” de Estados Unidos. Emprende el viaje y, al término de más de dos años, es iniciado por el chamán y experimenta la “doctrina secreta”. Cuando regresa a la ciudad, Murdock resuelve no revelar el secreto. “¿Acaso el idioma inglés es insuficiente”, le pregunta su antiguo mentor académico. “Nada de eso, señor. Ahora que poseo el secreto, podría enunciarlo de cien modos distintos y aun contradictorios. No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad”.<sup>283</sup> El etnólogo Marx cree haber entendido la estructura profunda de los aztecas y la resume en fórmulas en que mágicamente reduce sus cabezas, es decir, sus poderes y autoridades, y mágicamente subsume sus sentidos en palabras del inglés y el alemán. Al contrario del etnólogo Marx, el etnógrafo borgeano postula una inconmensurabilidad entre nuestras sociedades. El Moctezuma-Tzinacán y el etnógrafo de Borges plantean, mediante ficciones que no excluyen la romantización, una negación a revelar los secretos que el lenguaje protege. Tzinacán permanece en su calabozo reservándose el secreto del universo; Murdock, termina su vida como bibliotecario de Yale. Borges pareciera decirnos que su problemática resolución es mantenerse cerca del archivo.

“El etnógrafo” de Borges aparece en *Elogio de la sombra* de 1969. Pero en 1959, en *Final de Juego*, Cortázar había ya propuesto una variante del tema del Tlatoani cautivo y el etnólogo. En “Axolotl”, un hombre se obsesiona con un axolotl (ajolote) en un acuario del Jardín des Plantes en París. “Consulte un diccionario y supe que los axolotl son formas larvianas... Que eran mexicanos lo sabía ya por ellos mismos, por sus pequeños rostros rosados aztecas y el cartel en lo alto del acuario”.<sup>284</sup>

El axolotl cautivo se vuelve metáfora del cautiverio de Moctezuma y, hay que decirlo, de nuestra exotización, objetualización y animalización de los sujetos indígenas después de la Colonia. Al final del relato, el visitante observa detenidamente al axolotl y se transforma en él. (Se transforma en su nagual). Queda prisionero en el acuario, y el axolotl escapa de su cautiverio convirtiéndose en aquel visitante curioso. Según Cortázar, el axolotl ha escrito el relato que leemos en su libro.

El tema del felino que simboliza a México y está cautivado reaparece en el poeta en esos mismos años en el poeta beatnik Gregory Corso. En “Puma in Chapultepec Zoo”, juega con el poema de William Blake “The Tyger” para representar a un puma mexicano decadente. “What score, whose choreography did you dance to / when they pulled the final curtain down? / Can such ponderous grace remain / here, all alone, on this 9X10 stage?”. En la introducción al poemario, Ginsberg celebra que Corso se ufana de la superioridad norteamericana sobre México: “What nerve! ‘You, Mexico, you have no Chicago, no white-blonde moll.”<sup>285</sup> Esta visión desauratiza al felino simbólico y lo muestra mísero en su cautiverio. Este contraste nos permite entender cómo en otras versiones (como la de Borges y Cortázar) conceden un poder mágico a la creatura-prisionera que simboliza lo mexicano-prehispánico.

El tema de la transformación de un ser en otro (incluso su contrario) es constante en Borges. En un prólogo a una novela histórica, Borges resume que en ella el personaje de

<sup>283</sup> Borges, “El etnógrafo,” 990.

<sup>284</sup> Cortázar, “Axolotl,” en *Final del juego* (México: Alfaguara, 2001), 151.

<sup>285</sup> En otro poema mexicano Corso hace una especie de haiku jocoso para ridiculizar otro cautiverio mexicano: “In the Mexican Zoo / they have ordinary / American cows” en *Gasoline* (San Francisco: City Lights, 1958), 26, 7 y 24 respectivamente.

Maximiliano, “dicta decretos filantrópicos; ampara al peón y al indio. Obra de esa manera porque ya entreve que su causa, intrínsecamente, no es justa... Maximiliano se convierte en su propio juez y en su propio verdugo. Siente un afecto inexplicable por Juárez”. Borges transforma la opaca novela de Franz Werfel en un microrrelato suyo (dentro de su supuesto prólogo). Borges anota que en la novela de Werfel nunca vemos al personaje de Juárez. Y conjetura: “En esa ocultación hay algo más que un hábil artificio dramático; Juárez es de algún modo la conciencia del triste emperador”.<sup>286</sup> Dos motivos borgeanos atraviesan esta ficción personal que interpola en un prólogo menor: la idea del indio mexicano (Juárez) como la contra-Historia, que procede en silencio y desventaja. (Borges imagina a Juárez como un ser invisible que, sin embargo, persevera). Y modela a Maximiliano como un ser en quien habita ese otro. Juárez se introduce en el pensamiento de Maximiliano. Se vuelve ese pensamiento. Maximiliano se vuelve Juárez. Y Juárez lo fusila. Pero en ese juego de dobles, Juárez queda cautivo en el pensamiento de Maximiliano. No es azar tampoco que Borges utilice el motivo de un emperador en México. Este juego de significantes (emperadores, indios, persecución y cautiverio) es recombinado por Borges el pensar en México, construyendo distintas variantes de su teoría de la identidad y la Historia. Cortázar también se nutre de esta *ars combinatoria*, y hace que el visitante y Axolotl se contemplen uno al otro, permutando identidades y cautiverios.

En Borges, Moctezuma-Tzinacán prefiere guardar su secreto en cautiverio y el etnógrafo que se identifica con la tribu cautiva en la reserva se vuelve un bibliotecario; en Cortázar, el sujeto confluye con la criatura azteca e intercambia puestos, para permitir que Axolotl escriba la historia. En tales casos, el animal (sea tigre, sea axolotl) queda como una especie de reservorio, sin voz, aún en la narración final, y cautivos. Se ha salvado la capacidad de escritura de los géneros y sujetos intelectuales occidentales; no los cautivos animalizados. Y más bien tales reos bestializados se vuelven un componente secreto, afectivo, poético, de la escritura. Se vuelven, para decirlo en guiño a Borges, el *empequeñecido* “dios” indígena dentro de la *forma-escrita* occidental. Desde hace siglos, la historia y dinámica de esa *forma* no puede entenderse sin la actividad intestinal de ese *dios*.

La crítica moderna reduce la estatura del otro-del-Sur no precisamente para eliminarlo, sino para hospedarlo como una microeconomía que es usada como (falso) indicio de la superioridad del Estado y la crítica modernas europeas y, a la vez, como pequeño-dios que energiza, desde ese calabozo en el pensamiento y escritura, a la forma y contenidos occidentales. El pequeño-dios indio o sureño termina siendo un trabajador forzado, un preso político, cuya aura y teología oculta, sin embargo, provee a la forma estética y teoría occidentales de mayor poder.

---

<sup>286</sup> Borges, “Franz Werfel, *Juárez y Maximiliano*,” en *Textos recobrados 1931-1955* (Buenos Aires: Emecé, 2001), 244-245.

### III. MAGIA Y MARXISMO

#### LOS SUEÑOS “MEXICANOS” DE WALTER BENJAMIN

##### **Primer sueño mexicano de Benjamin: máquinas teológicas y el fetichismo del materialismo histórico**

Querer entender los sueños “mexicanos” de Walter Benjamin nos llevó al mundo azteca de los sueños, buscando comenzar esta dialéctica o, quizá más precisamente, una demonología entre uno y otro puntos del archivo transatlántico. Habiendo ya hecho un recorrido sobre el sueño entre los mexicas y sobre cómo Marx entronca lo prehispánico, lo colonial y el siglo XIX sudamericano, podemos entender mejor los sueños de Benjamin.

Según la concepción mexicana, los sueños son viajes a otro espacio-tiempo. Y son relatos simbólicos que deben interpretarse. Su interpretación se debe relacionar (popular o estatalmente) con la posición económica o política del soñador o sujeto implicado en la trama del sueño. El sentido del sueño tiende al peligro, a un cambio en la posición dentro de la economía imperante. Interpretar el sueño es un acto que puede hacer el soñador pero que también involucra especialistas de varios tipos. Al soberano le deben preocupar especialmente los sueños de sus súbditos. Los dioses hablan con los súbditos en los sueños. En general, el sueño para los mexicas es una forma, la forma-*temictli*, una forma de hacer al trabajo-onírico *legible*, de convertirlo en texto.

Si recordamos la valiosa observación de Durán, el sueño también se convirtió en el mundo colonial temprano en un espacio-tiempo imaginario donde se podían localizar los residuos de otras épocas ideológicas y sus fuentes mágicas. Un espacio-tiempo psicopolítico donde reaparecen los rastros de luchas entre Estados, religiones y archivos. Además, como hemos visto el archivo del sueño “mexica” (su mediación colonial-capitalista) agrega otra dimensión similar a la enunciada por Durán: el sueño es también un expediente que suscita deformación de registros desde etnográficos hasta lingüísticos. El discurso sobre el sueño es una forma de destruir o transformar (colonialmente) el archivo de los otros. Todo esto está en juego en el “sueño”.

Nuestra comprensión de la forma-temictli ocurre por mediación del archivo colonial, sobre todo, de albores del siglo XVI. También es pertinente tomarla en cuenta esta mediación al regresar a comprender la forma de los sueños de Benjamin, y preguntarnos, gradualmente, y hacerles preguntas como las que nos enseñó el mundo mexica: ¿a qué otro espacio-tiempo viaja Benjamin en sus sueños mexicanos? ¿Qué está simbolizado en su sueño? ¿Qué relación tienen los sueños de Benjamin con lo económico y lo político? ¿Qué peligros ahí quedaron simbolizados? ¿Qué tipo de análisis o analista convocan los sueños de Benjamin? ¿Qué luchas de archivos están ahí presentes? ¿Qué ruinas específicas se hacen presente en tales sueños?

Comencemos analizando la forma del primer sueño mexicano de Benjamin. Citaré el original y unas traducciones útiles.

##### MEXICAKANISCHE BOTSCHAFT

*Je ne passe jamais devant un fétiche de bois un Bouddha doré,  
une idole mexicaine sans me dire: C'est peut-être le vrai dieu.*

Charles Baudelaire

Mir träumte, als Mitglied einer forschenden Expedition in Mexiko zu sein. Nachdem wir einen hohen Urwald durchmessen hatten, gerieten wir auf ein oberirdisches Höhlensystem in Gebirge, wo aus der Zeit der ersten Missionare ein Orden sich is jetzt gehalten hatte, dessen Brüden unter den Einheimischen das Bekehrungswerk fortsetzten. In einer unermeßlichen und gotisch spitz geschlossenen Mittelgrotte fand Gottesdienst nach dem ältesten Ritus statt. Wir traten hinzu und bekamen sein Hauptstück zu sehen: gegen ein hölzernes Brustbild Gottvaters, das irgendwo an einer Höhlenwand in großer Höhe angebracht sich zeigte, wurde von einem Priester ein mexikanischer Fetisch erhoben. Da bewegte das Gotteshaupt dreimal verneinend sich von rechts nach links.<sup>287</sup>

#### EMBAJADA MEXICANA

*Je ne passe jamais devant un fétiche de bois un Bouddha doré,  
une idole mexicaine sans me dire: C'est peut-être le vrai dieu.*<sup>288</sup>

Charles Baudelaire

Soñé que me encontraba en México con una expedición científica. Tras haber medido una selva virgen, entramos finalmente en un sistema de cuevas excavado al pie de una montaña en el que, desde los tiempos de los primeros misioneros, vive hasta hoy una orden cuyos hermanos prosiguen la catequización de los nativos. En una gruta enorme y con bóveda gótica se celebraba la misa de acuerdo con un rito muy antiguo. Entramos y vimos el momento cumbre: el sacerdote alzaba un fetiche mexicano hacia una imagen de madera de Dios Padre colgada a gran altura en la pared de la cueva. La cabeza de Dios se movió por tres veces, de derecha a izquierda, en negación.<sup>289</sup>

#### MEXICAN EMBASSY

*Je ne passe jamais devant un fétiche de bois un Bouddha doré,  
une idole mexicaine sans me dire: C'est peut-être le vrai dieu. [I  
never pass by a wooden fetish, a gilded Buddha, a Mexican Idol  
without reflecting: perhaps it is the true God.]*

Charles Baudelaire

I dreamed I was a member of an exploring party in Mexico. After crossing a high, primeval jungle, we came upon a system of above-ground caves in the mountains. Here, a religious order had survived from the time of the first missionaries till now, its monks continuuing the work of conversion among the natives. In an immense central grotto with

---

<sup>287</sup> Walter Benjamin, *Einbahnstraße*, en *Gesammelt Schriften. Band IV-1. Klein Prosa Baudelaire-Übertragungen*, ed. Tillman Rexroth (Frankfurt: Suhrkamp, 1991), 91.

<sup>288</sup> “No paso nunca ante un fetiche de madera, ante un Buda de oro o ante un ídolo mexicano, sin decirme: Tal vez éste sea el dios verdadero”.

<sup>289</sup> Benjamin, *Calle de dirección única*, en *Obras. Libro IV. Vol. I*, Editado por Tillman Rexroth, trad. Jorge Navarro Pérez (Madrid: Abada, 2010), 31.

a gothically pointed roof, Mass was celebrated according to the most ancient rites. We joined the ceremony and witnessed its climax: toward a wooden bust of God the Father, fixed high on a wall of the cave, a priest raised a Mexican fetish. At this, the divine head turned thrice in denial from right to left.<sup>290</sup>

Primero comentaremos este primer sueño mexicano de Walter Benjamin mediante su propia micro-forma. Después lo comentaremos dentro del pensamiento de Benjamin.

Comencemos con el título: “Mexicakanische Botschaft”. En español e inglés, se ha traducido “botschaft” como “embajada”. “Embajada mexicana”. Pero la palabra “botschaft” en alemán también puede significar “misión” o “mensaje”. Quizá la traducción más correcta sería “misión”, dado que el sueño de Benjamin precisamente se trata de una misión que emprende supuestamente como expedicionario alemán que termina en una gruta donde misioneros continúan la labor de cristianización y presiden un rito. Traducir “botschaft” como “embajada” crea la impresión (más o menos irónica) de que la gruta es una “embajada mexicana”. Es preferible, por lo tanto, mantener a “botschaft” en sus distintos significados, que seguramente Benjamin tuvo muy en mente al titular así este sueño. Es muy probable que “misión mexicana” sea la traducción principal, pero tanto “embajada” como “mensaje” deben permanecer en nuestra lectura, sobre todo cuando se cruzan los sentidos de ambos sueños.

Si leemos este título y fragmento en el contexto de su pertenencia a *Calle de dirección única* aparece de inmediato otro de sus sentidos. *Einbahnstraße*, “Calle de un sentido”, “Calle de dirección única”, se refiere metafóricamente al tiempo lineal del “Progreso”. Esta temporalidad de avance (barbárico) en una sola dirección (destruccionista), quedó explícitamente postulada por Benjamin en su célebre escrito póstumo sobre “El concepto de Historia”. Esta calle de una sola dirección, sin embargo, tiene en los sueños otra calle en sentido opuesto, formándose así una calle de dos sentidos. Mientras el tiempo lineal avanza irremediamente hacia el futuro, hacia el “Progreso”, los sueños abren un fantasmal carril paralelo, en sentido contrario, una especie de retorno hacia escenas oníricas, tramos, del pasado: un *regreso* imaginario. Los sueños mexicanos de Benjamin constituyen dos variantes de ese regreso.

¿Qué forma tiene ese *regreso* en la calle de doble dirección del Progreso-Regreso?

Estructuralmente, el *relato del sueño* tiene varios niveles. En el nivel superior, por ejemplo, está el título y su curiosa polisemia. Después, el epígrafe de un texto secundario de Charles Baudelaire, donde aparece Baudelaire pasando frente a un “fetiche” asiático o africano, un Buda dorado y algún dios mexicano, imaginando que se trata del “dios verdadero”. El epígrafe es clave porque marca que la “misión” de Benjamin y su encuentro con el “Fetisch” indígena es una reocurrencia del encuentro de Baudelaire con el “Fetisch”.

Benjamin, como entrada al *regreso onírico* (desde 1926) regresa al siglo XIX de Baudelaire. Se trata de construir un sujeto baudelaireano que se ha interesado en lo transatlántico. Su “einer forschenden Expedition”, expedición científica, expedición de búsqueda o investigación, reanima a ese sujeto (un nuevo tipo de flâneur arqueológico) dentro todavía de un cuadro decimonónico, la “expedición” a México. A partir de ese punto de partida, el regreso onírico ocurre un viaje en donde aparecen y se mezclan varias épocas, varios pasados: Benjamin como expedicionario alemán del siglo XIX atraviesa una selva o alta jungla y llega a un sistema de cuevas en las montañas. Ahí, en ese sistema de cuevas, dice Benjamin, vive todavía una “Orden” cuyos “Brüden” (hermanos) lleva ahí “desde Zeit der ersten Missionare” (“el tiempo de

---

<sup>290</sup> Benjamin, *One-Way Street*, en *Selected Writings. Volume 1. 1913-1926*, ed. Marcus Bullock y Michael W. Jennings (Londres: Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 448-449.

los primeros Misioneros” españoles). Tanto el cruce por la alta jungla como el ingreso al sistema de cuevas en las montañas, conduce a Benjamin a otro tiempo, desde el siglo XIX europeo hasta un tiempo de larga duración, cuyo inicio es la llegada de los “primeros Misioneros” españoles como parte de la colonización de la “Nueva España”. Este tiempo de larga duración tiene algo de estacionario, pareciera un tiempo detenido, ya que todavía prosigue la labor de conversión (“das Bekehrungswerk”) de los nativos (“den Einheimischen”). En esas cuevas, el Progreso todavía no se ha impuesto. Es un tiempo-otro donde hay una resistencia. Pero ese tiempo alterno es un espacio donde ya el submundo ha sido eurocentrado: es una “gruta inmensa” con “bóveda gótica”. (Sólo se le puede reconstruir, reimaginar, desde una *forma* europea). Su arquitectura es mitad inframundo, mitad Iglesia gótico-colonial. Ahí, relata Benjamin de su sueño, se celebra el culto o misa (“Gottesdienst”) de acuerdo al “rito más antiguo” (“dem ältesten Ritus”). No queda claro si el rito antiguo que se celebra sea el católico o el prehispánico; más bien hay una conjugación de tiempos mítico-históricos y por eso la vaguedad de la escena onírica aquí.<sup>291</sup> En todo caso, los oficiantes también están viajando en el tiempo; hacen su propio regreso a una antigüedad.

Según el microrrelato onírico de Benjamin, cuando él y los otros expedicionarios entran a esa cueva contemplan el “momento cumbre” (“Hauptstück”), la etapa principal del antiquísimo rito: un sacerdote (“einem Priester”) levanta un “Fetiché mexicano” (“ein mexikanischer Fetisch”), como presentándolo, ante “un busto de madera de Dios Padre” (“ein hölzernes Brustbild Gottvaters”) que está montado en lo alto de la pared de la gruta. El relato termina cuando se Benjamin indica que la cabeza del Dios Padre se mueve tres veces, de derecha a izquierda, en negación, contra el Fetiché mexicano que se le muestra.

La escena final del sueño funde la “idolatría” y la misa católica. El sacerdote alza al ídolo de un modo que no corresponde a ningún rito cristiano, parece denunciarlo ante Dios-Padre y, al mismo tiempo, ofrecérselo casi en sacrificio, como un sacerdote mexica alza un dios o una ofrenda. La relación con la figura del Dios-Padre, a su vez, también se torna sospechosa, ya que al alzarle el “Fetiché” se convierte a su vez al Dios-Padre en un dios prehispánico a quien se sacrifica una víctima. Esta transformación de Dios-Padre en una deidad mágica indígena se fortalece cuando, paradójicamente, cobra vida y mueve la cabeza. El Dios-Padre cristiano se convierte en un aterrador ídolo diabólico que puede moverse. Mueve la cabeza para rechazar (tres veces) al fetiché (un dios menor), haciendo que al mismo tiempo que se niega a la divinidad indígena (representada explícitamente en el Fetiché) se le afirme mediante la animación pagana del ídolo Dios-Padre.

El movimiento mismo de la negación remite, por un lado, a la trinidad cristiana y al modelo dialéctico filosófico germano decimonónico (tesis-antítesis-síntesis). Por otro lado, el triple movimiento de derecha a izquierda parece codificar que a la vez que se niega, se afirma al Fetiché mexicano que, en general, ya está presente en la figura animada del Dios-Padre. El movimiento simboliza que ha absorbido, en una dialéctica alucinante, al dios indígena.

Quien niega al fetiché menor no es el Dios-Padre cristiano sino un Dios-Teotl.

---

<sup>291</sup> Esta vaguedad no es exclusiva de Benjamin. “Hasta en los mismos círculos cultos de Alemania se redujo la atención a pocas y... sensacionales noticias del país de los aztecas. En las conversaciones de sobremesa se ha hecho referencia a que el reformador Lutero se expresaba de manera más bien vaga: ‘Dr. Martinus habló de sacrificios, que hoy en día todavía se hacen... También se dice que en la corte de un gran rey todavía existe la vestimenta de un sacerdote, de pluma de pájaros, hecha de muchos colores, que tenía que vestir el sacerdote, cuando quería sacrificar y matar a humanos’ (Hanns J. Prem, “Acercamiento a los aztecas: el México antiguo ante los ojos de los alemanes,” en *Antropología. Boletín* 10 (1986): 10.

## Concepto del sueño en *Calle de dirección única*

*Calle de dirección única* es un libro paratáctico. Es una obra breve, construida de fragmentos de temática mixta (y aparentemente menor) sólo poéticamente relacionados entre sí. La forma del libro deriva de una crítica al libro como unidad extensa (esto es: su concepto hegemónico de espacio-tiempo) y de una reflexión detonante sobre la lógica alterna del sueño. El sueño como anti-libro.

En su inicio, Benjamin critica “el pretencioso gesto universal del libro”, aludiendo a que serán géneros que provienen de la combinación de escritura y acción como los panfletos, artículos periodísticos o los carteles. A Benjamin le parecía que la nueva tecnología y diseño de la cultura impresa indicaba que “el libro en esta forma tradicional está llegando a su fin”, ya que el libro “es inexorablemente arrastrado a la calle por los anuncios y sometida a las brutales heteronomías del caos económico”.<sup>292</sup> Para Benjamin, la escritura se oponía al libro, la nueva escritura (que Mallarmé exploró) hecha posible por el diario, las revistas y la vía pública y que se vincula, según Benjamin, al origen de la escritura “como runa o quipu”. Benjamin ahí imagina la “instauración de una escritura internacional móvil” y sueña con “libros como catálogos” contruidos por los teclados de las máquinas de escribir guiada por “la invención de los dedos imperiosos”. La escritura de otras culturas (orientalizadas por la mirada de Benjamin) es vista como una alternativa al libro occidental. Benjamin incluso imagina que “la transcripción [es] una clave para los enigmas chinos”.<sup>293</sup> El libro lo dedica a Asja Lacis, con quien aprendió marxismo y mantuvo una relación sentimental. *Calle de dirección única* es también un libro en el que Benjamin buscó involucrar al materialismo histórico de modo fantasmagórico, experimental, en su forma y contenidos. No es un libro marxista. Sólo podríamos calificarlo como marxista de modo muy libre y casi metafórico. Pero es un libro donde Benjamin explora materialidades y posibilidades técnicas de la cultura y la crítica. Más bien es un libro que entra en conflicto con el marxismo, aunque quizá Benjamin lo consideró, a su modo, un libro materialista.

Los dos sueños mexicanos no son atípicos del libro. En el libro hay una visión acerca del sueño. En el segundo fragmento breve, Benjamin dice:

Una tradición popular desaconseja contar sueños por la mañana en ayunas. De hecho, en ese estado quien se ha despertado todavía en el círculo mágico del sueño... Quien, sea por temor a las personas, sea por mor del recogimiento íntimo, rehúye el contacto con el día, no quiere comer y rechaza el desayuno... En esta situación el relato de sueños es infausto, pues la persona, aún a medias confabulada con el mundo onírico, lo traiciona en sus palabras y no puede por menos de esperar la venganza de éste... Ha dejado atrás la protección de la ingenuidad onírica y queda desamparado al rozar, sin superioridad, sus visiones oníricas. Pues solamente desde la otra orilla, desde el pleno día, puede abordarse el sueño desde el superior recuerdo. Este más allá del sueño sólo es alcanzable en una purificación análoga a las abluciones pero totalmente distintas a éstas. Pasa por el estómago. Quien está en ayunas habla de los sueños como si hablara en sueños.<sup>294</sup>

Benjamin literariamente sugiere que el libro está escrito en esa zona ambigua posterior a un sueño. Anota que la tradición oral desaconseja relatar el sueño, pero en sus libros los relata; dice

---

<sup>292</sup> Benjamin, *Calle de dirección única*, trad. Alfredo Brotons (Madrid: Akal, 2015), 31.

<sup>293</sup> Benjamin, *Calle de dirección única*, 33-34 y 16.

<sup>294</sup> Benjamin, *Calle de dirección única*, 10.

que quien los relata todavía habita su “círculo mágico” pero también habla de un “más allá” del sueño. Finalmente, Benjamin nos sugiere que él escribe en esa zona ya fuera del sueño pero muy cerca de él, “como si hablara en sueños”. Se trata de un libro en “ayuno”: no es un libro cuyo alimento exclusivo provenga de lo diurno, sino también de la magia onírica.

La discontinuidad y fragmento son rasgos de esta escritura. “Al genio, cualquier cesura, los más duros golpes del destino, le sobrevienen como el dulce sueño en el celo de su taller. Y el círculo mágico de éste él lo traza en el fragmento”.<sup>295</sup> En otro lugar, Benjamin relaciona lo onírico con los rasgos de un documento (en contraste con los de una obra de arte); en el documento, dice, “el material es lo soñado”.

En sus “Trece tesis contra los esnobs” habla de un snob que entra al “despacho privado de la crítica de arte”, donde a la izquierda hay “un dibujo infantil” y, a la derecha, “un fetiche”. Benjamin imagina que el snob dice “Picasso ya puede ir haciendo las maletas”. Luego Benjamin elabora una tabla en que compara los rasgos de lo artístico y lo documental. Benjamin no se inclina por lo uno o lo otro; la lectura permite entender que las contrasta, con cierta ventaja hacia lo artístico, pero no definitoria. En otro momento, aparece la figura del “chamán” en su fragmento sobre Karl Kraus: “¿qué don profético de los nuevos magos puede compararse con el oído de este chamán al que incluso una lengua muerta inspira las palabras?”.<sup>296</sup> Este fragmento es relevante porque podemos ver que en el imaginario benjaminiano al escritor se le vincula con el chamanismo, por cuyo canal brotan lenguas muertas dentro de escrituras discontinuas y fragmentarias.

Dentro del libro, el primer sueño mexicano es variante de otros fragmentos. Aludiré a los dos más evidentes. El primero es el tercer fragmento del libro titulado “N.º 113” y dividido en tres partes subtituladas “Sótano”, “Vestíbulo” y “Comedor”. En este fragmento Benjamin equipara la vida con una “casa” (como ocurre en la metafórica nahua, curiosamente):

Hace tiempo que hemos olvidado el ritual según el cual se construyó la casa de nuestra vida. Pero cuando se ha de tomar por asalto y ya caen las bombas enemigas, qué de antiguallas esmirriadas y extravagantes no ponen éstas al descubierto entre los cimientos. Qué no se enterró y sacrificó, todo entre fórmulas de encantamientos, qué espantoso gabinete de rarezas allá abajo...

La casa-vida tiene un inframundo, con ruinas vinculadas a lo mágico, e incluso “fórmulas de encantamientos” y cuartos de maravillas (*wunderkammer*). Notemos, además, que esas ruinas emergen mediante la guerra. Benjamin viaja en sueños a esos inframundos. En la segunda parte (“Vestíbulo”), Benjamin sueña que visita la casa de Goethe. Como en el sueño mexicano, va acompañado. Al entrar a la casa de Goethe, el empleado pide a Benjamin y las dos visitantes inglesas ya mayores que se registren en el libro. “Cuando me acerco encuentro mi nombre ya anotado con letra infantil grande y desmañada”. La escritura no-normativa, primitivizada, aparece de nuevo en estos submundos. En la tercera parte (“Comedor”), Benjamin se encuentra finalmente con Goethe:

En sueños me vi en el gabinete de trabajo de Goethe.... Sentado ante ella [la escribanía] escribía el poeta a edad muy avanzada. Yo me hallaba a un lado, cuando él se interrumpió y me dio como obsequio un jarroncito, una vasija antigua. Lo hice girar

---

<sup>295</sup> Benjamin, *Calle de dirección única*, 13.

<sup>296</sup> Benjamin, *Calle de dirección única*, 50.

entre las manos. En la habitación hacía un calor tremendo. Goethe se levantó y pasó conmigo a la estancia contigua, donde se había dispuesto una larga mesa para mis parientes. Pero parecía calculada para muchas más personas de las que estos contaban. Sin duda estaba también puesta para los ancestros. Tomé asiento junto a Goethe en el extremo derecho. Concluida la cena, él se levantó con dificultad, y con un gesto le pedí permiso para sostenerlo. Al tocarle el codo me eché a llorar de emoción.<sup>297</sup>

Aquí el viaje a un submundo ancestral y sus objetos antiguos tiene un final distinto al del primer sueño mexicano, donde al alzarse el fetiche ante el busto de madera del dios padre, hay un rechazo triple; mientras que en este sueño, Benjamin al sostener y levantar la figura paternal de Goethe goza de una especie de aceptación catártica y llora de emoción al alzarlo desde el codo. Benjamin es afirmado por el Dios Goethe. En esta versión de encuentro subterráneo-onírico con el ídolo en su templo, la confirmación se consigue; en la versión del fetiche mexicano ante Dios-Padre, la confirmación se frustra. Pero ambos sueños son parte de un mismo encuentro mágico-onírico mítico. Esta variante positiva nos permite entender mejor la variante negativa.

En el segundo fragmento (“Invendible”) ocurre una variante (de otro aspecto) de la escena del primer sueño mexicano, incluido dentro de la sección titulada “Juguetes” hacia el final de *Calle de dirección única*. Ahí Benjamin describe una carpa donde hay un exposición, “un gabinete mecánico en la feria de Lucca”. La carpa es una variante de la casa-templo de Goethe y la caverna-templo mexicano. En esa carpa hay dos mesas, “sobre ellas se encuentran los muñecos (de entre veinte y veinticinco centímetros de altura por término medio), mientras que en su parte inferior, que queda oculta, el mecanismo de relojería que acciona a los muñecos hace tictac de manera perceptible”.<sup>298</sup> La galería de entidades mecánicamente animadas es muy amplia: Pío IX, la reina Elena de Italia, Napoleón III, Herodes, y muchas otras figurillas. Una de las escenas animadas es “La Crucifixión. La cruz está en el suelo. Los esbirros están clavando los clavos. Cristo inclina la cabeza. –Cristo crucificado bebe de la esponja empapada en vinagre que un soldado le acerca lentamente...” y en otro lugar hay “un mago que tiene ante sí dos recipientes” y de uno emerge “el busto de una dama” y del otro “el cuerpo de un hombre”. Al reemerger del primero “aparece el cráneo de un macho cabrío con el rostro de la dama” y del otro ahora “sale un mono”. Hay más muñecos y mecanismos ocultos: “...dos muñecos. Vuelven las cabezas el uno hacia el otro y luego las apartan como si se vieran con perplejo asombro. Debajo de todas las figuras, un papelito con el título. Todo fechado en el año 1862”. El fetiche que es alzado por el sacerdote y luego y la cabeza del busto de madera del Dios-Padre que se mueve tres veces es parte de estos muñecos animados mecánicamente. Como podemos ver, los sueños mexicanos pertenecen a esta imaginaria de animación artificial y fantasmagoría que Benjamin plantea en más de un lugar de *Calle de dirección única* y su obra en general.

### Walter Benjamin y los *Colloquios* de Sahagún

Agregaremos dos fantasmas de archivo colonial acerca de la magia y la onírica. Ambos nos permitirán abrir otro factor de la dominación: cómo el lenguaje y las fuentes de la resistencia nativa contra la invasión y la formación del mercado mundial fueron apropiados por el colonizador.

---

<sup>297</sup> Benjamin, *Calle de dirección única*, 12.

<sup>298</sup> Benjamin, *Calle de dirección única*, 67.

Al observar la escena imaginaria del primer sueño de Benjamin donde un sacerdote muestra un fetiche mexicano al Dios-Padre es casi inevitable pensar que esta escena de encuentro de religiones y rechazos nos conduce a lo que se ha escenificado como la primera versión de esa escena de choque colonial: el encuentro entre los primeros doce frailes franciscanos misioneros y autoridades político-teológicas nahuas en 1524. Analizar esa primera versión de la escena benjaminiana nos dará nuevas pistas, desde el archivo humanístico, para entender cómo se construyó el vínculo *formal literario* entre capitalismo y el sistema colonial.

De acuerdo con fray Bernardino de Sahagún, el texto quedó preparado en 1564. A pesar de haber recibido autorización para su publicación en 1583, permaneció inédito. En la bibliografía novohispana quedaron referencias al documento. Dice Fray Gerónimo de Mendieta: “El padre Fr. Bernardino de Sahagún, de buena memoria, que vino pocos años después de los primeros, y trabajó en esta obra de la conversión y doctrina de los indios más de sesenta años, dejó entre otros sus escritos ciertas pláticas que los doce, luego como llegaron á México, hicieron á los caciques y principales de este reino... Y esto harían por lengua de Gerónimo de Aguilar ó de otro intérprete de Colón; porque ni ellos en aquella sazón sabían la lengua de los indios, ni traían quien se la interpretase”.<sup>299</sup> Pero fue hasta 1924 que los *Colloquios* fueron publicados tras ser descubiertos en el Archivo Secreto del Vaticano. Tras esa reducida publicación fue difundida en una segunda fuente vía Zelia Nuttall en 1927; y luego en 1949 se publicó la traducción al alemán que había hecho Walter Lehmann, el profesor de Benjamin.

*Los Colloquios y Doctrina Cristiana* es una obra ahora parcialmente perdida que incluye la relación de la supuesta serie de diálogos entre los primeros doce franciscanos llegados a México en 1524 y un grupo de indígenas. Estos *Colloquios* fueron reconstruidos por Sahagún con la ayuda de cuatro “colegiales” y “cuatro viejos muy pláticos” indígenas, versados en la lengua y “antigüedades” nahuas. Sahagún había llegado a la Nueva España con otros franciscanos en 1529. Los *Colloquios* fueron reconstruidos en 1564.

Según Sahagún, en esas fechas llegaron a sus manos los apuntes de algunos de los participantes del diálogo, y sus propias “memorias” sirvieron en la reconstrucción. Sahagún originalmente consideraba estas pláticas como parte de un grupo de cuatro obras: 1) los *Colloquios*; 2) una doctrina (catecismo); 3) una historia del periodo de conversión entre 1525-1529, como fue narrada por los primeros franciscanos a Sahagún, seguido de una relación de lo ocurrido desde su llegada en 1529 hasta el año de 1564; 4) el cuarto volumen previsto se trataba de una colección de “epístolas y evangelios”. Sahagún abandonó finalmente la historia de la evangelización (libro tercero) y dejó pendiente el libro cuarto. Han llegado a nosotros sólo los primeros catorce capítulos del primer libro (los *Colloquios*, compuesto originalmente de treinta capítulos).

En el primer capítulo de los *Colloquios*, los doce franciscanos reúnen a los gobernantes (tlatoani o supervivientes de la clase gobernante); y los franciscanos aclaran que no son dioses sino humanos. Se autodefinen como “macehuales” y como voceros del Papa Adriano VI y Carlos V. Los misioneros franciscanos se declaran mensajeros, portadores del “libro divino” (la Biblia, *teuamoxtli*) en búsqueda de la salvación de los indios. En el segundo capítulo, la voz que representa a los doce franciscanos explica quién es el Papa, cuáles son las bases de su autoridad y carácter ontológico, así como su jerarquía y poder sobre otras figuras de la Iglesia. Notifica estar al tanto de que los indios no conocían esta autoridad y, por ende, han estado en falta. Pero la voz franciscana aclara que su Señor no quiere paga (sacrificio).

---

<sup>299</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* (Libro III, Cap. XIII), 213.

En el tercer capítulo se explica que la palabra divina está depositada en el libro, y se afianza la autoridad del Papa sobre este mensaje, interpretación y aplicación. La voz que representa a los franciscanos aclara que la interpretación del mensaje que dirigen no es de su “inventiva”. En el cuarto capítulo se describen ideas y prácticas religiosas de los indios, aludiendo al carácter caprichoso, diabólico de las deidades indígenas, desacreditándolas. Se describe, entonces, al Dios cristiano y sus virtudes incondicionales, y se reitera que todo esto tiene su fundamento en el libro divino. En el quinto capítulo se discute la figura de Jesucristo.

En el sexto capítulo aparece la voz que representa a la clase gobernante indígena. Parafrasea algunas de las ideas que les han sido expuestas y aclara que de haber estado vivos, los antiguos gobernantes responderían. Luego esta voz avisa que vendrán los sacerdotes a responderle. Se hace una pausa.

En el séptimo capítulo los sacerdotes (*tlamatinime*) indígenas responden. Su respuesta consiste en rechazar la religión cristiana, por contradecir sus creencias y antigua forma de vida, así como para evitar una insurrección popular en su contra.

En el octavo capítulo, la voz franciscana reitera algunas las bases de su poder y les advierte que haber ignorado a Dios durante los siglos precedentes es un atenuante de su pecado, pero que el rechazo consciente de Dios ahora sería grave. Los gobernantes dirigen unas palabras a los sacerdotes indígenas. Los franciscanos detienen el diálogo para reanudarlo al día siguiente.

En el noveno capítulo, que es la plática dirigida a los sacerdotes indígenas, se describen las características de Dios-Tloque Nahuaque, enfatizando su omnisciencia. En el décimo capítulo, la voz franciscana explica la existencia de los ángeles buenos y los ángeles rebeldes (comandados por Lucifer). Los dioses indígenas son relacionados con los ángeles malvados, los “diablos”.

En el onceavo capítulo, los “diablos” (ángeles caídos-deidades mexicanas) hablan para explicar cómo extienden sus acciones y pretensiones en la tierra. Luego, la voz franciscana habla a los mexicanos reiterando que han adorado diablos. En el doceavo capítulo, se habla de los ángeles, para subordinarse a Jesucristo, que luego distribuye poderes a sus distintas clases (querubines, potestades, virtudes, tronos, etcétera).

En el treceavo capítulo la voz franciscana explica como el Dador de la Vida (*Ipalnemoani*) realizó la Creación. Luego se reitera la falsedad del conocimiento nahua ancestral y la autoridad de la Biblia. En el catorceavo capítulo (el último que se conserva), se explica de nuevo la actuación de los diablos, motivada por envidia, particularmente cómo Lucifer tentó a Adán y Eva con el fruto prohibido. Luego la figura de Caín es utilizada como nuevo conductor del mal; y los hijos de Caín son presentados como hombres engañados por los diablos, idólatras, que luego se mezclaron con los hijos de Adán, y sufren el Diluvio. Como consecuencia de la acción diabólica, las lenguas humanas se multiplican, y la división de las lenguas es vista como causa de empobrecimiento y confusión. Los *Colloquios* sobrevivientes se interrumpen en este punto.

Ahora atenderemos algunos momentos de los intérpretes de los *Colloquios* y nos concentraremos en un pasaje clave del séptimo capítulo (en que los sacerdotes mexicas responden a los misioneros españoles). Para el estudioso mexicano del siglo XX, Ángel María Garibay, la obra era una composición literaria en que “no se narran los hechos como fueron, sino como deben presentarse a la consideración de los lectores y con el fin de edificarlos”.<sup>300</sup> Este juicio de Garibay en 1953, sin embargo, pronto fue reemplazado por la interpretación más legitimizadora de su discípulo Miguel León-Portilla, quien fue el nahuatlato académico más

---

<sup>300</sup> Ángel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl* (México: Porrúa, 2000), 738.

influyente en México durante toda la segunda mitad del siglo XX, una especie de figura equivalente en los estudios sobre “Mesoamérica” a la que fue para la “literatura mexicana” Octavio Paz. En buena medida, León-Portilla derivó su concepción de los *Colloquios* de Lehmann:

A esta edición dio Lehmann el significativo título de *Dioses que mueren y Mensaje cristiano*, pláticas entre indios y misioneros españoles en México, 1524... La importancia de esta obra para nuestro estudio del pensamiento filosófico náhuatl es doble. Por una parte da testimonio de la existencia de varias clases de sabios entre los antiguos nahuas. Por otra, contiene en forma original y hasta dramática algo que es muy poco conocido: las discusiones y alegatos de los indios que defienden su manera de ver el mundo ante los frailes predicadores.<sup>301</sup>

La edición original de la *Filosofía náhuatl* de León-Portilla es de 1956. Ahí se estableció a los *Colloquios* como una fuente “filosófica”. En el contexto intelectual entonces y hoy ese status le concedía una legitimación como documento a la vez que el documento legitima supuestamente a la cultura indígena como poseedora de una “filosofía”. Pero si tomamos en cuenta la autocrítica que la tradición filosófica desde Nietzsche y Marx ha hecho de la “filosofía”, el argumento de la escuela de León-Portilla (que incluye a norteamericanos) es cuestionable. Ahí “filosofía” se vuelve equiparable a alto desarrollo cultural y sabiduría. Como hemos mostrado en el terreno de la magia y los sueños, el pensamiento estatal representa un pensamiento de grupos sociales dominantes. Asimismo, la “filosofía” que fuentes como los *Colloquios* contienen es parte de ese pensamiento hegemónico. Sólo entendiendo así a la “filosofía” podemos leerlos adecuadamente. Si, en cambio, recurrimos a una noción acrítica del concepto de “filosofía”, simplemente, participaremos de tal ideología. Los *Colloquios* fueron convertidos en filosofía por Sahagún y luego oficializados ya en la modernidad tardía como filosofía por la escuela de León-Portilla. ¿Y qué es tal filosofía?

Esta filosofía comienza por ser una escena fantasmática: “Shortly after the twelve Franciscans arrived in Mexico on their mission to convert the Amerindian to Christianity, a historical dialogue took place between the Franciscans and representatives of the Mexica nobility and men of wisdom. The dialogue as apparently recorded at the time it took place, probably over several weeks in 1524”, imagina Walter Mignolo, el teórico de una versión del pensamiento decolonial en Estados Unidos.<sup>302</sup> Para Sahagún en 1564, para Lehmann en 1925 y 1933, para León Portilla en 1956 y para Mignolo en 2003 (junto con muchos otros), la escena del encuentro entre misioneros españoles y autoridades mexicas es una escena filosófica, una polémica desigual pero fundacional. En nuestra discusión Lehmann es una fuente central. Gerdt Kutscher editó la traducción de Lehmann en 1949, y nos informa: “El 28 de abril de 1925, Walter Lehmann recibió la publicación de Póu y Martí por medio de Duc de Loubat, el entonces nonagenario y conocido mecenas de la investigación americanista. Pero fue hasta recién el otoño de 1933 que comenzó la traducción del texto mexicano: en el tiempo notablemente breve del

---

<sup>301</sup> Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1974), 15.

<sup>302</sup> Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003), 97.

siglo 19 al 23 de septiembre de 1933, realizó la transcripción y traducción del texto al alemán...”<sup>303</sup>

Notemos que en la versión de Walter Benjamin, discípulo mexicanista de Lehmann, la escena no produce esa validación; al contrario, es un rechazo y desdibujamiento de las autoridades nativas y, a la vez, es una re-escenificación que permite resaltar que la escena sahuaguniana fue también una negación de los dioses y pensamiento mexicas.

Resulta interesante que Benjamin tituló a su primer sueño mexicano “Mexicakanische Botschaft” que en las traducciones al inglés y al español se ha traducido como “Mexican Embassy” y “Embajada mexicana” y que nosotros hemos aquí propuesto que más bien podría traducirse como “Misión mexicana” o “mensaje mexicano” debido a la polisemia de la palabra alemana “botschaft”. Pero curiosamente Lehmann utilizó esta misma palabra en el singular título de su traducción *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*. En Benjamin es posible encontrar el “mensaje mexicano” en intrigante paralelismo con el “mensaje de salvación cristiano”. El sueño de Benjamin es, entonces, también un mensaje “mexicano”; una imagen que posiblemente heredó de los estudios y amistad con Lehmann.

Comparemos la escena del sueño de Benjamin y su correlato en los *Colloquios*. En todos los capítulos se puede encontrar este enfrentamiento transatlántico entre dioses y sacerdotes pero hay un lugar del texto en que existe un paralelismo particularmente notorio. Se trata de los versos 925-927 del capítulo VII. La transcripción en verso que hizo Lehmann dice en la parte del náhuatl:

ieh mah ca timjqujcan,  
ieh mah ca tipolihujcan,  
tel ca teteu in omjcque<sup>304</sup>

Lehmann la traduce al alemán como “wohlan, laßt uns denn sterben, / wohlan, laßt uns denn zugrunde gehen! / Sind doch die Götter (auch) gestorben” (‘Bueno, vamos a morir entonces, / bueno, vamos a perecer! / Los dioses (también) han muerto’). Este pasaje es el que llamó tanto la atención de Lehmann, quien pasó como título de su traducción *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*, “Dioses moribundos y mensaje de salvación cristiano”). Es interesante que León-Portilla hace otra traducción de este pasaje:

Que no muramos,  
Que no perezcamos,  
aunque nuestros dioses hayan muerto.<sup>305</sup>

León Portilla anota a su traducción de estos versos (previamente establecidos como versos por Lehmann): “Tras insistir en que, al hablar, están en verdad exponiéndose, manifiestan con dolor cuál es su situación: no les queda ya sino morir puesto que —según se les ha dicho y

---

<sup>303</sup> Walter Lehmann, “Vorbemerkung des Herausgebers,” en *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1949), 7.

<sup>304</sup> Lehmann, *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*, 102.

<sup>305</sup> Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana. Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas. Edición facsímil*, ed. Miguel León-Portilla (México: Universidad Nacional Autónoma de México y Fundación de Investigaciones Sociales, 1986), 149.

en su abandono parecen palparlo— “ya nuestros dioses han muerto”<sup>306</sup>. En realidad, León-Portilla ofrece dos traducciones distintas. En la versística, las voces de los sacerdotes mexicas piden no morir: “Que no muramos, / Que no perezamos, / aunque nuestros dioses hayan muerto”. Pero en su propia nota de pie asegura lo contrario: “no les queda ya sino morir”. E incluso cambia la traducción del tercer verso. En página dice: “aunque nuestros dioses hayan muerto” y en pie de página: “ya nuestros dioses han muerto”.

Estas variantes de sentido crean una lectura nebulosa. León-Portilla parece querer ofrecer dos traducciones alternativas (pero sin decirlo explícitamente). Y hay indicios de que León-Portilla traduce el tercer verso en alemán de Lehmann “Sind doch die Götter (auch) gestorben” como “¿Nuestros dioses han muerto?”, ya que así ha titulado la versión de bolsillo de los *Coloquios*.<sup>307</sup>

La versión en español de Sahagún dice: “Si muriéremos, muramos; si pereiéremos, perezamos; que a la verdad los dioses también murieron”.<sup>308</sup> En la versión de Sahagún la muerte de los dioses es tajante. De modo más enfático lo traduce Klor de Alva del náhuatl al inglés: “Oh, indeed, let us die. / Oh, indeed, let us perish, / since, indeed, the gods have died!”<sup>309</sup> El problema de esta traducción de Klor de Alva es que hace que los mexican rueguen a los españoles dejarles morir “let us die... let us perish...” y gramaticalmente no hay base para tal traducción.

Regresemos al náhuatl:

ieh mah ca timjqjcan,  
ieh mah ca tipolihujcan,  
tel ca teteu in omjqque

Esto lo podemos traducir como:

Que ya nos muramos  
Que ya nos perdamos  
Ya que los dioses murieron.

En los dos primeros versos hay una coordinación retórica mediante la anáfora “ieh mah ca...”. La presencia de la partícula “mah” y de su correspondiente sufixo “-can” (en timiqui-*can* y tipolihui-*can*) deja claro que el sentido es admonitivo. Quizá Sahagún supuso que ese “mah” era *hipotético*: por eso tradujo “si muriéremos, muramos”.<sup>310</sup> Y León-Portilla parece que supuso que este “mah” es *vetativo*: por eso traduce “que no muramos”, es decir, parece que unió “mah” y

---

<sup>306</sup> Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, 149, n. 9.

<sup>307</sup> Hay dos ediciones de *¿Nuestros dioses han muerto? Confrontación entre franciscanos y sabios indígenas. México, 1524*: en 2006 y 2010 por la editorial mexicana Jus.

<sup>308</sup> Zelia Nuttall, “El Libro perdido de las pláticas o coloquios de los Doce primeros misioneros de México,” *Revista Mexicana de Estudios Históricos* 1 (1927): 128.

<sup>309</sup> “The Aztec-Spanish Dialogues of 1524,” *Alcheringa* 4.2 (1980): 119.

<sup>310</sup> Dice James Lockhart: “There is another *ma*, hypothetical, quite different in meaning and function from the optative *ma* (though probably related in origin). Although the hypothetical *ma* has a glottal stop and the optative *ma* a long vowel, they are written the same” en *Nahuatl as Written. Lessons in Older Written Nahuatl*, 41.

“ca” como si fuera “maca”, esto es, “*ieh maca timiquican*” y no “*ieh mah ca timican*”.<sup>311</sup> Pero el análisis nos hace pensar que el sentido más bien es “que ya nos muramos, que ya nos perdamos” puesto que es inequívoco el sentido final: la muerte de sus dioses, ocurrida en el tercer verso citado: “*tel ca teteu in omjcque*”.

Este sentido es inequívoco porque, de entrada, “tel ca” es una expresión de afirmación reforzada.<sup>312</sup> De modo que la la muerte los dioses está muy enfatizada. Así que una traducción como la León-Portilla (“Aunque nuestros dioses hayan muerto”) es errónea.<sup>313</sup> La expresión “tel ca teteu in omjcque” claramente habla de un sistema de dioses (“teteu”, *teteo*) como señala la reduplicación (*te-teo*, es decir, una pluralidad de cosas que crecen juntas, que se co-pertenecen); cuya muerte ya ocurrió, como indica el pasado perfecto: “o-mic-que”.

La probable traducción titubeante y más bien errática de Sahagún “si muriéremos, muramos...” es una repetición que él fabrica para poder crear el sentido que supone en el náhuatl “*ieh mah ca timjqjcan*”. Esta tentativa fallida en el español sugiere que verdaderamente la versión en náhuatl existió antes que la castellana, es decir, que el texto en náhuatl aunque sea parcialmente es una composición nativa (aunque ya en una situación de sujeción cristianizante y colonizadora). Esto significaría que esta expresión no sólo podría describir expresiones del momento del choque (presuntamente 1524) sino también una concepción ulterior en el proceso de colonización, es decir, podría ser que los nahuablantes que intervinieron en la redacción hayan construido estas expresiones para describir su concepción del estado de su sociedad al momento de tal redacción alrededor de 1564.

Repasemos, entonces, los sentidos:

*ieh mah ca timjqjcan* (Que ya nos muramos)

*ieh mah ca tipolihujcan* (Que ya nos perdamos)

*tel ca teteu in omjcque* (Ya que los dioses murieron).

Normalmente “*timiquican*” y “*tipolihuican*” se traducen y leen como meras variantes retóricas. Pero hay indicios en los llamados difrasismos de que dos expresiones que redicen una idea no simplemente arrojan lo que nosotros llamamos sinónimos sino que más bien en la retórica mexicana dos expresiones completan una idea nombrando dos aspectos distintos y complementarios. Digamos, en la conocida expresión “*in xochitl in cuicatl*” (la flor, el canto), definición de lo que nosotros concebimos como “poesía” (y ellos más bien como visión-ritual) “flor” no es sinónimo o mera variante retórica de “canto”, sino que flor y canto son dos aspectos que juntos definen algo. Asimismo, podría ser que “que ya nos muramos (*timiquican*)” y “que ya nos perdamos” (*tipolihuican*) no sean sinónimos o dos formas de decir lo mismo, sino que nos

---

<sup>311</sup> Dice Thelma Sullivan: “Se señala el vetativo, es decir, el imperativo negativo, mediante el adverbio de negación *macamo*, o su síncope, *maca*, antepuesto al verbo” en *Compendio de la gramática náhuatl* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992), 91.

<sup>312</sup> Dice Michel Launey: “Normalmente *tēl* refuerza las partículas que indican la afirmación (*ca*)...” en *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, 321.

<sup>313</sup> Advierte J. Richard Andrews: “The admonitive mood is used to express warnings or admonitions and to give advice. Traditionally, the admonitive has been called the ‘vetitive’ (from Latin *veritum*, ‘a prohibitor’), a term that should be rejected since it is ‘a translationalist’ term... The persistent belief that the admonitive is negative brings back into focus the facts that the meaning of a linguistic unit in one language is different from its translation into another and that the grammar supporting the later is not to be confused with that supporting the former... Indo-European speakers have a culturally focused concern with commanding (their languages have an imperative mood-but not an admonitive one)” en *Introduction to Classical Nahuatl*, 84.

estén diciendo que en esta composición apuntan a dos fenómenos complementarios. “Ti-miqui-can” parece más directo: nosotros-muramos, aunque debemos recordar que “miqui” no corresponde a nuestra concepción occidental (ni judeocristiana ni atea) de la muerte. “Miqui” parece corresponder a una vida ultramundana (pero no es nuestro cielo), un viaje a un submundo que contiene elementos oscuros (pero no es nuestro infierno). Tampoco es simplemente una fin definitivo, una *nada*, ya que, como hemos visto, quien sueña viaje a Mictlán. Por lo tanto, en un sentido nativo “ieh mah ca timiquican”, *que ya nos muramos*, parece indicar una expresión de dolor y pérdida de un mundo en pos de entrar a Mictlán. En todo sentido, están comunicando un deseo oscuro de partir hacia otra realidad debido al choque colonizador, por así decirlo, están hablando de un deseo o certidumbre de migración metafísica, de un viaje de retirada a su inframundo nativo.

Luego esta expresión se une a “ieh mah ca tipolihujcan”, donde *ti-polihui-can*, alude a una *proceso de pérdida, desaparición, putrefacción, descomposición*.<sup>314</sup> Al decir “ieh mah ca tipolihujcan”, *que ya nos perdamos*, están comunicando que han entrado en un proceso (con tinte de guerra, donde esta raíz verbal constantemente aparece) de desintegración, disolución como grupo, daño a su unidad, fragmentación y cambio de estado hacia un obscurecimiento, un proceso de cambio no como el de no de luna *creciente* sino como el de luna *menguante*. “Que ya nos perdamos”.

Si combinamos ambos verbos, entonces, “ieh mah ca timjqjcan” y “ieh mah ca tipolihujcan”, *que ya nos muramos* y *que ya nos perdamos*, ambas expresiones están dando dos aspectos de un mismo proceso de *partida* de los mexicas colonizados, están diciendo que van a partir a Mictlán en un proceso de dispersión sociocultural, es un viaje espiritual al ultramundo relacionado con una derrota político-militar; es una muerte política particular, distintas a otras que conceptualizan en otros lugares de su archivo. A esta definición, además, hay que sumar la tercera expresión: “tel ca teteu in omjcque”, ya que los dioses murieron o puesto que los dioses murieron. Las tres expresiones apuntan a una experiencia de partida al inframundo, disolución sociopolítica y muerte de sus dioses. Pero recordemos, nuevamente, que esta muerte de los dioses no corresponde a nuestra concepción de muerte o dioses. “Ya que los dioses murieron” no es simplemente que los dioses estaban vivos y ahora ya no existen, sino que los dioses ahora están en el inframundo. Por lo tanto, este intrigante pasaje, que los expertos han reconocido como crucial, no habla de una extinción total sino de un paso de una esfera espiritual y política a otra, donde tanto el pueblo mexica como sus dioses desean viajar de modo oscuro y menguante.

En general, parecería que este pasaje no habla de cómo han perdido su cosmovisión sino que habla de cómo su cosmovisión concibe la colonización. Esta es una definición mexica de la Colonia, de lo que nosotros llamamos Colonia. En esta concepción nativa llama la atención que hay, al menos, dos planos concurrentes: hay una pérdida que es resultado de un evento (una pérdida, derrota, daño, destrucción) como apunta la expresión verbal *polihui-*, pero también hay un viaje al inframundo, como el verbo *miqui* (indica tanto para ellos como sus dioses). Poco antes han dicho: “tipoliujnj timjqjnj”: nosotros somos destruibles, nosotros somos mortales. Se desintegran (psicomaterialmente) y viajan al mundo de la muerte. Estas expresiones cambian, sin embargo, cuando los dioses también mueren, entonces, ya no son seres destruibles o desintegrables (*tipoliujnj*) sólo psicomaterialmente como cuerpos individualizados sino que esta desintegración es colectiva, política y religiosa. Aquí al colonización ocurre en un plano

---

<sup>314</sup> “Poliuqui, cosa que se perdió”, “Poliuhtihuh.... ir desmedrando en la hazienda, o irse menguando la luna, o desaparecerse”, o “[Nite]Poloa... perder, o destruir a otros con guerra o conquistarlos” o [Nitla]Poloa.. perder algo, o hazer lodo, o barro, o perder el juicio y desatinar. borrar algo...” en Molina, *Vocabulario*, 83.

psicomaterial, una *dinámica* de disolución psicomaterial, junto a un plano de exterminio y pérdida de su autonomía política. Se disuelve su identidad psico-material colectiva para migrar a otra esfera de la realidad y se disuelve su Estado. Y esto ocurre con una disolución de su estructura sagrada, que también muere, es decir, viaja al inframundo.

Ahora bien, como el propio sueño de Benjamin o las anécdotas que Bartolomé de Las Casas relatan, la decisión de si los dioses de los colonizados están vivos o muertos es parte de la experiencia de la colonización desde el punto de vista de los colonizadores. Como podemos ver en este grupo de traductores, a veces se traduce este pasaje en náhuatl como si los mexicas no quisieran morir, a veces como si sí quisieran morir, otras veces como si sus dioses están muriendo, otras como si ya hubieran muerto, incluso la que proponemos aquí no escapa a este juego del lenguaje colonizador. Esto ocurre porque el colonizador a veces políticamente necesita que los dioses del colonizado mueran, y otras veces necesita que no hayan muerto o necesita resucitarlos. En cualquier caso, lo hace para aumentar su dominio sobre el colonizado. Pero también, en cualquier caso, esto ocurre en un desencuentro y asimetría no sólo de poder político sino también de incompatibilidad entre una concepción de la vida y la muerte y la de los otros. El colonizador y el colonizado no son traducibles el uno al otro, y sus concepciones de vida y muerte no corresponden a la del otro. Lo que los mexicas dicen en náhuatl de su muerte, en realidad, escapa a cualquier traducción al alemán, español o inglés. Se intenta colonizar lo que no puede ser colonizado. Lo que no puede ser colonizado es la muerte o vida del otro. Se le puede colonizar imponiéndole nuestra vida o nuestra muerte, haciendo que esa experiencia y vida sea la suya, pero su concepción y experiencia de la vida y la muerte nos es ajena porque al destruir sus condiciones de formación hemos destruido, asimismo, la posibilidad de experimentar y concebirla como ellos. La colonización coloniza lo que no puede ser colonizado.

Los *Colloquios* nos muestran que el colonizador fabrica una forma expresiva para intentar colonizar lo incolonizable del otro; y en esa medida aunque no lo colonice totalmente sí lo domina y se impide a sí mismo conocerle. Se domina lo que no se puede colonizar. Además, colonizar es construir una situación, un mundo, en que no se puede conocer lo que se coloniza. Y al colonizar, indudablemente, se construyen formas, es decir, se construye cultura. Los *Colloquios* son una forma cultural construida por Sahagún para conocer y no poder conocer al otro. Debido al alto control que el colonizador tuvo para diseñar tal forma, mediante los *Colloquios* podemos identificar más sobre los sujetos colonizadores que sobre los colonizados.

Debido a este proceso de (dis)continuidad de la dominación, la colonización no cesa de producir variantes, revisitaciones, codicilos, transformaciones de todo aquello que busca colonizar, y al no poder controlarlo, lo re-produce, multiple, bifurca, permuta, reelabora. La colonización produce injertos, desdoblamientos, re-ensamblajes, series.

### **El fetichismo y sus cabezas en Marx**

Esta sería, por una parte, un primer recorrido de la micro-forma del relato de Benjamin y, por otra parte, su posición en *Calle de sentido único* y, por otra parte, su relación con su archivo detonante, su carácter de re-ocurrencia como *deformance* de lo sahaduniano-lehmanniano. Ahora revisémoslo en relación con algunas de sus principales ideas de esa zona del pensamiento de Benjamin que parece directamente implicada en este sueño: su concepto de “Historia”, el “Progreso” y la participación de “otro tiempo” divino en el devenir histórico. Tomaremos como punto de partida la conclusión de este primer sueño mexicano: la triple negación contra el Dios-Padre al fetiche mexicano.

Este sueño mexicano de Benjamin participa de un cuestionamiento del modelo dialéctico. Al microrrelato pronto remite al pasaje del Evangelio (Mateo 26:34) en que Jesús le dice a Pedro que “antes de que el gallo cante, me negarás tres veces”. Es un sueño construido de mucha intertextualidad: es un *sueño de archivo*. Su referencia al Evangelio apunta hacia un momento de *contradicción* en tal archivo, el archivo de lo colonial-moderno, una especie de falla estructural, es decir, de falla estructurante no sólo de la economía sino del relato de tal historia. Cuando Dios Padre mueve su cabeza de madera para rechazar triplemente al fetiche amerindio ocurre un acto de dialéctica.

Se trata, por supuesto, de una dialéctica onírica, una dialéctica que sueña a la dialéctica hegeliana-marxista con la que Benjamin dialoga constantemente. ¿Qué dice ese sueño? Hay una contra-dialéctica en el sueño, porque al contrario del modelo de tiempo progresivo hegeliano-marxista, Benjamin parte del siglo XIX-XX hacia un espacio-tiempo mágico más bien vinculado al pretérito o, al menos a cierta (in)temporalidad mágica, donde misioneros españoles y cultos indígenas continúan su negación mutua. Se trata de una dialéctica onírica no progresiva sino regresiva, y donde no ocurre síntesis sino triple negación: la contradicción aquí no cesa. O incluso es una dialéctica hecha de pura negación, donde la trinidad de la tesis-antítesis-síntesis ha sido sustituida por una triple negación. Esta dialéctica onírica parecería ser otro modelo dialéctico.

Esta dialéctica regresiva negativa, por supuesto, remite también a la dialéctica negativa de Theodor Adorno. También, por supuesto, remite a lo que el propio Benjamin llamará “dialéctica en reposo” (fragmento N2a, 3 de *Libro de los Pasajes*). Pero preferimos no decir simplemente que este sueño corresponde a una “imagen dialéctica” en que “lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación”.<sup>315</sup> La definición de Benjamin más bien es poética, y nos dice qué deseaba encontrar o producir Benjamin en las “imágenes dialécticas”. Pero no nos dice mucho de lo que nosotros mismos podemos encontrar al analizar la imagen onírica de este sueño mexicano de Benjamin. Diciendo que se trata de un “imagen dialéctica” no haríamos más que subsumirlo en una terminología del propio Benjamin, sin aportar mucho al análisis de la composición molecular de estos sueños y conceptos. Lo que podemos ver en este texto onírico es que el acto dialéctico se escenifica como una aventura científica, como un viaje heterológico al pasado, una etnografía de lo mágico-otro y mágica en sí misma. ¿Qué consigue ver el etnógrafo, el expedicionario regresivo-onírico-dialéctico? Una lucha entre dioses-ídolos que tiene mucho de maquínico.

Recordemos cómo hacia el final del sueño la escena termina con una especie de mecanismo en donde un personaje eleva al fetiche y como reacción mecánica, el Dios Padre de madera se mueve: “Entramos y vimos el momento cumbre: el sacerdote alzaba un fetiche mexicano hacia una imagen de madera de Dios Padre colgada a gran altura en la pared de la cueva. La cabeza de Dios se movió por tres veces, de derecha a izquierda, en negación”. Una vez que reconocemos los rasgos maquinales de estas entidades, podemos encontrar el fuerte paralelismo que tiene con otro parte de la obra de Benjamin:

Se dice que hubo un autómatas en tal forma construido que habría replicado a cada jugada de un ajedrecista con una contraria que la aseguraba ganar la partida. Un muñeco con atuendo turco y teniendo en la boca un narguilé se sentaba ante el tablero colocado sobre una espaciosa mesa. Con un sistema de espejos se provocaba la ilusión de que esta mesa era por todos lados transparente. Pero, en verdad, allí dentro había sentado un enano

---

<sup>315</sup> Benjamin, *Libro de los pasajes*, Rolf Tiedemann (ed.), Luis F. Castañeda, Isidro Herrera, Fernando Guerrero (trads.), Akal, Madrid, 2007, p. 464.

corcovado que era un maestro en el juego del ajedrez y guiaba por medio de unos hilos la mano del muñeco.<sup>316</sup>

En ambas escenas hay autómatas que responden a un movimiento ajeno que se hace ante ellos. En ambos hay un fuerte imaginario *orientalista*. En ambas también hay una animación que corresponde a una competencia (el ajedrez y la lucha entre ídolos) y en ambas, sobre todo, hay un trasfondo teológico. Benjamin agrega a la escena del autómata la siguiente solución: “Puede imaginarse un equivalente de este aparato en filosofía. Siempre debe ganar el muñeco llamado ‘materialismo histórico’, pudiendo enfrentarse sin más con cualquiera si toma a la teología a su servicio, la cual, hoy día, es pequeña y fea, y no debe dejarse ver en absoluto”.

Los paralelos de este célebre pasaje de Benjamin permiten pensar que el primer sueño mexicano de Benjamin también concierne a la dialéctica, el materialismo histórico y la función de la teología en su maquinaria. Pero al contrario de esta primera tesis sobre el concepto de Historia en Benjamin, en el sueño mexicano la teología no está oculta en la escena sino es parte de la escena misma, y lo que queda oculto más bien es su significado, aquello de lo cual la escena-parábola sería ilustración. Una primera aproximación es inevitable: al cruzar ambas escenas de autómatas puede imaginarse un equivalente de este aparato en teología, donde el muñeco llamado ‘teología del Dios-Padre’, se enfrenta con cualquier religión indígena, tomando al materialismo histórico a su servicio, el cual, en este sueño, no debe dejarse ver en absoluto.

A su vez, si usamos el primer sueño mexicano de Benjamin para leer su primera tesis sobre el concepto de Historia resultaría que la “teología” que sirve a la teoría marxista sobre la Historia no es una “teología” abstracta sino muy concretamente la teología judeocristiana y, en específico, su función como teología colonizadora de los pueblos no-europeos. La teología al servicio del materialismo histórico es la teología misionera, construida contra las llamadas “idolatrías” nativas de los pueblos colonizados. Esta teología no sólo rechaza las religiones y los propios conceptos de historia de estos pueblos, sino que tal teología colonial es la base de la inferiorización de esas historias y naciones, subsumiéndolas en el relato cripto-teológico del marxismo. El teólogo oculto de Benjamin es un misionero colonial.

Si seguimos cruzando su lectura podemos observar que la figura del “teólogo” oculto en la primera tesis se ha vuelto “pequeña” y “fea”, es decir, pareciera que la teología judeocristiana ha tomado (para poder servir al marxismo) los rasgos de un fetiche. El teólogo visiblemente tomó la forma de un autómata (orientalizado) e invisiblemente la de un enano oculto. En el primer sueño mexicano, el dúo protagónico son el Dios Padre de madera en lo alto y el fetiche en los brazos del sacerdote que lo alza (ese movimiento, por cierto, es lo que parece detonar el mecanismo de la cabeza del Dios Padre de madera). En ambos pasajes de Benjamin, ocurre una simbiosis entre autómatas, fetiches y sacerdotes, que en lo general, provoca que el Dios teológico europeo tenga rasgos de figuras que, paradójicamente, ha inferiorizado. Como si Benjamin sugiriera (inconscientemente) que para servir a la teología marxista de la Historia, la teología judeocristiana debe tomar la forma de un culto pagano secreto. Para inferiorizar y combatir otras religiones, dentro de su modelo colonial de Progreso, la teología eurocéntrica debe volverse un fetichismo, esto es, el “fetichismo” del materialismo histórico.

El primer sueño mexicano de Benjamin es también un sueño sobre Marx. El fetichismo es uno de los conceptos centrales de *El Capital*. El fetiche que aparece en el sueño de Benjamin (desde su epígrafe de Baudelaire), sin embargo, altera la noción, incluso parece subvertirla. Marx

---

<sup>316</sup> Benjamin, “Sobre el concepto de Historia,” en *Obras. Libro I. Vol. 2*, ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, trad. Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Abada, 2008), 305.

piensa al fetichismo en un sentido peyorativo, desde los prejuicios de la Ilustración eurocéntrica; Benjamin, en cambio, piensa al fetiche con fascinación, aunque no exenta de orientalismo. Marx reprueba al fetichismo de la mercancía capitalista; Benjamin lo considera un componente secreto del proyecto marxista.

En *El Capital*, Marx plantea la noción de “fetichismo de la mercancía”. Esta noción complementa (y en cierta forma sustituye) nociones anteriores como la de “enajenación” (en los Manuscritos de 1844, por ejemplo) e “ideología”. A grandes rasgos, por “fetichismo” Marx se refiere a que en la sociedad capitalista las relaciones entre mercancías parecen ser independientes de las relaciones (de explotación) entre los humanos. Aunque sus comentaristas suelen describirlo como si fuera unívoca, la noción de “fetichismo de la mercancía” no es unidimensional, comenzando por el hecho de que empleó un término (“fetichismo”) equívoco y que, de origen, se trata de un pseudo-concepto. Al emplear el pseudo-concepto de “fetichismo” (proveniente de una prejuiciosa conceptualización de religiones no-europeas), Marx carga a su propio concepto de “fetichismo de la mercancía” de estos equívocos.

Para entender el “fetiche” de Benjamin recordemos algunos atributos del “fetichismo” en Marx. El “fetichismo” aparece en Marx muy pronto en *El Capital* como parte de su discusión de la mercancía. Para Marx, las mercancías esconden un “secreto” y les considera “objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos”.<sup>317</sup> Estas palabras de Marx prefiguraron al teólogo oculto y los fetiches de Benjamin. Para Marx, la mercancía esconde teología. Pero esta teología es de índole mágica, más pagana que cristiana. Por ende la teología pagana-mágica de la mercancía es lo que Marx condena como “fetichismo”, acatando la teología ortodoxa colonial europea. Ahora bien, Marx no cree que un objeto tenga propiedades verdaderamente teológico-mágicas sino que la mente pareciera (erróneamente) atribuírselas. También la falsedad de estas propiedades teológico-mágicas motivó a Marx a reciclar un término de la teología y antropología coloniales. (Hay, por cierto, residuos transcreados de la noción de “fetichismo” de Marx en la noción de “aura” de Benjamin). Según Marx, estas pseudo-propiedades teológico-mágicas las adquiere un objeto cuando pasa de su *valor de uso* a su *valor de intercambio*.

La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse *como mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso.<sup>318</sup>

¿Qué sucedió en este extraño pasaje de Marx? Marx añade en nota de pie de página: “Recuérdese cómo China y las mesas rompieron a bailar cuando todo el resto del mundo parecía estar tranquilo... *pour encourager les autres*”. En términos de nuestra comparación, este pasaje fortalece nuestra hipótesis de que el primer sueño mexicano debe leerse junto a la primera tesis de la historia de Benjamin y *El Capital* de Marx. Notemos que otra vez estamos ante un artefacto animado, que cobra vida entre mecánica y mágicamente. Como en el sueño de Benjamin donde

---

<sup>317</sup> Marx, *El Capital*, 36.

<sup>318</sup> Marx, *El Capital*, 36-37.

la cabeza de madera de Dios Padre se mueve, aquí el pasaje de Marx termina con la cabeza de madera de la mesa produciendo pensamientos extraños. Son mecanismos mágico-marxistas.

El “fetichismo” (el comportamiento mágico) comienza, según Marx, cuando comienza algo comienza a funcionar como mercancía. Si lo reechemos, podremos ver que Marx describe este comportamiento desde el punto de vista de la fantasía, por eso imagina que la mercancía es una mesa de madera que se enarca, y luego se pone de cabeza ante las otras mercancías y, finalmente, de su cabeza de madera brotan pensamientos bizarros, todavía más extraños, agrega Marx, que si la mesa se pusiera a bailar. El “fetichismo de la mercancía” es no sólo una propiedad teológico-mágica que se fantasea socialmente en la sociedad sino también un cese del pensamiento teórico-racional del marxismo en favor de un episodio breve de pensamiento poético, cuasi-alegórico, y derivado del imaginario animista. El “fetichismo” en Marx es que algo *parezca* tener vida propia. El “fetichismo” es la falsa animación. Y es la imposibilidad de pensar en términos puramente racionalistas y teóricos a la economía. En ese sentido, escribir sobre el capital es parte del “fetichismo de la mercancía”.

Si dejamos que este pasaje sobre la mesa de madera animada de *El Capital* nos ayude a seguir comprendiendo los sueños mexicanos de Benjamin, podemos observar que el rechazo, la triple negación de la cabeza del Dios Padre de madera contra el fetiche prehispánico es precisamente el rechazo de su fetichismo hecho desde otro fetichismo. Podría ser el rechazo del fetichismo de la mercancía indoamericana (colonizada) por el fetichismo de la mercancía capitalista (y su crítica marxista colonizadora). Lo que el sueño de Benjamin, leído a través de sus propias tesis de la Historia y de Marx, nos dice podría ser que hay un pensamiento teológico-mágico hegemónico en la economía y la crítica que se ha venido imponiendo a otra economía y a otra crítica en los mundos colonizados. Y en el centro de este proceso multi-colonizador: la pulsante contradicción de la dialéctica histórica.

Hay un rechazo dialéctico (aunque internamente incongruente) desde un sistema económico-crítico “fetichista” (teológico-mágico) hacia otros sistemas económico-críticos (no europeos). ¿Cómo se manifiesta ese fetichismo colonizador en Marx? Volvamos a *El Capital*. Marx comienza diciendo que la mercancía es un objeto externo (aunque el trabajador también se vuelva mercancía posteriormente para Marx) que se presta a la fantasía, aunque su punto de partida sea precisamente que él no analizará a la mercancía desde estas fantasías, porque “no interesa en lo más mínimo para estos efectos”.<sup>319</sup> Un error muy común de los comentaristas de Marx es que atribuyen una consistencia interna (dialéctica) a Marx, cuando, en realidad, las incongruencias o lagunas aparecen periódicamente en *El Capital*. Aquí hay una: Marx parte de poner entre paréntesis el carácter fantástico de nuestra relación con la mercancía (es decir, de su *producción* psico-material misma) pero al ponerla entre paréntesis luego vemos cómo ahí incubó, como una especie de caricatura, una escena de animación mágica, en que la mercancía sólo es finalmente pensable como un fetiche con vida propia.

Este proceso de mistificación de la mercancía comienza porque el trabajo humano que los produjo ha quedado invisibilizado. El espectro de la mercancía, su información perdida, es el trabajo humano en ellas. También ocurre, si seguimos la lógica de Marx, debido a que la mercancía entraña una doble identidad: ser forma natural y ser forma de valor. Así lo plantea Marx el “carácter místico de la mercancía”:

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo, de éstos [los hombres] como

---

<sup>319</sup> Marx, *El Capital*, 3.

si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo... se convierte a los productos del trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos... la forma fantasmagórica de una relación entre los objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres...<sup>320</sup>

Este carácter “místico”, “misterioso”, “físicamente metafísico”, “fantasmagórico” se debe a dos factores: que lo humano es transferido (pero parcial y confusamente) a la mercancía, y que la mercancía misma tiene una doble identidad problemática (la de su *uso* y la de *cambio*). La mercancía no es doble del humano pero tampoco doble de sí misma. Es un doble menos matemático, menos simétrico y cósmico que los dobles borgeanos, por ejemplo. Hay algo en su transformación que es oscuro y casi indescriptible en términos racionales para el propio Marx:

Por eso si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres... A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo, tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción [capitalista].<sup>321</sup>

Si explicitamos este imaginario resulta que Marx dice que las mercancías se comportan entre sí como los dioses de antiguas religiones. Y los humanos se relacionan con las mercancías como se relacionaban con los dioses. Para Marx, el fetichismo es la animación de lo no-humano; por los humanos económica-inconscientemente. “Al equiparar *unos* [productos] *con otros* en el cambio, como *valores*, sus diversos *productos*, lo que hacen es equiparar entre sí sus diversos trabajos... No lo saben pero *lo hacen*”.<sup>322</sup> La célebre fórmula “No lo saben pero lo hacen” entonces nos indica que los humanos no saben que animan a los dioses y mercancías y que sin saberlo conscientemente, de cualquier manera, lo hacen. (Aunque Marx no desarrolló un psicoanálisis, sí nos entrega hipótesis psicosociales implícitamente en varios lugares de su obra. Aquí, por ejemplo, implícitamente dice que el inconsciente se produce mediante la economía, y no mediante la familia como poco después argumentó Freud). Así el “fetichismo” de la mercancía no es únicamente una falsa propiedad teológico-mágica de las mercancías (incluyendo al trabajador) sino también un estado mental, una esfera psicosocial; y este “fetichismo” sería, de acuerdo a este Marx, el centro del inconsciente capitalista.

Este inconsciente capitalista “convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales. Luego vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos”.<sup>323</sup> Pero hay aquí una metáfora en Marx, y que luego recreó Walter Benjamin. Si Marx propuso que el fetichismo de la mercancía es un mundo onírico, Benjamin transformó esta poética de Marx en sueños mexicanos, donde la antigua religión y el mercado se confrontan y confunden. Son sueños de un marxismo compensatorio.<sup>324</sup>

---

<sup>320</sup> Marx, *El Capital*, 38.

<sup>321</sup> Marx, *El Capital*, 38.

<sup>322</sup> Marx, *El Capital*, 39.

<sup>323</sup> Marx, *El Capital*, 39.

<sup>324</sup> Isaiah Berlin dice que “Russia, China, and up to a point, Spain, Mexico, and Cuba” fueron países “far more primitive countries which scarcely entered his thoughts” en *Karl Marx. His life and Environment* (New York: Oxford University Press, 1983), 214. En Marx (y Berlin) la fantasía de estos países como “más primitivos” se vuelve

Marx no usó la palabra “sueño”, prefirió palabras como religión, misticismo, misterio, fantasmagoría y fetichismo. ¿Por qué no usó “sueño” a pesar de que toda su descripción del estado fantasioso del mundo de las mercancías corresponde a la de un vivir dentro de un sueño? Quizá porque, como el Tlatoani azteca, a Marx le parecía reprobable que existiera *otra realidad* en la que operara otra economía.<sup>325</sup> Por eso Marx, como los teólogos misioneros de la Nueva España, juzga “falsa” la posibilidad de esa otra realidad, y como ellos usa términos que descalifican y degradan a tal mundo-otro. Al llamarle “fetichismo” (y no *sueño*, que sería la palabra prohibida para la propia lógica de *El Capital*), Marx considera que ese estado psico-social es un mero sueño diurno, una fantasía diurna.

De esta manera podríamos considerar que la figura que levanta al fetiche ante el Dios Padre de madera, que imaginamos como un sacerdote (¿enteramente católico?) que muestra u ofrenda el dios prehispánico al Dios judeocristiano no es Benjamin (quien más bien atestigua esa escena) sino que ese sacerdote onírico tiene algo de Marx. Hay otros sujetos fantasmáticos que construyen a ese sacerdote. Pero uno de esos imagos es Marx.

Esta identidad y escena deben mantenerse secretas. De no ser así, la solución del enigma del *Capital* quedaría descubierto: Marx privilegia la producción capitalista (europea), la fetichiza, para rechazar (inferiorizar) otras historias-economías y sus propios sistema de crítica y sueño. Marx oculta el carácter onírico (“fetichista”) de la economía crítica con que describe la economía capitalista. Y oculta, como veremos, buena parte de esas otras historias-economías, como veremos más adelante. Por ahora notemos que el ocultamiento de la órbita geopolítica colonial en que es “legible” el llamado “fetichismo” en Marx, es intensificada en la nueva imagen que creó para ilustrarlo. Al decir que por el “fetichismo” se “convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales” y que “luego vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos”, ha des-encantado a los humanos que poco antes nos había dicho que estaban bajo el efecto del fetichismo de los productos y de sí mismos como trabajador-mercancía. Ha cambiado la metáfora. Ya no se trata de un idólatra-fetichista sumido en un estado mental de engaño, sino que aquí Marx ya plantea que aunque los productos se han convertido en “jeroglíficos sociales” hay unos “hombres” que se “esfuerzan” en “descifrar” su “sentido”. Marx ha transformado su escena fetichista original. En las anteriores escenas poéticas para explicar el fetichismo, Marx imaginaba que una mesa madera tenía vida y que los hombres sufrían de un estado psicosocial de engaño del sentido de tal mundo de mercancías, mientras que aquí ya hay unos sujetos hermenéuticos que identifican y descifran unos “jeroglíficos”. La metáfora del fetichismo pasó de una escena de magia e idolatría a una de etnografía y antropología exitosa. En el sueño mexicano de Benjamin estos distintos escenarios del “fetichismo” de Marx se mezclan, y así los fetiches tienen vida, hay un estado mental mágico prevaleciente y así mismo una expedición científica que ha viajado para describir los jeroglíficos sociales de esta escena primitiva.

Esta escena alterna es importante porque la veremos en otras partes del imaginario colonial en que primero se considera al grupo colonizado o colonizable como intelectualmente

---

un imaginario irresuelto e inconcluso; Marx legó esa laguna teórica y *work in progress* a la teoría crítica frankfurtiana. Benjamin la surrealizó.

<sup>325</sup> Engels creía que las ideas divergentes sobre los sueños eran indicio de inferioridad de otras sociedades: “Todavía hoy está generalizada entre los salvajes y entre los pueblos del estadio inferior de la barbarie la creencia de que las figuras humanas que aparecen en el sueño son almas que abandonan temporalmente el cuerpo... Así lo confirmó, por ejemplo, Imthurn, en 1884, entre los indios de la Guayana” en *Ludwig Feurbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (Bogotá: Editorial Linotipo, 1979), 15.

inferior, engañadizo-engañado, y luego se construye un grupo de etnógrafos-misioneros que van a descifrar sus “jeroglíficos”. La metáfora de Marx varía entre una escena de magia idólatra y una de antropología colonial. En los sueños de Benjamin estas escenas prácticamente se fusionaron.

La subsunción que Marx hace del “fetichismo” de los otros es posible porque se suscribe (sin realmente ocultar esta adhesión) a la visión burguesa. “Por eso, para ella [la conciencia burguesa] las formas preburguesas del organismo social de producción son algo así como lo que para los padres de la Iglesia, v. gr., las religiones anteriores a Cristo”.<sup>326</sup> El paralelismo entre el materialismo histórico y la teología misionera es explícito en Marx.

En realidad, Marx al usar esta terminología teológico-mágica y pseudo-antropológica hizo que su noción de “fetichismo de la mercancía”, por una parte promoviera su propio pensamiento teológico-mágico marxista (que Benjamin continúa) y, por otra parte, su noción contenga elementos teológico-mágicos pseudo-antropológicos apenas parcialmente identificados.<sup>327</sup>

Dussel extiende el uso condenatorio del término “fetichismo” que hizo Marx. Dussel lo retoma para promover un programa teológico decolonial en el que, sin embargo, se mantiene el estigma del “fetichismo” del otro. En lugar de cuestionar el término colonial de “fetichismo”, Dussel lo amplifica dejando ileso la teología colonizada de Marx. A pesar de leer la formación del “fetichismo” en Marx desde Latinoamérica, Dussel no rastreó el modo en que Marx heredó esta categoría de una teología y antropología xenofóbicas y supremacistas. También queda atrapado en la metafórica misionero-colonialista de la teología política de Marx. Dussel es un excelente guía de lectura del devenir del concepto de “fetichismo” en Marx. Pero su propia ideología, como veremos, reincide incluso fraseológicamente en el archivo misionero colonial. Como teólogo y filósofo de la liberación, Dussel simpatiza con este vocabulario misionero-colonial de Marx, a quien busca convertir en complemento de la lucha cristiana, ya que su crítica al capitalismo, dice Dussel, “se trataba de una crítica a una religión ‘fetichista’, antiprofética”.<sup>328</sup> El proyeco dusseliano de restablecer el vínculo entre la teología-filosofía de la liberación y la propia teología de Marx (en que, según Dussel, Marx sólo criticaría la religión fetichista pero no la religión en general dentro de su proyecto revolucionario), conduce a Dussel a adoptar la metafórica marxista e incluso elevarla a soteriología:

El templo de la Bestia, del fetich, es la fábrica, es el lugar de la muerte del obrero y de su explotación, como un infierno... El ‘carácter fetichista’ del capital es, justamente, su estatuto religioso estricto. La negación de su divinidad —supuesta en toda la crítica de Marx— sitúa su ateísmo del capital como una posición antifetichista, antiidolátrica, en total

---

<sup>326</sup> Marx, *El Capital*, 45-46.

<sup>327</sup> En un diccionario soviético (oficial) de filosofía, por ejemplo, así se usa la noción de Marx para imaginar al pasado humano (no europeo) y al futuro idílico que traería la Unión Soviética: “Históricamente, la forma inicial del fetichismo fue engendrada por el nivel de cultura, extraordinariamente bajo, del hombre primitivo, y se expresó en la atribución de propiedades milagrosas, capaces de influir conscientemente en la vida, a objetos-fetiches... La producción mercantil, y sobre todo la capitalista, hacen del fetiche ‘una religión de la vida cotidiana’ (Marx)... Durante el proceso de la edificación del socialismo y del comunismo se superan todas las fuentes y formas del fetichismo, y se afirman unas relaciones ‘transparentemente racionales’ (Marx) entre los hombres como personas”, en “Fetichismo”, en *Diccionario filosófico*, ed. M. M. Rosental, trad. Augusto Vidal Roget et al. (Lima: Ediciones Pueblos Unidos, 1980), 227.

<sup>328</sup> Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (México: Siglo XXI Editores, 2017), 25.

coincidencia con el *ateísmo de los ídolos* por parte de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo.<sup>329</sup>

En Marx y Dussel, por ejemplo, el discurso misionero-colonial del siglo XVI y el suyo poseen momentos de total afinidad retórica y teológica. “Fetichismo” no es una característica de las religiones de otros pueblos sino una forma de ver (eurocéntrica y exotizante) que representaba de modo distorsionado tales sistemas económico-culturales.

Nosotros no queremos condenar la teología y magia en Benjamin o Marx sino, precisamente, comprenderla en sus propios términos, incluso ahí donde quedó invisibilizada para el archivo marxista mismo. No empleamos “fetichismo” o “magia” como un concepto condenatorio de la heterología moderna acerca de los otros, sino como un asunto heurístico que nos permite conocer estos sueños y archivos más allá de su aparente sinsentido. La idea del “carácter fetichista” del capital testimonia el carácter colonial de la propia crítica marxista al construir su modelo de interpretación histórica mundial. Al mantener una lealtad con los principios del patriarcado eurocéntrico, el Marx de *El Capital* construye nociones que critican la sociedad capitalista resguardando sus directrices colonial. La terminología colonial del marxismo salvaguarda la propia ideología supremacista eurocéntrica dentro de su proyecto de auto-análisis y renovación del sistema económico capitalista.

Pero en Marx no sólo hay teología misionera-colonial, un teólogo oculto (como diría Benjamin) sino también “fetiches”, micro-sujetos (más bien seriales) que poseen cualidades “mágicas”. Si rastremos otras figuras poéticas de Marx que hemos aprendido a reconocer transcreadas en el primer sueño de Benjamin y en su propio metáfora sobre el fetichismo podemos identificar que en el prólogo a la primera edición de *El Capital* hay una metáfora mágica. Por ejemplo, Marx ahí determina que “el régimen capitalista de producción” y sus “relaciones de producción y circulación” tienen su “hogar clásico... en Inglaterra”. Por una decisión más bien eurocéntrica, Marx decidió que la economía inglesa debía ser el patrón para toda historia anterior, contemporánea y posterior. De entrada, empleando su propia terminología, Marx fetichizó la economía inglesa, como si tuviera una historia propia y fuese el patrón teológico para toda otra economía. Al tomar esta decisión de archivo, Marx a continuación le atribuye un poder profético a la historia inglesa: “Los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir”. Al convertir a Inglaterra, en el patrón clásico de todo otro espacio-tiempo ocurre algo que fácilmente pasa inadvertido: se trata del punto en que el imaginario marxista genera los espacio-tiempos en que se mezclan el progreso y la regresión (que es precisamente la base del imaginario benjaminiano). Escuchemos cómo Marx construye estos espacios-tiempos progresivos-regresivos, de una dialéctica equívoca, no-lineal:

Nuestro país [Alemania], como el resto del occidente de Europa continental, no sólo padece los males que entraña el desarrollo de la producción capitalista, sino también los que supone su falta de desarrollo. Junto a las miserias modernas, nos agobia toda una serie de miserias heredadas, fruto de la supervivencia de tipos de producción antiquísimos y ya caducos, con todo su séquito de relaciones políticas y sociales *anacrónicas*. No sólo nos atormentan los vivos, también los muertos. *Le mort saisit le vif!*<sup>330</sup>

---

<sup>329</sup> Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 108 y 113.

<sup>330</sup> Marx, “Prólogo a la primera edición,” en *El Capital*, XIV.

Este espacio-tiempo en que se mezclan vivos y muertos, temporalidades y fantasmagorías, reaparecerá en Benjamin. Pero si se usa el “espejo” inglés, las otras naciones pueden ver el rostro de su futuro. (No perdamos de vista que esta es una suposición político mágica de Marx, una especie de “espejo” de adivinación económico-política, no del todo disímil al espejo con que el dios Tezcatlipoca puede ver la verdad del pasado, presente y futuro de todo humano, según la teología política mexicana). Así, dice Marx, si se usa el espejo inglés, “se puede atisbar la cabeza de Medusa que detrás de ella [la situación social de Alemania] se esconde”. Luego agrega: “Perseo se envolvía en un manto de niebla para perseguir a los monstruos. Nosotros nos tapamos con nuestro embozo de niebla los oídos y los ojos para no ver ni oír las monstruosidades y poder negarlas”.<sup>331</sup> La cabeza alemana es imaginada por Marx como una cabeza que se ha protegido mágicamente con “niebla” para no oír y ver, mientras que el “espejo” de la historia inglesa se logra ver la “cabeza de Medusa”.

Pronto, Marx retoma esta metafórica: “Las naciones pueden y deben escarmentar en cabeza ajena... la finalidad última de esta obra es, en efecto, descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna...”; este conocimiento “jamás podrá saltar ni descartar por decretos las fases naturales de su desarrollo” pero “podrá acortar y mitigar los dolores de parto”. En esta experiencia, remata Marx, las naciones se enfrentan a “las pasiones más violentas, más mezquinas y más repugnantes que anidan en el pecho humano: las furias del interés privado”.<sup>332</sup>

La magia marxista, por así decirlo, imagina que hay un espacio-tiempo modelo y rector (el inglés) y que hay otros espacio-tiempos inferiores debido a que ahí se mezclan el tiempo lineal progresivo con temporalidades regresivas. También cree que si se usa como “espejo” y se aprende “en cabeza ajena” se puede percibir la “cabeza de Medusa” de estos tiempos regresivos, aunque la tendencia en tales espacio-tiempos es la “niebla” en los oídos y ojos. De todos modos, la magia marxista espera que el conocimiento acerca de la historia del espacio-tiempo progresivo pueda acortar el tiempo de retraso de otros países, es decir, acelerar sus épocas faltantes, en comparación con Inglaterra. *El Capital*, entonces, sería ese espejo. No es casual, por cierto, que “capital” derive de “caput”, es decir, “cabeza”. Capital es lo que etimológica y literalmente, *encabeza*. De ahí quizá las constantes cabezas en Marx y Benjamin.

Hay otra zona metafórica clave en *El Capital* que ilumina todos estos pasajes de cierta magia marxista. Marx escribe:

Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real... la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, la idea no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre.<sup>333</sup>

De nuevo, la cabeza aparece como centro de operaciones de metamorfosis de lo uno en lo otro. De entrada, Marx atribuye a Hegel lo que en otro lugar ha llamado “fetichismo”, ya que cree que Hegel convierte al “pensamiento” en un “sujeto con vida propia”, es decir, según Marx, Hegel fetichiza al pensamiento. No es azar que Marx postule que en Hegel el pensamiento es un

---

<sup>331</sup> Marx, “Prólogo a la primera edición,” XIV-XV.

<sup>332</sup> Marx, “Prólogo a la primera edición,” XV.

<sup>333</sup> Marx, “Postfacio a la segunda edición,” *El Capital*, XXIII.

“demiurgo”, y que “lo real” es la “simple forma externa” (y mágica) en que el pensamiento- (fetiche y demiurgo) hegeliano “toma cuerpo”. Para Marx, en cambio, “la idea” es “lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre”. Luego remata:

El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.<sup>334</sup>

Ocurre aquí una compleja operación simbólicamente alquímica. Marx no utiliza el término “fetichismo”, sino uno de sus sucedáneos “mistificación”. E insiste que Hegel es el fetichismo de la dialéctica, un atributo primitivo quizá inevitable (para Marx) por haber sido Hegel el primero en exponer la dialéctica. La imagen que utiliza para ese parto fetichista es que en Hegel “la dialéctica aparece... invertida, puesta de cabeza”. ¿Y cómo imagina Marx su propia acción correctora del fetichismo hegeliano? Marx toma al demiurgo hegeliano y lo voltea, lo pone de pie. ¿Qué ocurre al poner de cabeza tal dialéctica? Una reacción mágica: no sólo pierde su fetichismo, dejando de ser un demiurgo-fetiche sino que además gracias a esta acción mágica “en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional”. Ocurre una alquimia. Algo nuevo se produce: este cuerpo se descubre como una “corteza mística” que revela su “semilla racional”. Al voltear la dialéctica de Hegel, Marx realiza un acto mágico que produce una transformación alquímica.

Esta operación tiene una larga historia en Marx. “Los comunistas no formulan una nueva teoría de la propiedad. Sólo expresan un hecho. Vosotros negáis los hechos más patentes. Debéis negarlos. Sois utopistas vueltos al revés”, escribía Marx en un borrador del *Manifiesto*.<sup>335</sup> Voltear a un objeto o sujeto imaginario (aquí el utopista) es el acto mágico, “dialéctico” primordial en Marx. Esta noción de inversión está presente en otros proyectos de liberación geopolítica; como, por ejemplo, en la “conciencia deseante de un *pachakuti* que revuelque al mundo al revés de la colonización” de la pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui.<sup>336</sup> En Marx también la transformación del mundo exige una inversión.

Lo más notorio en la variante de inversión en *El Capital* es que Marx imagina a la dialéctica como un artefacto mágico, que él necesita voltear para infligirle una reacción alquímica. Como en el primer sueño mexicano de Benjamin, aquí alguien rechaza a un fetiche. Pero al contrario de ese sueño de Benjamin, el desdoblamiento no ocurre entre un fetiche indígena y un fetiche-Dios-Padre sino que el desdoblamiento ocurre en un mismo fetiche que al

---

<sup>334</sup> Marx, “Postfacio a la segunda edición,” XXIV.

<sup>335</sup> Marx, “Única página conservada del proyecto original de Marx para el *Manifiesto del Partido Comunista*”, en *El Manifiesto Comunista. Edición bilingüe*, ed. Eric Hobsbawm (Barcelona: Crítica, 1998), 152.

<sup>336</sup> Silvia Rivera-Cusicanqui, “Hambre de huelga. Una reflexión sobre la memoria y el conocimiento”, en *Hambre de huelga. Ch'ixinakax Utxiwa y otros textos* (México: La Mirada Salvaje, 2014), 89. Rivera-Cusicanqui en otro lugar profundiza sobre esta noción: “A los españoles no les fue difícil aprovechar esta situación para vencer, inaugurando un ciclo de dominación profundamente violenta e ilegítima, que sólo puede describirse con ayuda del concepto andino de *pachakuti*, que en qhichwa y en aymara significa: la revuelta o conmoción del universo... *Pacha* = tiempo-espacio; *kuti* = vuelta, turno, revolución. Como muchos conceptos andinos, *pachakuti* puede tener dos sentidos divergentes y complementarios (aunque también antagónicos en ciertas circunstancias): el de catástrofe o el de renovación” en *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (La Paz: La Mirada Salvaje y Piedra Rota, 2010), 43-44.

ser volteado se transforma radicalmente. Nuestra imaginación supone que al voltearlo se pierde “la corteza mística”, pero lo que Marx dice, en realidad, es que cuando él lo voltea aparece la corteza mística y bajo ella la semilla racional, es decir, no pierde lo místico, sino que el artefacto mágico-dialéctico posee como característica estructural resultante tener una corteza mística y una semilla racional. Se trata de un artefacto dialéctico místico-racional o, mejor dicho, de un misticismo-racional, un fetichismo-racional llamado “dialéctica” en Marx.

Cuando Benjamin describe al enano bajo la mesa del ajedrecista autómatas (el teólogo oculto bajo la dialéctica de Marx) acaece una imagen variante a la de *El Capital*, sin que Benjamin lo supiera conscientemente. Tampoco supo que su primer sueño mexicano era, a la vez, un montaje y desmontaje de los distintos componentes (personajes) de la dialéctica de Marx. Pero es ahora evidente que se trata de variantes de un mismo imaginario y diégesis: una arena de lucha entre teologías y sistemas mágicos trasatlánticos (su *fisión* y  *fusión*) en la conformación de la llamada “dialéctica” marxista. Y su falta de resolución, ya que, paradójicamente, la dialéctica que se supone produce antítesis y luego síntesis, en sí misma, se muestra como una dialéctica en que no ocurre tal dialéctica sintetizadora, una dialéctica sin síntesis o, quizá mejor aún, una dialéctica de múltiples negaciones que produce mundos oníricos variantes.

Este cuadro, además, nos permite entender que la mesa que cobra vida y se pone de pie, para después voltearse de cabeza es una representación de la dialéctica fetichizada de Hegel. O incluso la verdadera imagen de un aspecto de la dialéctica de Marx. Por eso de su cabeza, dice Marx, empiezan “a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso”. Es llamativo que esa generación de ideas-deseos que realiza esa mesa-dialéctica de cabeza sustituya al “baile”; es como si Marx estuviera diciendo que el fetichismo de esa mesa, a pesar de su extravío, prefiere ser intelectual-poética que frenética-ritual. No olvidemos, sin embargo, que la mesa realiza este pequeño acto mágico ante las otras mercancías, así que a pesar de no tratarse de un baile, sí se trata de una especie de ritual de pensamiento fetichista que la mercancía-mesa pensante teatraliza ante otras mercancías en el mundo-de-las-mercancías. En todo caso, Marx personifica (inconscientemente) a la dialéctica, y al hacerlo la muestra en su carácter de mercancía y fetichismo, es decir, de una mercancía que adquiere fantásticamente vida propia.

Esta dialéctica está siempre rodeada de rechazos afectivos y mecanismos clandestinos. Por ejemplo, si regresamos al “Postfacio a la segunda edición” de *El Capital*, después de que nos describe cómo volteó a la dialéctica de Hegel y se produce la reacción alquímica que ya describimos, Marx agrega:

La dialéctica mistificada llegó a ponerse de moda en Alemania, porque parecía transfigurar lo existente. Reducida a su forma racional, provoca la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de preceder y sin dejarse intimidar por nada... La extensión universal del escenario en que habrá de desarrollarse y la intensidad de sus efectos, harán que les entre por la cabeza la dialéctica hasta a esos mimados advenedizos del nuevo Sacro Imperio prusiano-alemán.<sup>337</sup>

---

<sup>337</sup> Marx, *El Capital*, XXIV.

Como vimos, la dialéctica no perdió su corteza mística, pero Marx aquí, no obstante, nos dice que él mismo y otros la imaginan “reducida a su forma racional”, de tal modo que se trata de una dialéctica que al ocultar su fetichismo (del que ha salido una “semilla racional”) proyecta afectos de rechazo en otros: “provoca la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios”. Este artefacto, dice Marx, augura la crisis y la muerte de todo lo existente. Y finalmente sostiene que la mundialización y la intensidad de la crisis capitalista, hará que la dialéctica (que sigue escondiendo la sobrevivencia de su carácter fetichista) entrará a todas las cabezas. No se puede pensar al capital y la mercancía, sin las cabezas y fetiches.

### **Otro marxismo mágico: José Revueltas y la dialéctica de la conciencia (de las cosas)**

Después de que el gobierno de México encarceló al escritor marxista José Revueltas en la prisión de Lecumberri, culpándolo de haber sido líder del movimiento estudiantil de 1968, Revueltas hizo muchas notas sobre Marx. Algunos de sus ensayos más interesantes provienen de este periodo en prisión. Revueltas fue un marxista heterodoxo, en diálogo constante con Sartre y Althusser. “Por instantes, la búsqueda de Revueltas se aproxima a la ‘dialéctica negativa’ de Adorno. Las más de las veces se aleja de ella... La obra de José Revueltas merece la misma reputación que los trabajos que van en este sentido, particularmente los de la Escuela de Frankfurt y de las demás escuelas ‘marxistas’ europeas”, escribía Henri Lefebvre en su “Prólogo” a *Dialéctica de la conciencia* de Revueltas.<sup>338</sup> Una de las nociones marxistas que Revueltas comenta insistentemente es la del fetichismo de la mercancía.

Althusser juzgaba que el Marx de los *Manuscritos* y el Marx de *El Capital* no deberían mezclarse. Revueltas, en cambio, muchas veces piensa al *Capital* desde los *Manuscritos filosófico-económicos* de 1844. No desdice al *Capital* o lo desordena, sino que lo pone a hablar con los *Manuscritos*. Por ejemplo, Revueltas extiende el análisis del fetichismo de la mercancía que Marx hace en *El Capital*, mediante el concepto de enajenación que Marx había desarrollado en los *Manuscritos*. “Tomamos la mercancía como ejemplo para ilustrar la dialéctica de la conciencia, ante todo por razones de metodología marxista. El análisis marxista de la mercancía trasciende la crítica de la economía política; trasciende, por ello, la crítica de una sociedad dada (el modo de producción capitalista) y se convierte en crítica de la *enajenación*... El desvelamiento del fetichismo de la mercancía despeja metodológicamente la realidad interna de todos los fetichismos...”<sup>339</sup> Para Revueltas, *El Capital* es simultáneamente “una crítica de la economía política y una desmitificación de las ideologías. *El Capital* es, a la vez, científico y filosófico”.<sup>340</sup> El interés de Revueltas en Marx no sólo es un interés teórico y político que busque un cambio de régimen económico-político. A Revueltas le interesaba la dialéctica de la conciencia, es decir, el proceso de transformación del pensamiento. En ese sentido, su obra es inventiva y heterodoxa. Como luchador social y agudo analista, Revueltas frecuentemente reimagina la teoría marxista. Es un marxismo en clinamen.

Así piensa Revueltas, el pasaje de la mesa-fetichismo:

---

<sup>338</sup> José Revueltas, “Prólogo,” en *Dialéctica de la conciencia. Obras completas. Tomo XX* (México: Era, 1982), 14. Para Bruno Bosteels, en cambio, “the posthumous writings of Revueltas in fact show more elective affinities with the thought of Walter Benjamin” en *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror* (Londres: Verso, 2012), 80.

<sup>339</sup> Revueltas, “Notas y esquemas de trabajo para una ‘Dialéctica de la conciencia’,” en *Dialéctica de la conciencia*, 168-169.

<sup>340</sup> Revueltas, “A propósito de *El Capital*,” en *Dialéctica de la conciencia*, 145.

Las mercancías (“cosas” independientes) se entienden entre sí, hablan su propio lenguaje sirviéndose de todos los medios humanos de comunicación: con signos, con cifras, señales a distancia, mensajes. Hablan, dialogan, se enfrentan, tienen envidias y rencores, se buscan unas a otras... viajan de un punto a otro del planeta... y algunas, las menos, rechazadas de la vida social y faltas de encanto, se arrinconan como solteras de provincia y languidecen y mueren —después de sus momentos de esplendor— sepultadas bajo los escombros de su decrepitud y de su ruina.<sup>341</sup>

Revueltas imagina que el fetichismo de la mercancía se refiere a la producción de un lenguaje entre las cosas, una conciencia de las cosas. Si escuchamos a Revueltas más bien está condenando, criticando, este desarrollo de una conciencia de las cosas. Revueltas no dice aquí que los hombres imaginan que las cosas hablan, sino que imagina que las cosas realmente hablan y tienen afectos unas respecto a otras. E imagina que alguna de las cosas son excluidas del contrato social, volviéndose “solteras de provincia” (expresión, por cierto, que mezcla apología con misoginia). Revueltas imagina que estas cosas excluidas tienen una periferia propia. También dice que el fetichismo de las mercancías (la dialéctica de la conciencia de las cosas) ocurre en una vida intensa entre ellas, pero que también sucede en los basureros, en las mercancías que ya se han convertido en “ruina”. Esto debe llamar la atención de todos los lectores de Benjamin.

En Revueltas, como en todo el archivo marxista, el “fetichismo” es un filosofema que expresamente ejerce una execración, un fustigamiento contra las cosas como mercancías y, en general, contra los engaños e ilusión de la falsa conciencia. Pero, como hemos visto en Marx mismo, inconscientemente gracias al “fetichismo” la conciencia dialéctica marxista *fabula* formas imaginarias y microrrelatos fantásticos que escapan a su propia definición condenatoria. Estas fabulaciones marxistas más bien corresponden a la región de la poesía: el pseudo-concepto de “fetichismo” marxista genera notorias *escenas estéticas*. Quedan disimuladas por la condena filosófica que parecerían transmitir como moraleja ideológica, pero vistas de cerca rompen con tal ilustración racionalista.

Notemos esta dialéctica fetichista en Revueltas:

En la aventura de su trasponerse como relación humana invertida, el ser social de la mercancía se impregna a tal extremo de esta relación que no sólo se realiza en el intercambio como el disfraz del valor, sino que incluso termina por *pensar*. Esta subversión de las potencias humanas... convierte a la mercancía misma en un ser social pensante, aunque deba añadirse, un ser que piensa como mercancía y de cuya “cabeza de madera” no pueden salir sino los antojos “más peregrinos y extraños”. El pensamiento de este individuo social —la mercancía—, cuyo pecado de origen es el disimulo, la duplicidad, en su vida de relación desempeña el papel de un moderno rey Midas: convierte en oro todo lo que toca, pero también convierte ese oro en ficción.<sup>342</sup>

En su denotación, Revueltas esgrime una condena (que reitera la de Marx) contra el fetichismo. Sin embargo, el lenguaje teje otra valoración: la mercancía emprende una “aventura” en que “termina por *pensar*” gracias a su “subversión de las potencias humanas” que las

---

<sup>341</sup> Revueltas, “A propósito de *El Capital*,” 147-148

<sup>342</sup> Revueltas, “De los sentidos ordinarios a los sentidos teóricos: la enajenación de la conciencia,” en *Dialéctica de la conciencia*, 61-62.

convierte en “un ser social pensante”. Como ha ocurrido en Marx y Benjamin, también en Revueltas el “fetichismo” suscita fabulaciones en que las cosas adquieren vida y personalidad: en Revueltas la cosa-mercancía termina convertida en “moderno rey Midas” que todo lo vuelve oro y al oro, ficción. Revueltas cree condenar esta acción mágica. Pero si la pensamos, más bien una mercancía-Midas que transformara a cada cosa en oro y luego a cada cosa-oro en ficción estaría yendo no sólo más allá de la versión tradicional de la fábula de Midas sino también más allá del esquema capitalista, donde el dinero y el oro, según Marx, son el emblema mismo del fetichismo, ya que si la propia mercancía transforma al oro en “ficción” termina destruyendo su valor capitalista gracias a su acto mágico-estético.

Hasta aquí ha quedado claro que Revueltas piensa el “fetichismo” de la mercancía como una esfera poética y filosófica en que las cosas literalmente tienen pensamiento. Pero hay otra dimensión de la interpretación revueltiana del “fetichismo” de las cosas, aunque el propio Revueltas no da señales de ver que se trata de dos aspectos distintos: el “fetichismo” como un desarrollo de conciencia de las cosas y el “fetichismo” como el efecto transtornador que esta conciencia de las cosas provoca en los humanos. Estos dos momentos serían fases de la dialéctica del fetichismo.

Habiendo descrito el cuadro imaginario de los conciencia de las cosas, Revueltas avanza al otro aspecto: cómo ese pensamiento de las cosas altera a los humanos. Escribe:

Estas actividades del ‘pensamiento de madera’ dan a luz dos tipos humanos contrahechos... el agente de ‘relaciones públicas’ y el ‘promotor de ventas’. Sin embargo, no satisfecho de sus conquistas espirituales, el pensamiento de la mercancía comparece... en el mercado de las ideas... Es aquí donde el marxismo mecanicista y vulgar coloca su escaparate de ventas... escaparate en el que se retratan los dos rostros de Jano de la mercancía, las “relaciones públicas” y la “promoción de ventas”, sutilmente sublimadas en la *teoría ateórica*... y en la *práctica sin praxis*... de la madera que piensa y rompe “a bailar por su propio impulso”.<sup>343</sup>

Revueltas transforma el planteamiento de Marx. Para comenzar, según Revueltas, la conciencia-de-las-cosas provoca que los humanos se vuelvan una especie de esclavos tecnocráticos suyos, sus agentes mercadotécnicos. Se trata de una especie de reacción demoníaca-capitalista, que encaja muy bien en el imaginario de la demonología cristiana contra los ídolos y los fetiches. Revueltas imagina que la conciencia de las cosas infecta la conciencia de los humanos y los pone, prácticamente, a su vasallaje, en una especie de culto publicitario-mercadotécnico. La agencia que Revueltas otorga a las cosas no sigue, en realidad, al Marx explícito (aunque sí al Marx implícito), no sigue a la conciencia marxista, sino al inconsciente marxista donde, efectivamente, las cosas tienen vida y pensamiento.

La transformación que Revueltas hace de Marx continúa al reemplazar el valor de uso y el valor de cambio como los dos aspectos de la mercancía por “los dos rostros de Jano” (según Revueltas) que son “las relaciones públicas” y la “promoción de ventas”. Además, nos permite ver que esta alteración de la conciencia humana no sólo afecta al pensamiento mercantil capitalista en general, sino al marxismo mismo, al fetichismo del marxismo (del que Revueltas siempre fue crítico en su obra ensayística y narrativa). Su transformación de Marx se prolonga: en Marx, la mesa se pone de cabeza y de su cabeza de madera brotan ideas extrañas, más extrañas

---

<sup>343</sup> Revueltas, “De los sentidos ordinarios a los sentidos teóricos: la enajenación de la conciencia,” en *Dialéctica de la conciencia*, 62.

aún que si la mesa se pusiera a bailar, dice; pero en Revueltas, la mesa no sólo piensa sino que también baila: "...la madera que piensa y rompe 'a bailar por su propio impulso'". Ya desde Marx imaginamos ese baile (a pesar de que Marx no diga que ocurre) pero Revueltas lo activa. Ahí la mesa tiene conciencia y baile. De alguna manera, esta animación es lo que ocurre en Walter Benjamin. En términos analíticos podríamos decir que Marx pone a la mesa de cabeza pero prefiere permitirle solamente pensar de modo extraño porque la plantea como una mesa mágico-filosófica; mientras que Benjamin hace que sus fetiches de madera se muevan (aunque todavía mecánicamente) y Revueltas hace que la mesa de madera baile porque han dado un salto respecto a Marx: en Benjamin y Revueltas las cosas están en éxtasis.

Este complejo cuadro construye una revolución de las cosas. Por su antropocentrismo, Marx y otros marxistas no lo notan. Pero si examinamos atentamente sus fabulaciones sobre la vida-de-las-cosas en el fetichismo del capital, las cosas están alterando la realidad. Desde el "espejo" inglés que ayuda a ver el futuro de otros países hasta las cabezas y mesas de madera de Marx, Benjamin y Revueltas, las cosas-Midas, las cosas-Jano, las cosas como poderosos fetiches, las cosas ahí están subvirtiéndose contra el orden humano, influyéndolo para trastocarlo. Como en la magia azteca, las cosas participan de otra economía e incluso otra realidad. El antropocentrismo del marxismo no puede sino juzgar diabólico al pensamiento y animación de las cosas, aunque también hay una reiterada fascinación morbosa por este pensamiento y vida de lo no-humano. Es como si el "fetichismo" de la mercancía fuera la manera ambivalente, escandalizada, en que el imaginario marxista diera constancia de una revolución mágica en el mundo de las cosas.

El "fetichismo" de las mercancías no sólo es un combate contra una lógica social dentro del capitalismo por parte de Marx y el marxismo, sino que es una escena primitiva (en el sentido freudiano) del marxismo, que genera micro-dramaturgias estéticas, pseudo-teóricas o, mejor dicho, *teoría estética*, a partir de un ambivalente núcleo eurocéntrico opuesto al pensamiento mágico y a la ontología de otras religiones (no europeas). Recordemos cómo en el pensamiento mágico popular mexicana, las cosas (una casa, digamos) y los animales (un búho, digamos) comunican, *son* lenguaje. Y, a pesar de saber ya bien que ese término es xenofóbico y pseudo-científico, lo que Marx y la tradición marxista han discutido como "fetichismo", en realidad, es el chamanismo.

Al rechazar el "fetichismo" de las cosas, Marx no sólo ejerce nuevamente un prejuicio típico de la Razón occidental, sino que también abusa de una distorsión lexicográfica donde llama "fetichismo" (un término reductivo, peyorativo, caricaturesco, demonológico misionero occidental) lo que, en realidad, son religiones mágicas, chamanismos. Creemos que si reemplazáramos fetichismo con "chamanismo" en cada lugar de *El Capital* y de sus comentaristas, la discusión sería más antropológicamente adecuada y sus sentidos (conscientes e inconscientes) más evidentes. Lo que preocupa a Marx y al marxismo es el chamanismo de las mercancías y el chamanismo que las cosas inspiran en los humanos. Sin embargo, el propio Marx constantemente recurre a pensamiento mágico. La "dialéctica" es una forma teórica de magia disimulada, en que, siguiendo cierto esquema, supuestamente unas cosas se transforman en otras.

El "fetichismo" es la ontología chamánica, como ha sido más científicamente descrita por una mejor tradición antropológica, que va de Mircea Eliade a Eduardo Viveiros de Castro. La

definición base de Eliade es: “Chamanismo es la *técnica del éxtasis*”.<sup>344</sup> Viveiros de Castro resume así a la ontología chamánica:

Shamanism deals with the relation between humans and nonhumans... If there is one virtually universal Amerindian notion, it is that of an original state of nondifferentiation between humans and animals... This idea is part of an indigenous theory according to which the different sorts of person—human and nonhuman (animals, spirits, the dead, denizens of other cosmic layers, plants, occasionally even objects and artifacts) apprehend reality from distinct points of view... To say, then, that animals and spirits are people is to say that they are personas... to attribute to nonhumans the capacities of conscious intentionality and social agency... By shamanism, I mean the capacity evinced by some individuals to cross ontological boundaries deliberately and adopt the perspective of nonhuman subjectivities in order to administer the relations between humans and nonhumans... Shamanic knowledge aims at something that is a someone... The form of the other is *the person*.<sup>345</sup>

En el primer sueño mexicano de Benjamin el chamanismo está más explícitamente presente y, por consiguiente, su rechazo. Marx pretende ocultarlo mediante una repulsión racionalista, un impulso secular (errático) para negar como superstición el alma de las mercancías, conjurando su aura. Aunque parten de Marx, Revueltas y Benjamin re-escenifican el fetichismo-chamanismo, y las cosas adquieren más poder (todavía mayormente negativo en Revueltas) o simplemente visibilizan (vuelve imagen) su agencia alucinante y dialéctica (como en los sueños de Benjamin), correspondiendo a lo que el poeta y pensador vanguardista brasileño Oswald de Andrade llamaba una antropofagia “marxilar”, en que Marx era integrado a su propuesta de una “Errática” (antropofágica), “uma ciência do vestígio errático, para se reconstituir essa vaga Idade de Ouro”, es decir, un montaje hecho a partir del archivo que busca esos *vestigios erráticos* que, según Andrade, implican “uma paleontologia social” y una “restauração das estruturas matriarcais desaparecidas” en un contexto de etnopoética paratáctica.<sup>346</sup> Revueltas y Benjamin a la vez que incorporan a Marx (lo antropofagizan, diría Andrade), lo marxilarizan, lo transforman y reescenifican de modo más chamánico, aunque todavía retenidos por el concepción colonial del chamanismo como fetichismo. Llamemos a esta ambivalente dialéctica la *errática marxilar* de Benjamin y Revueltas.

Mediante su fascinado rechazo del “fetichismo”, Marx desea evitar que la dialéctica marxista (convertida en método etnográfico-analítico en *El Capital* acerca del modo de producción capitalista) sucumba, debido al fetichismo de su origen hegeliano, a una forma de transformación mágica o chamánica. El proyecto de Marx necesita del rechazo de las agencias no-humanas (ya sean dioses o cosas) en la agencia transformadora (revolucionaria) de la economía-política. Este antropocentrismo tiene lapsus que indican lo contrario, pero su deseo claramente es eliminar el influjo de una conciencia no-humana en la conciencia dialéctica marxista. Evitar que la *dialéctica* sucumba a la lógica del *sueño*. Según la teoría de los brujos

---

<sup>344</sup> Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, trad. Ernestina Champourcin (México: Fondo de Cultura Económica, 1976), 22.

<sup>345</sup> Eduardo Viveiros de Castro, “Exchanging perspectives. The transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies,” *Common Knowledge* 10.3 (2004): 464 y 466-468

<sup>346</sup> Oswald de Andrade, “A Crise da Filosofia Messiânica,” en *Obras completas VI. Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972), 88-89.

populares mexicas se podía transformar la economía participando de la dialéctica con los dioses, animales y cosas dentro de la esfera onírica del otro mundo y la otra conciencia; Marx, en cambio, cree que la transformación de la economía no debe recurrir al sueño. A pesar de que sabe que la economía capitalista es dirigida por la lógica de la mercancía.

Al continuar la lógica dialéctica y llevarla a la conciencia, Revueltas llega a la solución de que a nivel del pensamiento, el marxismo debe alcanzar una “democracia cognoscitiva”, un pensamiento científico-popular que se co-construye colectivamente. (Esta solución reemplazó en la última parte de su vida a su anterior solución leninista, menos original, en que la “cabeza” del “proletariado” debía ser un partido comunista). Notemos cómo Revueltas plantea la formación de la “democracia cognoscitiva” en una alineación exclusivamente de conciencias humanas:

La sociedad es una enajenación necesaria, racionalmente aceptada: es el *ego* social que se expresa. La racionalidad desaparece cuando el *ego social* anula al *individuo* bajo la forma de un *ego de clase*, de grupo o de otra parcialidad. La racionalidad del grupo, de la clase, se resume en la conciencia, pero a condición de una participación *colectiva*: es aquí donde nace el concepto de *democracia cognoscitiva*; el *grupo* como *organización* de la conciencia.<sup>347</sup>

Siguiendo a Marx, Revueltas ha expulsado el pensamiento de las cosas, la influencia de la conciencia de las cosas en la conciencia humana; sólo mediante esta *extirpación* quiere consagrar lograr la conciencia colectiva de la democracia cognoscitiva. En su previo leninismo, Revueltas formulaba (todavía en 1962): “un proletariado sin cabeza... un proletariado sin su partido”.<sup>348</sup> Pero tampoco quería un proletariado con cabeza de madera. Por esta razón Revueltas dedicó tanta reflexión (decapitadora) a la “cabeza de madera” de la mesa fetichista de *El Capital*. El proletariado no debía tener esa cabeza, sino una cabeza-partido. Posteriormente, debido a la experiencia de auto-organización (sin necesidad de partido) en el 68 mexicano, Revueltas pensó que la cabeza podía prescindir del partido y ser colectiva, democrática y la expresión *cognoscitiva* es la que secretamente reemplaza a *fetichista*. A veces también pensó que la “cabeza” debía ser la Universidad.<sup>349</sup> Dice Revueltas: “La autogestión consiste... en el *conocimiento crítico* de todas las cuestiones que nos plantea el saber... mediante el ejercicio militante, activo, destructor y creador, de una conciencia colectiva en perpetua inquietud... *conocer es transformar*”.<sup>350</sup> En esta noción de Revueltas hay cierta mezcla de José Vasconcelos y Marx.<sup>351</sup> En 1971, Revueltas concluía: “Ahora es imposible un partido, pero es necesaria una

---

<sup>347</sup> Revueltas, “A propósito de *El Capital*,” 147.

<sup>348</sup> Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza. Obras completas 17* (México: Era, 1980), 46.

<sup>349</sup> Revueltas, “Aprender es controvertir: en esto reside una verdadera democracia del conocimiento, que la Universidad debe encabezar,” en “Nuestra ‘Revolución de mayo’ en México,” en *México 68: Juventud y Revolución* (México: Era, 1978), 39.

<sup>350</sup> Revueltas, “Esquema para conferencia sobre autogestión académica”, en *México 68*, 102.

<sup>351</sup> Es probable que la idea de que “conocer es transformar” viene directamente de una transcreación de la célebre onceava tesis de Marx sobre Feurbach, pero también de Vasconcelos, una referencia constante en Revueltas, sobre todo en el contexto de la discusión sobre la universidad. En Vasconcelos, sin embargo, el conocer como transformación implicaba una visión evolucionista (hegeliana-bergsoniana) y mística (católica-orientalista). Dice Vasconcelos: “Conocer, entonces, en poner todo lo que existe en estado de tránsito hacia una superior manera de existencia... Conocer es entonces, y como lo afirmamos en la *Metafísica*, coordinar elementos para organizar la energía y para impulsarla hacia maneras siempre ascendentes, trascendentes... Podría definirse el conocimiento diciendo que es la facultad de encontrar los caminos de la participación de los objetos, los seres y nosotros mismos

*vanguardia*” que condujera “una irrestricta democracia del conocimiento”.<sup>352</sup> La vanguardia debe ser una conciencia cognoscitiva colectiva (y aquí también *cognoscitiva* quiere decir *consciente* en oposición a *inconsciente colectivo*) de índole exclusivamente humana (y humanista) y no una conciencia mística donde se conjugara (como quería Vasconcelos) lo humano y lo no-humano (lo divino y lo cósmico). Tanto le repelía a Revueltas esta conciencia mística de participación entre lo humano y lo no-humano que cuando redactó un lúdico texto acerca de cómo la dialéctica marxista de la conciencia podía terminar en una distopía de la Era Espacial lo hizo a manera de un “Vocabulario” en que define “proletariado” y “Economía”. Ahí imagina que una vez que se borra al individuo en la colectividad y se identifica su conciencia con el Estado se termina perfilándola “hacia la conquista pacífica e incesante de todos los mundos cósmicos deshabitados y que no podrán ser dominados sino por la organización del poder terrestre bajo la forma del *Estado Espacial*” en donde “la conciencia residual proletaria será entonces la conciencia racional cósmica”.<sup>353</sup> Revueltas parodia el dogmatismo de cierto marxismo (estalinista) y, a la vez, las ideas de Vasconcelos en *La raza cósmica* de 1925. Esto desemboca en una “Economía” donde:

Las inhumanas e inmisericordes jornadas de 14, 16 y 18 horas diaria... durante la fase de la acumulación primitiva del capital... se convertirán en un constantae y entusiasta canto a la vida y al acrecimiento de la producción... en jornadas de 20, 22, 30 y 48 horas continuas, con las indispensables pausas para entonar himnos breves de entusiasmo (escritos por los psicocompositores y los socioterapeutas) y para escuchar las orientaciones político-culturales de los comisarios de empresa.<sup>354</sup>

¿Qué es lo que produce en Revuelta esta imagen de ciencia ficción distópica? No sólo el dogmatismo ideológico (entre neoliberal y marxista) sino la fusión del humano con la tecnología donde el canto es el elemento de embrujamiento que fusiona al hombre con la máquina y la producción industrial. Vasconcelos simbolizó para Revueltas ese peligro de una “mistificación”, el riesgo de que la unión del hombre con lo espiritual y las cosas devenga conciencia suprahumana totalitaria. “Diríase esta desmitificación comenzando por el propio lema de la Universidad, evanescente, misterioso y vacío: ‘Por mi raza hablará el Espíritu’”.<sup>355</sup> El lema lo hizo Vasconcelos para la Universidad Nacional Autónoma de México y en él mezclaba su concepto de “raza cósmica” y la de “Espíritu” en Hegel y el Evangelio. Revueltas polemiza con Marx y Vasconcelos.

El antifetichismo de Marx desemboca (literalmente) en una dialéctica de la conciencia *humanista*, una revolución antropomórfica, antropocéntrica o, mejor dicho, una revolución *antropomotriz*. Aunque en el inconsciente más bien permanezcan latentes (y extáticos), debido a la represión, los deseos de la participación de las cosas en la revuelta contra la economía dominante. Y este inconsciente chamánico del marxismo crea fábulas “fetichistas”, interpolaciones o digresiones de micro-literatura fantástica. Los sueños mexicanos de Benjamin son los lapsus freudiano-chamánicos de Marx. Son una crítica inconsciente al modelo

---

en una significación común, en un todo superior que nos trasciende y regenera colectivamente” en *Ética* (México: Ediciones Bota, 1939), 67, 85 y 115.

<sup>352</sup> Revueltas, “Lo específico en México. Precisiones en las discrepancias,” en *México* 68, 159.

<sup>353</sup> Revueltas, “Vocabulario,” 251.

<sup>354</sup> Revueltas, “Vocabulario,” 252.

<sup>355</sup> Revueltas, “Reforma educativa y Universidad crítica,” *México* 68, 172.

antropomotriz de revolución que mantuvo Marx, haciendo que retorne lo reprimido en la imagen de la historia del capitalismo en Marx: la Colonia. Y, por otra parte, la represión de la función del sueño y la magia en la dialéctica de la conciencia provoca que desde Marx hasta Revueltas (re)surja escenas del fetichismo soterrado del materialismo histórico. Uno de los enemigos es la cosa-fetiché, la mercancía. El marxismo muchas veces explícitamente ha buscado destruirle.

Pero el marxismo misionero también ha generado pulsaciones de imaginaria sobre el mundo mágico de las cosas. Decían I. Lapidus y K. Ostrovitianov en 1925: “Este poder de las cosas sobre los hombres, observado en la economía desorganizada, lo descubrió Karl Marx y lo llamó fetichismo de la mercancía... basta instruir al salvaje, con transformarlo en un hombre culto para que el fetichismo desaparezca como si una venda cayera de los ojos del fetichista. Muy distinto resulta ser el fetichismo de la mercancía... Para terminar para siempre con el fetichismo de la mercancía, hay que destruir las cosas con que nació”.<sup>356</sup> Marx, en realidad, no dice que el fetichismo sea un “poder de las cosas sobre los hombres”, un poder efectivo, sino que dice que es una ilusión epistemológica y práctica que evita comprender la economía capitalista. Pero su metáfora es tan poderosa que ha generado todo tipo de variantes retórico-militantes neo-coloniales.

Este marxismo teme una revolución donde participen las cosas y quizá una revolución de las cosas mismas, como ocurre en el pensamiento mítico de más de una cultura indoamericana. En el *Popol Vuh*, por ejemplo, dentro de la serie de las distintas creaciones de seres terrestres ocurre una revolución de objetos y animales. Una revolución no-humana y pre-humana. Dice el *Popol Vuh*:

La Tierra se oscureció... una tormenta negra comenzó... Entraron en sus moradas los animales, pequeños y grandes. Sus caras fueron destrozadas por cosas de madera y piedra. Todas se pusieron a hablar: sus jarras, sus comales, sus platos, sus ollas, sus perros, sus metates... Sus metates dijeron: “Fuimos desgastados por culpa de ustedes. Cada día, cada día, en la noche, al amanecer, siempre, r-r-rajar, r-r-rajar, fr-r-rotar, fr-r-rotar”... y luego sus comales y ollas les hablaron así: “¡Dolor! Es todo lo que nos han dado...”<sup>357</sup>

El eclipse permite una inversión: las cosas y animales adquieren animación y lenguaje: el llamado fetichismo se vuelve real y efectivo. Las cosas y animales se vuelven personas que reclaman la desigualdad y explotación laboral a la que son sometidas por los humanos. En el *Popol Vuh*, la revolución social ocurre por el “fetichismo”. Y en este modelo de revolución, el levantamiento social ocurre debido a un evento cósmico (el eclipse) que introduce un cambio de conciencia y materialidad que permite que los seres inanimados (las mercancías) y los seres sin lenguajes (los animales) tengan un levantamiento revolucionario en acción y palabras. El modelo de revolución social primordial del *Popol Vuh* tiene un detonador no-humano (cósmico) y unos agentes no-humanos (cósmicos y animales). En términos estrictos, según esta cosmovisión indígena, la revolución social precede a lo humano; los animales y cosas tienen primacía respecto al hombre actual.

Este modelo político, curiosamente, es una de las evidencias a favor de cierta unidad mitológica indoamericana. La rebelión de las cosas y animales también era parte de mitologías

---

<sup>356</sup> I. Lapidus y K. Ostrovitianov, “Manual de Economía Política,” en *El Capital: conceptos fundamentales*, ed. Martha Harnecker (México: Siglo XXI Editores, 1989), 134-135.

<sup>357</sup> *Popol Vuh. El libro maya del albor de la vida y las glorias de dioses y reyes. Traducido del Quiché por Dennis Tedlock*, trad. Debra Nagao y Luis Estrada de Artola (México: Diana, 1993), 77-78.

andinas, como lo muestra el capítulo 4 del manuscrito de Huarochirí: “Se cuenta que en los tiempos antiguos murió el sol. La oscuridad duró cinco días. Entonces, las piedras se golpearon unas contra otras y los *morteros* que llaman *muchcas*, así como los batanes, empezaron a comerse a la gente. De igual manera, las llamas comenzaron a perseguir a los hombres” e inmediatamente a registrar este pasaje mitológico andino (quechua), el escriba agregó la tergiversación cristiana colonial: “Nosotros los cristianos consideramos que se trata de la oscuridad que acompañó la muerte de nuestro señor Jesucristo”.<sup>358</sup> Lo colonial ejerce sobre la revolución “fetichista” de las cosas y animales un *recentramiento* hacia lo antropocéntrico y mitología-moral judeocristiana. Pero del *Popol Vuh* a Huarochirí, la revolución de las cosas conscientes es un fundamento de su estética y pensamiento.

José María Arguedas, por cierto, cuando tradujo en 1966 este pasaje cometió un error y eliminó la rebelión de las cosas contra los humanos: “Los hombres empezaron a comer en esas cosas; las llamas de los cerros comenzaron a seguir al hombre”.<sup>359</sup> Aquí las cosas se subordinan al hombre; aunque en el original las cosas más bien se comían a los humanos y lo montaban. Este doble error de traducción ha sido corregido por otros. Pero es curioso que Arguedas haya desecho el sentido revolucionario del pasaje e incluso haya invertido su sentido, poniendo (otra vez) a los objetos al servicio del hombre y al nombre como pastor de los animales. La condena de Marx contra la animación fetichista reaparece ideológicamente en Revueltas y erráticamente en Arguedas.

El pintor y pensador marxista Diego Rivera hizo una interesante ilustración de esta revolución social primordial relatada por el *Popol Vuh*.<sup>360</sup> Los seres humanoides son pintados dentro de una luminosa escena diurna (bajo una lluvia estilizada) como colección desanimada de partes sueltas o semi-conectadas y las cosas y animales como seres enteros y activos. A Diego Rivera, sin embargo, se le escapó (como a otros comentaristas) que esta revolución fue posible por un eclipse, es decir, la revolución primordial de los objetos y animales ocurrió dentro del terreno simbólico (onírico) de la noche, precisamente representado por ese eclipse y lluvia. Rivera logró captar la importancia y el espíritu de esta escena del *Popol Vuh*, pero no logró captar su índole nocturna, onírica. Marx, en lo general, captaba la vida de las cosas, pero vacilaba entre jugar con ella metafóricamente y demonizarla. Su modelo consciente de revolución era diurno y humano.

El marxismo también es una mitología. Como en el *Popol Vuh*, en esa mitología el eclipse tiene una función motriz en la revolución de las cosas y su cosmovisión dialéctica en general. Dice Marx:

a) La metamorfosis de las mercancías

Veíamos que el proceso de cambio de la mercancía encierra aspectos que se contradicen y excluyen entre sí. El desarrollo de la mercancía no suprime estas contradicciones, lo que hace es crear la *forma* en que pueden disolverse. No existe otro procedimiento para resolver las verdaderas contradicciones. Así, por ejemplo, el que un cuerpo se vea constantemente atraído por otro y constantemente repelido por él, constituye una

---

<sup>358</sup> *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, ed. Gerald Taylor (Lima: Instituto Francés de Estudios Peruanos, 2008), 31 y 33.

<sup>359</sup> J. M. Arguedas, *Dioses y hombres de Huarochirí* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1975), 34.

<sup>360</sup> La acuarela de Diego Rivera está contenida en *Pop Wuj. Versión de Adrián I. Cháves. Acuarelas de Diego Rivera* (México: Instituto Nacional de Antropología y Fundación Diego Rivera, 2009), 81.

contradicción. Pues bien, el eclipse es una de las formas de movimiento en que esta contradicción se realiza a la par que se resuelve.<sup>361</sup>

Al contrario de la magia maya (y mexicana), donde el eclipse indica una revolución-inversión de roles, en la magia (“dialéctica”) marxista, el eclipse es la disolución de la contradicción. El eclipse es la síntesis. El eclipse es ortodoxo: en la simbología mágica marxista, el eclipse funciona como un fenómeno imaginario para mantener la conciencia diurna y el predominio humano contra animales y cosas.<sup>362</sup>

Sin embargo, la revolución de las cosas parece ser una de las evidencias de una mitología indígena panamericana, un mito presente desde el actual Perú hasta México. En 1910, el arqueólogo alemán Eduard Seler descubrió el mural de “Huaca de la Luna” en el valle Moche del Perú. En 1928, Walter Krickeberg identificó que este mural y algunas vasijas moches en museos alemanes representaban visualmente lo que él llamó “La saga de la Rebelión de los utensilios humanos contra sus amos”. La cultura moche se remonta alrededor del 200 a.C. y 700 d. C., por lo que podemos saber que el “fetichismo” de la revolución es un relato muy antiguo en Indioamérica.

Además, J. Quilter sostiene que la revolución de los objetos y animales se relaciona con un tiempo de política y magia matriarcal y el inframundo: “the Revolt of the Objects as depicted in Moche art is associated with lunar or nighttime events as well as with powerful supernatural females and role servants, as the activating or leading forces associated with the animated objects... The Goddess is the chief of the revolutionaries in the Revolt of the Objects”.<sup>363</sup> Esto nos permite relacionar la condena hacia el fetichismo de las mercancías en Marx y su defensa de una conciencia revolucionaria diurna con una visión patriarcal. Al despreciar lo mágico y la animación de las cosas, Marx reincide en prejuicios racionalistas que construyen la ilusión de superioridad de una supuesta “conciencia” lúcido-diurna viril.

Buscando otros paralelismos, Quilter vincula los cinco días de obscuridad que acompañaban la revolución de los objetos y animales en la mitología inca (y quizá la moche) con los cinco días “inútiles” llamados “nemontemi”, los cinco días al final del año solar azteca. “While the Revolt of the Objects is not specifically mentioned here, the same anxiety of a world turned upside down, of a reversal or not just roles but transformation of entities, is expressed in these belief and practices”, dice Quilter.<sup>364</sup> Si extendemos esta hipótesis podemos detectar que sí hay indicios en las fuentes nahuas de una revuelta de los objetos durante los días *nemontemi*.

“Nemontemi” es una expresión vinculada a los cinco días (*tonalli*) posteriores al final del calendario mexicana (solar) de 360 días. Eran días considerados como peligrosos. La expresión “nemontemi” no se ha salvado de una marcada distorsión y traducción ideológica en fuentes coloniales y modernas. Una parte de los estudiosos prefieren dejarla sin traducir. “Nem-” proviene de “Nen” que Molina define como adverbial: “En vano, por demás, o sin provecho”.<sup>365</sup> Nem[n]-on-temi contiene un sufijo direccional de la acción (*on*) que indica que se *trata* de una acción extroversal; y “temi” significa bajar, descender. “Nemontemi”, entonces, alude a algún

---

<sup>361</sup> Marx, *El Capital*, 65.

<sup>362</sup> Otro crítico moderno, George Orwell en *Animal Farm* imagina que la rebelión social animal contra los hombres produce en el posterior régimen animal un orden autoritario que reproduce el modelo autoritario humano anterior.

<sup>363</sup> Jeffrey Quilter, “The Moche Revolt of the Objects,” *Latin American Antiquity* 1.1 (1990), 52.

<sup>364</sup> Quilter, “The Moche Revolt of the Objects,” 60.

<sup>365</sup> Molina, *Vocabulario*, 68.

tipo de entidades (que ya no son *tonalli*) que descienden; por la traducción sabemos que son considerados “vanas”, “inútiles” desde un punto de vista del calendario e ideología solares.

“Neneti”, por cierto, significa “la natura dela muger, ídolo, omuñeca de niños”.<sup>366</sup> No podemos, entonces, traducir, a un ser “Nemon” como “vano, inútil”, sino que debemos entender que este término con cierta frecuencia en el corpus del náhuatl cercano a la Conquista remitía a lo femenino (inferiorizado), la vulva y muñecos, seres animados, figurillas (es decir, lo que Marx llamaría “fetiches”). Los días *nemontemi* refieren a los días de entidades vinculadas simbólicamente a lo femenino (y diosas particulares) y a seres animados por una fuerza distinta a la solar. Al suspenderse el régimen del sol (simbólicamente por el fin del calendario o por un eclipse), estas entidades femeninas se activan (por pertenecer a la “obscuridad”, lo no-diurno, lo no-solar). A la región donde se oculta el sol (nuestro “poniente”) en náhuatl se le solía llamar “Cihuatlampa” (“Rumbo de las mujeres”). Al desactivarse la animación del sol (*tonalli*) se activa la animación “femenina”. Los *nemontemi* se refiere a un periodo regido por una animación distinta; creo que esto ha escapado a la perspectiva no sólo de Sahagún y otras fuentes coloniales sino también a los propios estudiosos hasta hoy. Al definirse “nen” adverbialmente como “en vano” o “inútilmente” es muy probable que estemos ante una definición patriarcal de “femeninamente”. Son días femeninos, días-mujer, días de fuerzas femeninas, días-diosas.

Los “nemontemi” eran fechas regidas por entidades oscuras y quien nacía en ellas era considerado una persona sobrante, no-normativa, reprochable. Curiosamente ciertos objetos eran temidos, por ejemplo, la escoba era evitada: “Nadie barría con escoba” (“Ayac tlachpanaya, ochpahuaztica”).<sup>367</sup> Es muy probable que evitar el uso de los instrumentos de limpieza se debiera al mito de la rebelión de estos objetos contra los hombres. En esos días, además, sabemos que las “tzitzimime” (entidades femeninas) aparecían activamente; la expresión *tzitzimime* alude a “flechas”, “dardos”, “navajas” que venían a “comer hombres”.<sup>368</sup> Aquí vemos el ataque de seres no-humanos a humanos. También se decía que eran días especialmente belicosos y oníricos.<sup>369</sup> Eduard Seler afirmaba que “tzitzimime” eran: “strictly speaking, the stars that become visible in the bright sky at the impending solar eclipse when the world is threatened with extinction... the stars changed into demons of darkness, dread specters who descend to earth to eat mankind”.<sup>370</sup> Las *tzitzimime* al ocultarse el sol, son “estrellas” (soles femeninos) que descienden y atacan a los humanos. No sería imposible que la expresión “Nem-on-temi” se refiera, precisamente, a estas entidades femeninas (*Nen-*) que bajan (*-on-temi*). Para los mesoamericanistas mexicanos y extranjeros, sin embargo, estas deidades han desaparecido y se han convertido en un adjetivo de ciertos días: la expresión “días *nemontemi*” suele ser el término empleado en la bibliografía especializada. “Nem-on-temi” es una frase que incluye un verbo (por más que las pseudo-traducciones busquen invisibilizarlo) y representa una noción hoy oculta, aunque todavía

---

<sup>366</sup> Molina, *Vocabulario*, 68.

<sup>367</sup> Sahagún, *Florentine Codex. Book II*, 157-158.

<sup>368</sup> “Eclipse of the sun... the *tzitzimime* would descend here; they would devour us” (*Primeros memoriales. Paleography*, 153). En el eclipse de luna, a su vez, se decía que las mujeres se podían transformar en ratones (154). La luna mantiene la humanidad de las mujeres; al desactivarse, entonces, se convierten en animales. Como podemos ver, la asociación entre lo lunar, la obscuridad, lo nocturno, lo femenino y la animación de lo no-humano tienen múltiples correlaciones en el pensamiento mágico mexicano.

<sup>369</sup> Por precaución, “Ninguno podía entonces reír. Vedaban firmemente a la gente, firmemente era prohibido a la gente, diariamente era prohibido a la gente, se advertía a la gente para que nadie riñera. Tampoco dormía alguien de día. Se decía a la gente: ‘Totalmente tomará [el sueño o la riña]’.”

<sup>370</sup> Eduard Seler, “The Carved Wooden Drum of Malinalco and the Atl-Tlachinolli Sign,” en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology IV*, Ed. J. Eric S. Thompson y Francis B. Richardson (Culver City: Labyrinthos, 1993), 111 y 163.

recuperable. Como noción hoy obscurecida constituye una *agencia* invisibilizada en la economía solar mexicana construida por la tradición sahumiana y contemporánea.

Por su parte, Walter Lehmann —el maestro americanista de Walter Benjamin— comenta así la mitología mexicana del eclipse solar: “se creía que las estrellas eran demonios (*tzitzimimé*) que descendían en la oscuridad”, como “el fenómeno señalado en el Codex Aubi 1576 fol. 77: *nican temoc tzitzimil* ‘en este año descendió el demonio’”.<sup>371</sup> Notemos cómo la teonimia y la pseudo-traducción (de 1576 a Lehmann) sigue creando escenas en que las agencias nativas son reemplazadas por demonologías erráticas, que desfiguran conflictos sociales antes y después de la invasión europea a América.

Gordon Brotherson también vincula (aunque más poéticamente) las *tzitzimime* con la mitología maya en el *Popol Vuh*. Para Brotherson, el ataque de los objetos y animales contra el pueblo de los muñecos recuerda al descenso guerrero de los *tzitzimime* de la mitología mexicana. “Indeed, because they are so hard, stiff, wooden, and machinelike, having no reverence or respect for what they dominate and control, they have to be ground down by all they once exploited as well by the monsters that plunge earthward from the sky like the *tzitzimime* or solar eclipse, gouging and slashing with the flint knife or the bloodletter”. Brotherson, sin embargo, *barbariza* no sólo la revolución de los objetos y animales sino a las *tzitzimime*, diabolizándolos como seres violentos sedientos de venganza y barbarie. Al recrear el levantamiento de los perros y guajolotes, Brotherson imagina que debido al maltrato que han recibido de los muñecos de madera ha provado que “these creatures recover the savage state and assault their masters with violent recrimination”.<sup>372</sup> A pesar de citar las palabras (muy poéticas) de los metates y cazuelas también sublevados, parece olvidar que los animales no sufren una regresión (civilizatoria) sino que adquieren mayor conciencia geopolítica y por eso coparticipan de una revolución social contra el pueblo de los muñecos de madera. Pero es significativo cómo el mito de las *tzitzimime* y el de la revolución de las cosas es reimaginado por Brotherson como una violenta barbarización de estos seres.

Entre la evitación de objetos habitualmente al servicio de los humanos, los seres animales-objetuales (femeninos) y la índole guerrera y devoradora que aparece como definición en los días *nemontemi* es posible entrever rastros de ese mito de la sublevación-animación-femenina de objetos y animales contra el orden humano ordinario. La referencia debió ser obvia o residual en la sociedad mexicana, donde en más de una fuente se habla de una guerra primigenia en que los animales se sublevan, durante eclipses solares, contra los humanos.

En la fuente en español titulada *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (c. 1544) que, al parecer, se ha basado en un tratado perdido de Fray Andrés de Olmos, también se consigna una desaparición del sol y un combate de los felinos contra la población humana. “Volviendo a los gigantes, que fueron creados en el tiempo que Tezcatlipoca fue sol, dicen que como dejó de ser sol perecieron, y los tigres los acabaron y comieron”.<sup>373</sup> En esta *Historia de los mexicanos* se precisa que durante el sol de Tezcatlipoca los “gigantes” fueron creados. Fueron los “tigres” quienes acabaron con los gigantes cuando el sol-Tezcatlipoca termina y cae la oscuridad. También parece decirse (aunque el español es equívoco) que el sol-Quetzalcóatl destronó al sol-

---

<sup>371</sup> Lehmann, “Eclipses solares, cometas y otros fenómenos en anales mexicanos,” en *Traducciones mesoamericanistas. Tomo II* (México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1968), 34.

<sup>372</sup> Gordon Brotherson, *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through their Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 222.

<sup>373</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Mitos e historias de los antiguas nahuas*, ed. Rafael Tena (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011), 33.

Tezcatlipoca derribándolo hacia el agua, “y allí [¿Tezcatlipoca?] se hizo tigre y salió a matar los gigantes; y esto parece en el cielo, porque dicen que la Osa Mayor se abaja al agua porque es Tezcatlipoca” y luego se dice que ya en el reinado del sol-Quetzalcóatl, Tezcatlipoca tenía como nagual al tigre (*ocelotl*, jaguar): “Tezcatlipoca por ser dios se hacía, como los otros sus hermanos, lo que querían; y así andaba hecho tigre”.<sup>374</sup> La identidad solar (reinante) de Tezcatlipoca, entonces, tiene también una co-identidad mágica (nagual) de índole inframundana. Notemos, por cierto, que en estos tránsitos los dioses celestiales descienden. Tezcatlipoca solar se vuelve jaguar inframundano.

Otra fuente, la *Histoire du Mechique*, se remonta a 1546-1548 y perteneció a Andre Thevet. El original en español se perdió y sólo se conoce la versión en francés. Ahí se dice que “el tercer sol se llamaba Yohualtonatiuh, que quiere decir ‘sol oscuro’ o de noche”. Y se anota que los seres que entonces vivieron “murieron por temblores de tierra y fueron devorados por bestias salvajes que ellos llaman *quenamenti*”.<sup>375</sup> Aquí resalta la aparición de esta terminología y creaturas que parecen referirse a los “tigres” (jaguares) o a otros creaturas guerreras complementarias.

En otra fuente, la llamada *Leyenda de los soles* de 1558, la sublevación de los animales contra los primeros humanos ocurre al mero principio de los tiempos: “Los que primeramente vivieron fueron devorados por los jaguares durante el sol de Nahui Océlotl [Cuatro Jaguar]”. Esta devoración, se dice, duró 13 años y también se asocia a un oscurecimiento del sol: “entonces pereció el sol”.<sup>376</sup> Y en la cosmogonía al principio de los *Anales de Cuauhtitlan* (c. 1563), se dice que el segundo sol se llama “Ocelotonatiuh” (sol jaguar). En esta era mítica, el sol se ocultó y las fieras (llamadas *quinametin*) devoraron a la gente. Desgraciadamente por errores de traducción idiomática y conceptual este episodio se ha desdibujado.<sup>377</sup> Como podemos leer, en unas fuentes la sublevación animal contra humanos primigenios ocurre en el segundo sol; en otras, en el tercero. Pero coinciden en que el sol se oscurece y seres mágico-animales combaten a los protohumanos, que en unas fuentes son caracterizados como “gigantes”.

Desgraciadamente, en algunas traducciones se estropea la diferencia entre tales seres mágico-animales (llamadas *quinametin*) y los “gigantes”. Pero en todos los casos podemos ver que estamos ante otra variante del mito de la sublevación de los animales contenida en el *Popol Vuh* y en las fuentes moche e incas del antiguo Perú. En las fuentes nahuas, sin embargo, el

---

<sup>374</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 35.

<sup>375</sup> *Historie du Mechique*, en *Mitos e historias de los antiguas nahuas*, 145. El traductor Rafael Tena corrige “quenamenti” y escribe “quinametin”. Aunque es muy probable que el transcriptor original o el traductor francés hayan cometido un error, tampoco hay que descartar la posibilidad de que la expresión “quenamenti” contenga alguna clave adicional sobre su antiguo sentido nativo más allá de tratarse del sustantivo “gigantes” que Tena le atribuye equívocamente como significado.

<sup>376</sup> *Leyenda de los soles*, en *Mitos e historias de los antiguas nahuas*, 175.

<sup>377</sup> “Durante él sucedió que se hundió el cielo; entonces el sol ya no siguió su camino, sino que se quedó enmedio; luego oscureció y cuando anocheció, la gente fue devorada [por las fieras]. Entonces vivían los gigantes...” en *Anales de Cuauhtitlan* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011), 31. El error de Tena es doble: traduce “Ypan mochiuh tlapachih yn ylhuicatl yn tonatiuh” erróneamente, sin percatarse que significa que el sol quedó teñido, oscureció o escondió (*tlapachihuh*) en el cielo, y no que “el cielo se hundió”; y, luego, traduce *quinametin* como “gigantes” cuando, en realidad, se refiere a las fieras míticas asociadas a la oscuridad y que probablemente descienden del cielo debido a tal oscuridad. Son esas criaturas *quinametin* las que, por el contrario, atacan a los “gigantes”, como lo dice la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y este texto mismo una vez que se le traduce correctamente. Este doble error de traducción parece provenir de que Tena adoptó la traducción que antes había hecho Primo Feliciano Velázquez en *Códice Chimalpopoca* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1945 y 1975), 5.

levantamiento de *objetos* no aparece. Son los animales (simbolizados en los *ocelotes*, jaguares) los que protagonizan la historia. Pero no descartemos que detrás de algunas expresiones se encuentre codificada la animación mágica de objetos en tales fuentes pero hasta ahora no hayamos logrado entender esta codificación.<sup>378</sup> En todo caso, hay que establecer ya que también en estas fuentes nahuas hay una lucha entre el sol y la obscuridad, entre lo humano y lo no-humano, una inversión del orden del mundo.

Si volvemos a la pregunta por el sentido económico de los *nemontemi* volvemos a tener el problema del fetichismo y su relación con un *impasse* o suspensión de la economía hegemónica; se trata de seres-fetiches que apuntan hacia un peligro o interregno, un submundo, no regido por la economía dominante.

Este espacio-tiempo que escapa al control del calendario-teoría solar-Estatal involucra un tipo de animación revolucionaria de animales y objetos, una inversión no sólo de la hegemonía sino incluso del modelo revolucionario patriarcal. Este complejo sistema de “fetichismo” a la vez al interior y exterior del capital y el modelo marxista de revolución, provoca condenas e imaginarios (ambivalentes) desde Marx hasta Revueltas. Pero también, notémoslo, dentro del propio sistema dominante mexicana: ahí también el “fetichismo”-*nemontemi* es condenado e integrado a cierto nivel en su teoría económico-teológica.

En Marx y muchos marxistas, la revolución futura ocurrirá contra el poder mental de las cosas sobre los humanos; en la antigua América, una revolución primigenia fue hecha por las cosas contra el dominio político de los protohumanos. Es nuestra hipótesis que las escenas “mexicanas” de Walter Benjamin yuxtaponen ambas escenas revolucionarias. Son escenas del onírico encuentro entre el archivo sobre el chamanismo indoamericano y el marxismo anti-fetichista en una mesa de disección colonial. Una especie de montaje de la ideología antropocéntrica-misionera-marxista y residuos del archivo chamánico americano. Para Marx, el eclipse es la forma en que la contradicción se realiza y resuelve; los sueños de Benjamin, en cambio, son una forma en que la supuesta realización y resolución re-instala sus oposiciones sin poder cancelarlas e incluso, más bien, re-escenificándolas.

¿Qué podemos, en suma, aprender de todos estos con(textos)? El problema del “fetichismo” apunta hacia otra *animación* motriz, hacia la agencia de *otra-economía*. Paradójicamente, la crítica a esta otra animación genera escenas metafóricas erráticas y retro-mágicas. El archivo que busca extirpar, se transforma episódicamente en un expediente conflictivo. Esa otra animación y otra economía operan (subyugadas, condenadas, ocultadas, obscurecidas, onirizadas, orientalizadas) dentro de la economía estatal, capital, patriarcal, dominante y, a su vez, en oposición inclusive al modelo revolucionario generado por la lógica de la economía hegemónica. El archivo se desvía de sí mismo.

---

<sup>378</sup> Por ejemplo, “yohualli” es noche. Y tomamos “tlayohuayān” como anochecer, obscuridad. Las expresiones “yohual-” y “tla-yohua-” se vuelven sinónimos, ¿pero realmente lo son? En los *Anales de Cuauhtitlan* se dice en náhuatl: “niman tlayohuaya, yn onotlayohuac niman tequaloya”, es decir, “luego las cosas se oscurecían (tla-yohuaya), y cuando las cosas oscurecieron luego los humanos [te-] fueron devorados” o “cuando las cosas-oscurecieron luego devoraron a los humanos”. El prefijo *tla-* se ha naturalizado en la traducción del náhuatl y pareciera lo mismo decir “yohua-” que “tla-yohua-”. Pero quizá “tlayohuaya” nos hable de un efecto de lo oscuro (*yohualli*) sobre las cosas (*tla-*), de una animación mágica que ocurre en las cosas debido al efecto de lo oscuro-nocturna en ellas. Un efecto contrario al efecto de lo diurno-solar (*tonalli*). Algo similar podría estar ocurriendo con la expresión “quinamentin” que quizá no son meramente sinónimos de los jaguares mencionados en otras fuentes, sino que quizá las *quinamentin* sean criaturas híbridas (y quizá femeninas), mezclas de cosas y animales o seres no-animales complementarios a los jaguares.

## Más sobre la magia marxista

En la escena del fetichismo en *El Capital* y en el sueño de Benjamin, ¿el objeto se humaniza y el hombre se cosifica? No exactamente. Más bien el objeto se personifica mediante una agencia no-humana (muy relacionada con dioses del inframundo) y el hombre, al volverse mercancía, se des-humaniza, adquiriendo cualidades de esclavo, bestia, fantasma, producto, autómeta, máquina. No olvidemos que Marx ríe de la mesa que se pone de cabeza. Es una mesa cómico-grotesca debido a que es defectuosamente mimética. Es una mesa que llama a la risa porque es una animación que imita defectuosamente a una persona; sus movimientos y cuerpo son burdos, subdesarrollados, semi-móviles, torpes sub-humanos de madera (como los de cierta creación en el *Popol Vuh*). Pero no es pre-humano, sino post-humano, ya que cobra vida, imita cuando ya existe el hombre. Justamente su nacimiento y mimesis tardía y defectuosa ocasionan risa. Y la mesa se pone de cabeza y casi baila ante alguien: es un show de un ser primitivo anacrónico. Aparece en un estado evolutivo inadecuado, retrasado, respecto a la mirada del espectador (capitalista) que se ríe de ella y su estado tecnológico rudimentario; es un objeto regresivo, un fetiche que causa la risa de Marx. Esa risa se dirige no sólo hacia una cosa-personificada sino hacia todo lo que esta animación congrega: dioses, autómetas, máquinas, esclavos (sub-humanizados), bestias, fantasmas.

A Marx le preocupa teóricamente el fetichismo de la mercancía. Pero poéticamente le fascina y alimenta. A este marxismo, ¿le preocupa la cosificación del mundo social o más bien la animación no-humana implicada en el “fetichismo”? La cosificación apunta hacia una des-animación (una carencia de almas o conciencia); pero el “fetichismo” (incluso como Marx lo imagina) implica una animación no-humana. Para Marx, “fetichización” también significa una atribución falsa de animación a lo cósmico (lo no-humano). Marx cree que pensamos *mágicamente* a las cosas. Y condena ese pensamiento mágico acerca de las cosas y a partir de las cosas. Es una crítica religiosa ortodoxa contraria al pensamiento religioso mágico (“primitivo”, antiguo, medieval y moderno). En cierto modo, hay algo irresuelto en el planteamiento de Marx: si el “fetichismo de la mercancía” es un pensamiento mágico acerca de las cosas y una cosificación de los humanos, ¿significa que a las cosas y humanos se les vuelve fetiches? Marx dice repetidamente que el trabajador se cosifica y es cosificado por otros. Pero probablemente no diría que el trabajador se vuelve un fetiche a sí mismo y es considerado un fetiche por otros, porque eso movería su esquema acerca del “fetichismo”. Aunque, en realidad, Marx conduce a esta conclusión: si el fetichismo de la mercancía estructura toda relación capitalista, entonces, el trabajador-mercancía está estructurado por su fetichización. Y debería resultar fetiche para otros. Pero es claro, asimismo, que esta ecuación rompe el esquema de Marx. Rebasa los límites de su metafórica. Ya que si Marx definiera al trabajador directamente como un fetiche, el trabajador, por tanto, tendría una agencia mágica, oscura, nocturna, que él no está dispuesto a concederle.

Benjamin se sentía más cómodo en el elemento religioso que flota en el marxismo. Ciertas ideas de su contemporáneo, el escritor y pensador marxista peruano José Carlos Mariátegui, permiten pensar que la negación de lo mágico y mítico en Marx es uno de sus rasgos burgueses:

Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La

inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe... Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la Fuerza del Mito.<sup>379</sup>

Marx se siente obligado a des-fetichizar al mundo, aunque su propio esquema permita colegir que el trabajador cuenta con carácter de fetiche y los poderes o pseudo-poderes que su ser-fetiche implicaría. Su crítica dependía de este ateísmo y crítica a los aspectos religiosos del pensamiento hegeliano y de otros socialistas, anarquistas y utopistas contemporáneos (desde Bauer hasta Feurbach). Su modelo de “crítica” pretende derivar de una crítica de la religión. En 1844, en su “Sobre la *Filosofía del Derecho* de Hegel: Introducción”, Marx asevera que “la crítica de la religión es la premisa de toda crítica”. Aunque por su paradigma anti-mágico e incluso su terminología muestra que la crítica de Marx mantiene las premisas de la *crítica condenatoria cristiana* contra las religiones mágicas. La crítica de Marx es una crítica con elementos religiosos, es una crítica todavía cristiana y, para ser precisos, que tiene fuertes resonancias con la crítica de la “extirpación de idolatrías” colonial-moderna. La crítica de Marx busca extirpar lo “idolátrico” y “fetichista”. Su crítica busca combatir “ídolos”.<sup>380</sup>

A la vez la crítica marxista es mágica: constantemente transforma “dialécticamente” algo invirtiéndolo. Define religión así: “la religión, una *conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*”.<sup>381</sup> Desde estos escritos tempranos, Marx piensa en la crítica como un acto interpretativo que necesita una inversión para que (mágicamente) ocurra una rectificación. Como si Marx tomara la mesa que se ha puesto de cabeza y la pusiera sobre sus pies, y esa inversión rectificara su índole religiosa. Sin embargo, la mesa seguiría siendo un objeto-fetiche. En ciertos momentos, entonces, la crítica de Marx es religiosa-cristiana-colonial; en otros momentos, es mágica. Estas ambivalencias emergen con cierta claridad cuando Marx emplea lenguaje figurativo y provoca que lo que ese lenguaje dice no corresponda realmente con el contenido deseado de su lenguaje más racional y teórico.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas... La religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo... la *misión de la filosofía*, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma sagrada* de la

---

<sup>379</sup> José Carlos Mariátegui, “El hombre y el mito,” en *El proletariado y su organización* (México: Grijalbo, 1970), 49.

<sup>380</sup> El paradigma de la crítica como extirpación de ídolos no es exclusivo de Marx. En el siglo XIX, este paradigma cristiano, medieval, colonial ya se ha cristalizado y opera en Nietzsche también. El paradigma será heredado a la crítica a nivel mundial. El poeta y crítico mexicano así definía la crítica en su libro sobre la matanza de estudiantes de 1968 (que él, en parte, atribuía a una reinstalación del sacrificio azteca): “La crítica es el aprendizaje de la imaginación en su segunda vuelta, la imaginación curada de fantasía y decidida a afrontar la realidad del mundo. La crítica nos dice que debemos aprender a disolver los ídolos: aprender a disolverlos dentro de nosotros mismos. Tenemos que aprender a ser aire, sueño en libertad” en *Posdata* (México: Siglo XXI Editores, 1970), 146. Observemos que también en Paz, la crítica es anti-idolatría e, inmediatamente después de esa extirpación de ídolos, instaura otra magia.

<sup>381</sup> Marx, “Sobre la *Filosofía del Derecho* de Hegel: Introducción,” en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México: Grijalbo, 1986), 3.

autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas seculares*.<sup>382</sup>

Marx piensa la crítica a veces como un acto sobre algo imaginario (un acto mágico) como, por ejemplo, arrancar flores imaginarias para que broten flores vivas, o imagina la crítica (también mágicamente) como un hombre-sol que ritualmente gira sobre sí mismo; y otras veces piensa la crítica como un acto anti-idolátrico en que quita máscaras (mágicas y primitivas) de humanidades religiosas y humanidades seculares. Todo su macrorrelato de la Historia está marcado por esta ambivalencia entre una crítica mágico (y/o) religiosa, y una crítica anti-mágica (y/o) anti-religiosa. Así, por ejemplo, Marx asegura que la última etapa de la formación de la historia mundial es la comedia. “Los dioses de Grecia, ya un día trágicamente heridos en el Prometeo encadenado de Esquilo, hubieron de morir todavía otra vez en los coloquios de Luciano. ¿Por qué esta trayectoria histórica? Para que la humanidad pueda separarse *alegremente* de su pasado”.<sup>383</sup> En la mitología de Marx (que parece no ser metafórica sino una teoría literalmente expuesta), la historia sucede dos veces, una en forma de tragedia, otra en voz de comedia, y esta retorno cómico de las cosas sucede, dice Marx, para que los dioses tengan una muerte cómica y los humanos puedan reír alegremente del deicidio.

“La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*”, dice en 1844, aunque si recordamos en *El Capital*, la emancipación del hombre más bien la realiza el inglés, y el alemán más bien es un hombre anacrónico que debe verse en el “espejo” inglés. “La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*; su *corazón*, el *proletariado*... Cuando se cumplan todas las condiciones interiores, el *canto del gallo galo* anunciará el *día de la resurrección de Alemania*”.<sup>384</sup> Cuando ocurre lenguaje poético en Marx (muchas veces adobado con lugares comunes) se asoman sus paradigmas ideológicos mágico y/o religiosos. Así, el augurio de un gallo o el corazón del proletariado, la cabeza de la filosofía o la resurrección de Alemania son indicios de una visión de magia y religión en Marx, desde sus aspectos populares (y supersticiones) hasta sus doctrinas inquisitoriales (y extirpaciones).

Hay un pensamiento mágico latente en Marx. Pero en su panorama, Marx necesita “desencantar” al mundo, hacerle perder su “magia”. Desde el inicio del *Manifiesto del Partido Comunista* aparecen estas ambivalencias y corrientes mágico-religiosas subterráneas. “Un fantasma recorre Europa: es el fantasma del comunismo”. ¿Y el Manifiesto qué es? El “Manifest”, el manifiesto, la manifestación, una aparición o aparecido, que busca reemplazar a ese fantasma.

Este fantasma del comunismo que aparece al principio del *Manifiesto* nos dice el documento, será sustituido: “Oponiendo a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto de su propio partido”. ¿Y qué es el partido comunista? Un sujeto llamado “Partido” (roto, separado) que es “comunista”. Y su “manifiesto” es una manifestación espectral que no sólo sustituye al “fantasma” sino que se desprende de ese ser “partido” comunista, quizá partido por la “cabeza”. Esta manifestación espectral del sujeto que está partido y es comunista quizá tiene como resolución mágica (final) la conformación de un ser gigante conformado por muchos cuerpos individuales, como indica el final del *Manifiesto*: “¡Proletarios de todos los países, uníos!”. En la magia marxista del *Manifiesto*, el inicial “fantasma” del comunismo es sustituido

---

<sup>382</sup> Marx, “Sobre la *Filosofía del Derecho* de Hegel: Introducción,” 3-4.

<sup>383</sup> Marx, “Sobre la *Filosofía del Derecho* de Hegel: Introducción,” 6-7.

<sup>384</sup> Marx, “Sobre la *Filosofía del Derecho* de Hegel: Introducción,” 15.

por otro ser espectral denominado “Manifiesto”, a su vez esta manifestación espectral finalmente cura su partición mediante la unión de los “proletarios”.

A otro nivel, no obstante, Marx postula: “La burguesía ha despejado de su aureola a todas las actividades que hasta el presente eran venerables... Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo consagrado se desacraliza”.<sup>385</sup> Marx apoya la desacralización que realiza la burguesía capitalista, la cree necesaria, cree que las “flores vivas” del comunismo sólo pueden brotar si se arrancan las “flores imaginarias”. La colonización capitalista destructora de auras, fetichismos y encantamientos debe avanzar, según Marx. A otro nivel, Marx constantemente esta ejerciendo una magia disimulada —aunque retórica y políticamente poderosa— siguiendo su ambivalencia estructural de condenar (racionalista y religiosamente) escenarios que Marx mismo plantea y soluciona de modo mágico-animista.<sup>386</sup>

Pero la demonización del otro en Marx a veces puede incluso alcanzar al propio burgués que poco antes representó como desacralizador y desencantador: “la sociedad burguesa, moderna... ha producido, como por arte de magia, medios de producción y tráfico tan ingentes, se asemeja al hechicero que ya no logra dominar las fuerzas subterráneas que ha conjurado”.<sup>387</sup> Aquí Marx imagina al capitalismo ya no como un acto de desencantamiento del mundo, sino otra vez (como en el fetichismo) como un acto de encantamiento general dirigido por un brujo (“Hexenmeister” es la palabra en alemán que usa Marx) que ha convocado “fuerzas subterranás” exitosamente (esos entidades del submundo han llegado al mundo) pero ha fallado en controlarlas. Psicoanalíticamente, Marx estaría postulando que nuestra realidad social moderna (el capitalismo) es una manifestación de nuestro inconsciente (anteriormente reprimido), que el capitalismo está regido por la expulsión exitosa de los demonios que antes habían sido reprimidos en el inconsciente social y que la magia capitalista, sin embargo, ya no pudo volver a controlar (como sí lo pudieron hacer otros modos de producción). El capitalismo aquí es definido como una magia tan diabólica como fallida. Esta definición no es del todo compatible con otras visiones mágicas de Marx, pero nos demuestra, de nuevo, que Marx piensa constantemente al mundo en términos de brujería.

Marx mismo se debate y desdobra entre imaginarse como un mago alquímico-dialéctico y un extirpador de idolatrías colonial-comunista; entre un soñador-profeta y un ateo de la Ilustración. Todo este imaginario contradictorio, profusamente imbuido en la brujería y fantasmas coloniales y rudología tuvo una cámara de ecos en posteriores marxistas. Algunos encarnaron al Marx extirpador de idolatrías; otros al mago y, los más interesantes (quizá), re-encarnaron la propia ambivalencia de Marx.

## **Literatura mundial y ontología: del marxismo mágico a las dudas y cosas en Bartólome de Las Casas**

El sacerdote que levanta al fetiche indígena en el primer sueño mexicano de Benjamin, de cierto modo, es la mesa de madera de Marx. Ya invertida, como quería Marx. Pero en el sueño de Benjamin, el Dios-Padre dialécticamente, de cualquier modo, la rechaza tres veces. Como si la

---

<sup>385</sup> Marx-Engels, *Manifiesto comunista*, 42-42.

<sup>386</sup> Para la poesía, Marx muchas veces ha representado el binomio magia-revolución. El poeta guatemalteco Luis Cardoza y Aragón decía: “Al lado del *Manifiesto*, viéndolo bien, ningún documento de tal índole, en lo que va de la segunda mitad del siglo XIX y tres cuartos del XX, brilla con su magia” en “Marx, atisbos sobre su obra,” *Dialéctica* 14-15 (1984), 8.

<sup>387</sup> Marx-Engels, *Manifiesto comunista*, 46.

dialéctica negara tajantemente su acción de poner en posición normal al fetiche. Como si la dialéctica, en realidad, quisiera que el fetiche se mantenga mágico, místico, de cabeza. Como en Hegel y en el materialismo mágico de otras culturas.

Los sueños mexicanos de Benjamin no son curiosidades. Ahí se escenifica el drama trasatlántico, el *fantasma* y el *manifiesto*, de la crítica moderna y, acendradamente, el marxismo. Como sueño, no es una cadena de proposiciones lógicas y unívocas, sino una serie de imágenes, procesadas por causalidad onírica, que montan contradicciones, proposiciones contrarias incluso, dentro de cada imagen y que, en este montaje, constituyen un archivo de referencias históricas y problemas fantasmas y manifiestos. Los sueños mexicanos de Benjamin son parte de su escenificación del *materialismo mágico* inherente en el marxismo. Son su propia *manifestación* literaria de la magia *latente* en la teoría de Marx.

Ni Marx ni Benjamin, por supuesto, fueron los primeros filósofos occidentales en pensar las “cosas” en relación con el mercado capitalista. Fray Bartólome de las Casas probablemente fue el primer filósofo moderno y quizá el más radical todavía. En Las Casas comienza no sólo la filosofía moderna de la “duda” sino también una ontología política, todavía a la zaga hoy. Comencemos a pensar la “duda” de Las Casas, comparándola (brevemente) con la “duda” cartesiana.

Mientras casi un siglo después que Las Casas, Descartes aún reducía la “duda” a una cuestión epistemológica, dentro de una cosmovisión mecanicista y dualista, incluso inspirada metafóricamente en “autómatas” que Descartes había visto en espectáculos europeos y que le servirían para definir a los animales como seres carentes de alma, automátas. Para construir al sujeto cartesiano, Descartes se fijó una “moral provisional” que partía, en primer lugar, de “obedecer las leyes y costumbres de mi país, manteniendo constantemente a la religión en la que Dios me ha concebido la gracia de ser educado”. La duda cartesiana, por lo tanto, si bien conduce a una puesta entre paréntesis de la teología, a la vez, no es una duda construida por una crítica o duda sobre la Iglesia y la religión. Es una duda atéologa. Y a partir de otro de esos presupuestos morales para construir su epistemología matematizante y dualista, Descartes se proponía una micro-política en que su yo debe “intentar siempre vencerme a mí más bien que a la fortuna y cambiar antes mis deseos que el orden del mundo”. Se trata de una premisa de conformidad de la micropolítica del individuo con la macropolítica: una “duda” que metódicamente descarta la revolución. Curiosamente, Descartes ejemplifica esta premisa de conformidad con el estado de cosas, proponiendo que los individuos franceses no deben lamentar “no poseer los reinos de China o Méjico”.<sup>388</sup> La transformación del sujeto cartesiano en una ente inmaterial (un fantasma) pensante mucho tiene que ver con dicha conformidad hacia la geopolítica europea, considerándola una necesidad moral y metafísica, que fundamenta su sujeto puramente pensante; y que termina considerando al mundo un sitio de cosas inertes. El yo cartesiano es un yo colonial que, sin embargo, no debe desear colonizar China o México. La falta de deseo de estas (exóticas) colonias constituye al yo cartesiano.

Antes y mucho más allá de Descartes en 1637, Bartólome de las Casas filosofó desde una duda muy diferente en 1550. La duda lascasiana parte de una radical duda de la religión y la Iglesia y es, directamente, una duda filosófica desde lo transatlántico, que considera a lo geopolítico como el campo desde y hacia el cual se cuestiona cada cosa social y espiritual. Para hacer dialogar a Marx con Bartolomé de las Casas realicemos un experimento: busquemos qué significaría “fetichismo de las mercancías” en Las Casas. Pensemos primero en su obra clásica

---

<sup>388</sup> Descartes, “Tercera parte,” en *El discurso del método* (Barcelona: RBA Editores, 1994), 22.

*Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de 1552 y luego más detenidamente su *Tratado sobre las dudas* de 1564.

La *Brevísima* de Las Casas es una crónica filosófica. Describe el genocidio de la Conquista a la vez que crea una explicación original y crítica que se separa de la apología cristiana y capitalista. Para Las Casas, la empresa colonizadora es injusta y espeluznante. Su verdadero propósito, dice, es la adquisición y multiplicación de riqueza, basada en la violenta proletarianización de los cuerpos nativos, *re-subjetivándolos* como mercancías desechables de ínfimo valor. Las Casas dice que a estas personas, los españoles les han asignado un valor infra-animal: “no digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como bestias las hubieran tractado y estimado), pero como menos que estiércol de las plazas” (p. 137). La deshumanización es la base de este tipo de capital.

La deshumanización no sólo perjudica al colonizado sino también al colonizador. Según Las Casas, “la causa por que han muerto y destruido tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristiano ha sido solamente por tener por su fin último el oro”.<sup>389</sup> La mercancía-oro se convirtió en la base y meta de la deshumanización del poblador y trabajador nativo, así como de su despojo socioeconómico total y, simultáneamente, de la deshumanización del propio colonizador. Las Casas propone que el oro ejerce una agencia deshumanizadora. Esta agencia colonizadora incluso involucra a lo no-humano (por ejemplo, armas y animales) en el genocidio:

...los cristianos con sus caballos y espadas e lanzas comienzan a hacer matanzas e crueldades estrañas... extirpadores y capitales enemigos del linaje humano, enseñaron y amaestraron lebreles, perros bravísimos que en viendo un indio lo hacían pedazos en un credo, y mejor arremetían a él y lo comían que si fuera un puerco.<sup>390</sup>

Resubjetivándose él mismo, Las Casas realiza este planteamiento desde la perspectiva de los colonizados, ante quienes estos objetos y animales resultaron extraños; una especie de nuevo alzamiento de las cosas y los animales. Las Casas elabora una exégesis de la Conquista donde consigna materialmente sus co-partícipes no-humanos.

Contra estas agencias no-humanas y deshumanizadoras de los colonizadores, Las Casas imagina nuevos poderes que puedan responderles. Imagina, por ejemplo, una poética (oral y escrita) contra este genocidio. La imagina como una tradición ceremonial-oral indígena, pero también como una literatura nacida en el Nuevo Mundo, con alcance mundial:

Fué una cosa esta que a todos aquellos reinos y gentes puso en pasmo y angustia y luto, e hinchó de amargura y dolor, y de aquí a que se acabe el mundo, o ellos del todo se acaben, no dejarán de lamentar y cantar en sus areítosa y bailes, como en romances (que acá decimos), aquella calamidad e pérdida de la sucesión de su toda su nobleza, de que se preciaban de tantos años atrás.<sup>391</sup>

Las Casas imagina una nueva tradición ritual y literaria basada en estos afectos políticos del “pasmo”, “angustia”, “luto”, “amargura y “dolor”. Esta poética ceremonial y esta literatura

---

<sup>389</sup> Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de Las Indias*, *Brevísima relación de la destrucción de Las Indias*, en *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, cartas y memoriales* (Madrid: Real Academia Española, 1958), 137.

<sup>390</sup> Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de Las Indias*, 138.

<sup>391</sup> Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de Las Indias*, 149.

las imagina dirigidos hacia el futuro, y tan duraderas como el mundo mismo, “de aquí a que se acaba el mundo” y pareciera propulsadas en proporción a la “pérdida de la sucesión de toda su nobleza, de que se preciaban de tantos años atrás”. Esta literatura mundial, de principio, Las Casas la fundamenta en las poéticas nativas (en su “cantar en sus areítos y bailes”) y una nueva literatura (sus “romances”). Y plantea esta literatura mundial como marcada por *lo indecible*. “Contar los estragos y muertes y crueldades que en cada una [de estas tierras] hicieron sería sin duda cosa difícilísima y imposible de decir, e trabajosa de escuchar”.<sup>392</sup> Los afectos políticos de la pérdida de su mundo, producirían una poética mundial indígena de denuncia y lucha, que, desde el punto de vista del poeta-narrador del Nuevo Mundo, buscaría contar lo indecible y lo inacabable desde el punto de vista del receptor mundial sería “trabajosa de escuchar”, prevee Las Casas, debido a su contenido; pero quizá también difícil por su forma. Se trata de una literatura en lengua y performatividad no-occidentales.

En la visión de Las Casas, esta oralitura, performática y literatura transmitiría estos poderosos afectos desde los tiempos de la Conquista hasta el futuro más lejano. Aimé Césaire, cuatrocientos años después, en su *Discurso sobre el colonialismo* de 1950, confirmaría el poder transmisor de estos afectos geopolítico anti-coloniales de Las Casas: “Veo muy bien lo que la colonización ha destruido: las admirables civilizaciones indígenas y ni Deterding, ni la Royal Dutch, ni la Standard Oil me consolarán jamás por los aztecas y los incas”.<sup>393</sup> Los afectos (e imágenes) que Las Casas describe en 1542 reaparecen en Césaire en 1950.

Una página antes, Césaire hablaba de un *choc en retour*, un golpe de vuelta, un efecto boomerang, una reacción retardada, en que el colonialismo termina recibiendo un efecto posterior incluso en el propio colonizador. Esta secuela inesperada, sirve para pensar el modo en que Las Casas y Césaire imaginan la reaparición, todavía siglos después, de las imágenes y afectos surgidos por la destrucción colonizadora del siglo XVI. Las Casas imaginó una literatura mundial que se transmite no de modo lineal (hegemónico) sino a través de un efecto retardado, esporádico, discontinuo, intermitente, debido a su fuerza geopolítica.

Podría ser que Césaire esté respondiendo a Marx, quien reflexionaba en 1857:

La idea de la naturaleza y de las relaciones sociales que está en la base de la fantasía griega, y, por lo tanto, del [arte] griego, ¿es posible con los *self-actors*, los ferrocarriles, las locomotoras y el telégrafo eléctrico? ¿A qué queda reducido Vulcano al lado de Roberts & Co., Júpiter al lado del parrarrayos y Hermes frente al Crédit mobilier?... ¿En qué se convierte Fama frente a la *Printinghousesquare*?... ¿Sería posible Aquiles con la pólvora y el plomo? ¿O, en general, *La Iliada* con la prensa y directamente con la impresora? Los cantos y las leyendas, las Musas, ¿no desaparecen necesariamente ante la regleta del tipógrafo y no se desvanecen de igual modo las condiciones necesarias para la poesía épica?<sup>394</sup>

Para responder sus propias preguntas —que son un bello y vanguardista poema en prosa—, Marx esgrime una especie de psicoanálisis o psichistoria del arte: argumenta que el encanto del arte griego no se desvanece en la modernidad porque simboliza la “infancia histórica

---

<sup>392</sup> Bartolomé de Las Casas, *Brevisima relación de la destrucción de Las Indias*, 149.

<sup>393</sup> Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, en *Poésie, Théâtre, Essais et Discours. Édition Critique*, Ed. Albert James Arnold (Paris: CNRS Éditions / Présence Africaine Éditions, 2013), 1454.

<sup>394</sup> Marx, *Introducción general a la Crítica de la Economía Política/1857*, trad. José Aricó y Jorge Tula (México: Siglo XXI Editores, 1982), 61.

de la humanidad” y, por ende, provoca un “encanto eterno” como “una fase que no volverá jamás”.<sup>395</sup> Marx fundamenta este arte y literatura mundiales (de la épica a la prensa) *ya existentes* a través de una huella psíquica (inconsciente) que las obras estéticas despertarían en generaciones futuras. Quizá Césaire responde a Marx (o quizá sólo se trate de un paralelismo accidental) y agrega sus propias referencias corporativo-transnacionales y reencantamiento hacia su propia antigüedad americana. Hay diferencias: Marx plantea (aquí) una literatura mundial ya existente (el canon occidental) y explica la agencia psíquica de estas obras en la edad contemporánea por la hipótesis de una huella psichistórica huésped. Las Casas, mucho antes que Marx, ya planteaba que la conquista sería una huella psichistórica que produciría arte y literatura mundiales. Siglos después, voluntaria o involuntariamente, Césaire responde a Las Casas y Marx, y afirma que los empresarios y compañías no borran los afectos abiertos hacia los mundos aztecas e incas; como si le respondiera a Marx que, efectivamente, el arte y literaturas se mundializan porque nos remiten a una infancia que no necesariamente es la griega. Tanto en Las Casas, este Marx y Césaire, la literatura y artes se mundializan porque corresponden a un tiempo-espacio imaginario que no es subsumido por el capital-colonial.

Césaire incluso hipotetiza que recuperar la conciencia del proceso de “progesiva deshumanización” nos hará releer, reinterpretar, la forma y contenido de la literatura mundial ya establecida, y su relación directa (aunque obscurecida) con el colonialismo. “Para abrir un paréntesis dentro de mi paréntesis, yo creo que un día, cuando se reúnan todos los elementos, todas las fuentes se expurguen, todas las circunstancias de la obra se eluciden, será posible dar a los *Cantos de Maldoror* [de Lautréamont] una interpretación materialista e histórica”.<sup>396</sup> Para Césaire la clave era la historia de la colonización y sus secuelas fuera y dentro de las sociedades europeas. Esta identificación y reunión de piezas sueltas, análisis multilateral de las fuentes es la que busca precisamente nuestra investigación, para mostrar que no se puede leer la filosofía o literatura europeas sin entender, literalmente, los sueños y cosas de los incas y mexicas. Las acciones y reacciones, en ambas direcciones, entre los archivos colonizados y los archivos colonizadores han dado forma y contenido a la filosofía y literaturas mundiales.

Indudablemente Las Casas en 1552, fue el primero en imaginar una literatura mundial. Tres siglos después, la volvió a imaginar Marx en 1848 (de un modo muy diferente al que ya leímos de 1857). Escuchemos su versión y después comparemos las visiones lascasiana y marxista.

Decían Marx y Engels en *El Manifiesto*:

En virtud de su explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado una conformación cosmpolita a la producción y al consumo. Con gran pesar de los reaccionaros, ha sustraído el terreno de sustentación nacional bajo los pies de la industria.... El lugar de las antiguas necesidades satisfechas por los productos regiones, se ve ocupado por otras nuevas, que requieren los productos de los países y climas más remotos... Se ve ocupado por un tráfico en todas direcciones, por una mutua dependencia general entre las naciones. Y lo mismo que ocurre en la producción material ocurre asimismo en la producción intelectual. Los productos intelectuales de las diversas naciones se convierten en patrimonio común. La parcialidad y limitación nacionales se tornan cada vez

---

<sup>395</sup> Marx, *Introducción general a la Crítica de la Economía Política/1857*, 61-62.

<sup>396</sup> Césaire, *Discours*, 1468.

imposibles, y a partir de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura mundial.<sup>397</sup>

En Marx, el agente demiúrgico de una literatura mundial es el mercado; en Las Casas, la memoria. Para Marx y Engels, la literatura mundial (*Weltliteratur*) se produce por la transnacionalización de los límites de producción y consumo. Tal “literatura mundial” del *Manifiesto* la producen burgueses europeos, como acotan Marx y Engels inmediatamente después de su profecía: “Mediante el rápido mejoramiento de todos los instrumentos de producción y la infinita facilitación de las comunicaciones, la burguesía también arrastra hacia la civilización a las naciones más barbaras”. La literatura mundial es imaginada como una continuación y consecuencia lógico-política de la expansión capitalista-colonial. Se trata de una literatura mundial expresamente colonizadora y burguesa: “la civilización, es decir, a convertirse en burguesas. En una palabra, crea un mundo a su propia imagen y semejanza”. Para Marx y Engels, había que abolir la economía burguesa, pero no sus logros civilizatorios, entre los cuales, muy explícitamente cuentan, desde *El Manifiesto*, la colonización de las “naciones más bárbaras”. La literatura mundial de Marx y Engels, en consecuencia, nace por un mercado transnacional colonizador que devora literaturas nacionales y regionales, tanto desde la producción y circulación, como desde los lectores (el consumo), que desean satisfacer las necesidades intelectuales que tal mercado transnacional colonizador hizo surgir. En 1848, Marx y Engels parecían decir que los gustos que abren el consumo transnacional arrasan todos los gustos anteriores; en 1857, Marx pensaría que el mercado y tecnología moderna podía abrir nuevos gustos pero que un arte y literaturas como la griega, sin embargo, se mantenía como un gusto transhistórico. En Las Casas, por su parte, la literatura mundial surge como respuesta crítica y resistencia contra la colonización transnacional.

Esta literatura mundial lascasiana, al contrario de la avizorada por Engels y Marx, no es *satisfactoria* del gusto “cosmopolita”, sino una literatura *difícil* de escuchar. Es una literatura a contracorriente de la producción y el consumo del mercado. Otra diferencia significativa, es que el “mundo” de la literatura mundial de Marx-Engels se aventura como una globalización de la expansión en el *espacio* mundial, mientras que la literatura mundial de Las Casas es una resistencia que repele la hegemonía geográfica en pos de una lucha a lo largo del *tiempo* mundial. (O, para decirlo con Césaire: una literatura mundial que opera por *paréntesis* y *paréntesis dentro de paréntesis*). La literatura mundial de Marx, literalmente, era *mainstream*. Las Casas, en cambio, pensó a la literatura mundial no por su aceptabilidad global sino por su lucha de persistencia en el tiempo geopolítico.

Ahora bien, en 1877 el poeta vanguardista brasileño Sousândrade llegó a otra propuesta: crear una poética donde los mundos indígenas, canon occidental, colisionan y coexisten inframundamente, y la Bolsa de Valores y el Inca Garcilaso se demonizarán mutuamente: “Defesa contra o Índio—E s’escangalha / De Wall-Street ao ruir toda New-York : / (O GUESA tendo atravessado as ANTILHAS, crê-se livre / dos XEQUES e penetra em NEW-YORK-STOCK-EX-/CHANGE; a Voz, dos desertos :) / —Orpheu, Dante, Æneas, ao inferno / Desceram; o Inca ha de subir...”<sup>398</sup> En este “Infierno de Wall Street”, una literatura mundial ocurre expresamente en el plano del mercado capitalista, que no invalida o anacroniza al mundo antiguo occidental o desvanece al amerindio, sino que produce una lírica global difícil de leer. No es la literatura

---

<sup>397</sup> Marx-Engels, *Manifiesto*, 44.

<sup>398</sup> Sousândrade, “Canto X” (segunda versión) de *O Guesa*, edición de Londres (1888), en *Re visão de Sousândrade*, ed. Augusto y Haroldo de Campos (São Paulo: Editora Perspectiva, 2002), 341.

mundial *legible y satisfactoria* que Marx imaginó, sino una literatura mundial que exige otro tipo de lector y oyente: neólogos. Marx imaginó una literatura mundial basada en la linealidad y la legibilidad transnacionales; en cambio, en Las Casas y Sousândrade, ya sea desde entre el español y el náhuatl o entre el portugués y el inglés, se están programando otras literaturas mundiales basadas en la complejidad y la intraducibilidad multilingües. Como si la literatura mundial en Marx se leyera en las páginas, y la de Las Casas y Sousândrade en los pies de página.

Los cantos, ceremonias y literatura que Las Casas sintéticamente describió eran de la Nueva España y todo indica que se trataban de poética náhuatl con la que Las Casas entró en contacto y que predijo que continuarán. Este augurio de larga duración la atribuye, paradójicamente, a la fuerza ocasionada por la interrupción de su Estado y alta cultura (“nobleza”) y la tradición cultural anterior (“de tantos años atrás”). Es una literatura mundial desde la *ruina y la destrucción*. Esta “destrucción” es la fuerza de tal ritualidad y literatura que Las Casas imagina, y que ya no se dirige a sí misma solamente: su tradición se ha roto. Tampoco se dirige primordialmente a los colonizadores, sino más bien a un *sujeto incierto*, a una *comunidad oyente fantasmal y futura*; se dirige al futuro, al tiempo que va desde el siglo XVI hasta el final de los tiempos. La ritualidad y literatura en náhuatl que Las Casas conoció y cuyo futuro largo imagina se dirige a la Historia restante del mundo. Es una literatura mundial con un signo muy diferente al que Marx imaginó para su propia imagen (muy hegemónica) de la *Weltliteratur*. De cierta manera, podríamos decir que la literatura mundial de Las Casas y los mexicas es un *fantasma* que Marx y Engels reemplazan mediante su literatura mundial como *manifiesto*.

En su visión de una literatura mundial, pronto, esta concepción que Las Casas basó en los cantos y géneros nativos que pudo conocer, adquirió otra variante, menos visible en la *Brevísima*: Las Casas imaginó la literatura mundial como un *libro*:

...que podría expresar e colegir tantas maldades, tantos estragos, tantas muertes, tantas despoblaciones, tantas y tan fieras injusticias que espantasen los siglos presentes y venideros e hinchese dellas un gran libro. Porque éste excedió a todos los pasados y presentes, así en la cantidad e número de las abominaciones que hizo... todas ellas fueron infinitas... Y es verdad que si hobiese de decir, en particular, sus crueldades, hiciese un gran libro que al mundo espantase...<sup>399</sup>

Por principio, el libro que imagina Las Casas complementa la poética (performática, oral y literaria) que ha postulado antes. (Aquí lo imagina a partir de lo ocurrido en Guatemala). Sólo que este “libro” lo imagina escrito como un testimonio similar al suyo; aunque no es exactamente la *Brevísima* sino más bien la utopía del libro en que Las Casas busca inscribirse. Se trata de un “libro” que también anhela contener la memoria y denuncia del genocidio y destrucción ocurridas, y que consiguiera el efecto de *espantar* a sus lectores. Es un tipo de libro que no corresponde a ningún modelo bíblico: se trata de una crónica histórica que denuncia social y teológicamente la destrucción de otras poblaciones en aras de la rapiña colonial. Este libro lascasiano es una utopía moderna, no sólo por su búsqueda del shock y lo histórico, sino por la autoconciencia de su imposibilidad. Las Casas sabe que estas “abominaciones... infinitas” son indecibles, no pueden ser contenidas en un libro. Sin embargo, precisamente por su deseo de decir lo indecible, Las Casas imagina un libro que, desde esa impotencia, pudiera tener un gran poder sobre sus lectores presentes y futuros. Las Casas imagina un libro como objeto utópico

---

<sup>399</sup> Las Casas, *Brevísima*, 150 y 153.

transformador.<sup>400</sup> Las Casas pensaba un libro ético que debía tener un poder demoledor sobre todos los otros libros y repúblicas. Un libro que sea una *cosa* con una gran agencia geopolítica. Este libro es parte de la *ontología revolucionaria y mágica* de Las Casas.

Este libro como cosa con gran poder político y espiritual, como ya dijimos, se inspira en la literatura mundial en lenguas indoamericanas. Este proyecto de un libro revelador lo mantuvo hasta, literalmente, sus últimos días. En su testamento en febrero de 1564, Las Casas así lo avizoraba:

E porque yo he recibido gran multitud de cartas... de casi todas las Indias, avisándome de los males y agravios e injusticias que los de nuestra nación hacían e hacen hoy, consumiendo y destruyendo... haga un libro juntándolas todas por la orden de los meses y años que me enviaban, y de las provincias que venían y se pongan en la librería del Dicho Colegio *ad perpetuam rei memoriam*, porque si Dios determinare destruir a España, que se vea que es por las destrucciones que habemos hecho en las Indias y parezca la razón de su justicia. Esta copilación comenzó a hacer un prudente colegial, puesto que no hubo lugar para acabarlo.<sup>401</sup>

Aquí el libro tiene ya forma material de un libro polifónico y multi-geográfico, una compilación epistolar, testimonio y denuncia corales del exterminio colonial en América. Ese libro no se materializó. Quedó como un proyecto lascasiano, disponible como un legajo de cartas disponible en la biblioteca. Pero notemos que sólo una parte de ese libro (como es imaginado en su testamento) es material, pero su otro aspecto es ser un libro espiritual, es el libro que terminará de existir “porque si Dios determinare destruir a España” por su destrucción de las Indias, tal libro sería su expediente o veredicto. De alguna manera es un libro a la vez omnipotente y suplicante, un libro a su vez quizá imposible: es un libro que depende de la justicia de Dios. Un libro hecho de historias de expoliación y erradicación. Pero también un libro que sólo Dios puede editar, leer, firmar y avalar. El libro de la veridicción mundial.

Pero hay otra *cosa* de la que Las Casas abreva poder, precisamente, por su pérdida de poder político-espiritual y degradación en mera *mercancía*. Se trata de los “ídolos” nativos que Las Casas relata que los colonizadores comenzaron a traficar.

Cierto tirano en este tiempo, yendo por visitador más de las bolsas y haciendas... que no de las ánimas o personas, halló que ciertos indios tenían escondidos sus ídolos... prendió los señores hasta que le dieron los ídolos, creyendo que eran de oro o de plata, por lo cual cruel e injustamente los castigó. Y porque no quedase defraudado de su fin, que era robar, constriñó a los dichos caciques le comprasen los ídolos, y se los compraron por el oro o plata que pudieron hallar.<sup>402</sup>

---

<sup>400</sup> Pensando en lo inefable, lo ético y el libro, Wittgenstein reflexionó: “No podemos escribir un libro científico cuya materia alcance a ser intrínsecamente sublime y de nivel superior a los restantes. Sólo puedo describir mi sentimiento a este propósito mediante la siguiente metáfora: si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los demás libros del mundo... La ética, de ser algo, es sobrenatural y nuestras palabras sólo expresan hechos”, *Conferencia sobre ética*, trad. Fina Birulés (Barcelona: Paidós, 1989), 37.

<sup>401</sup> Las Casas, “Cláusula del Testamento que hizo el obispo de Chiapa, Don Fray Bartolome de las Casas,” en *Obras escogidas V. Opúsculos, cartas y memoriales* (Madrid: Real Academia Española, 1958), 540.

<sup>402</sup> Las Casas, *Brevisima*, 154.

Aquí el “fetiche” es, literalmente, convertido en mercancía. Por supuesto, esta escena mercantil no era lo que Marx imaginó como el “fetichismo de la mercancía”. Pero sólo en este tipo de contextos mercantiles y religiosos realmente podemos terminar de comprender la noción de Marx, probablemente, mejor que Marx mismo. En otros caso, los nativos entregaban sus ídolos, quizá total o parcialmente retirándoles su poder teo-político sobre ellos: “a cabo de de cuarenta días que los frailes habían entrado e predicado, los señores de la tierra les trujeron y entregaron todos sus ídolos”.<sup>403</sup> El dios se vuelve fetiche o incluso mera cosa sin valor. Pero el colonizador, entonces, lo (re)introduce al mercado como mercancía o, mejor dicho, fetichismo-mercancía:

...entraron por cierta parte dieciocho españoles tiranos, de caballo, e doce de pie, que eran treinta, e traen muchas cargas de ídolos tomados de otras provincias a los indios; y el capitán de los dichos treinta españoles llama a un señor de la tierra... e dícele que tomase de aquellas cargas de ídolos y los repartiese por toda su tierra, vendiendo cada ídolo por un indio o india para hacello esclavo... El dicho señor, por temor forzado, distribuyó los ídolos.... Uno de estos ladrones ímpios, infernales llamado Juan García, estando enfermo y propenso a la muerte, tenía debajo de su cama dos cargas de ídolos, y mandaba a una india que le servía que mirasen bien que aquellos ídolos que allí estaban no los diese a trueque de gallinas, porque eran muy buenos, sino cada uno por un esclavo...<sup>404</sup>

Un marxismo ortodoxo no permitiría que estas escenas de mercado de “fetiches” nos hagan repensar el “fetichismo de la mercancía”. Pero nosotros podemos hacerlo y entender que no sólo los “fetiches” sino el mundo de las cosas, en general, son memorias y agencias de distinta índole, las cosas son personas políticas, y no meros productos inertes que, por un lado, supuestamente carecen de poder real sobre los humano o, por otro, sólo se les atribuye un aura engañosa, como plantea (una parte de) la cosmovisión de Marx. En esta escena de fetiches-mercancías, además, Las Casas nos muestra un ejemplo de una cosa-persona teopolítica que padece de la “destrucción”, y Las Casas *transfiere* imaginariamente ese poder perdido por los dioses nativos a objetos como el *libro moderno*.

Pasemos a otra línea de su ontología: el *Tratado sobre las doce dudas*. Ahí Las Casas plantea una suspensión del despojo transatlántico y una devolución de las cosas coloniales a sus dueños legítimos: los nativos americanos. Para hacer esta crítica al fundamento histórico-económico de la modernidad, Las Casas construye una ontología. Esta ontología simultáneamente es muy concreta (una discusión sobre las cosas robadas a los indígenas del Perú) y muy abstracta (una reflexión filosófica sobre el ser político de las cosas). Las Casas plantea una ontología política. Para no extendernos en el devenir y detalles de la argumentación de Las Casas, nos ocuparemos de esta ontología y su relación con nuestras discusiones en torno a “fetichismo”, capital y sueño en su *Tratado*.

La ontología de Las Casas parte de la “rapiña” de los españoles (desde encomenderos hasta soldados) de las “cosas” de los nativos, a quienes Las Casas considera que los colonizadores redujeron a infra-esclavos. “Los españoles se sirven de los indios en todas las Indias... muy peor que de esclavos comprados y vendidos... al esclavo dale su amo de comer y vestir y cúrale cuando está enfermo, y a los indios no les dan los españoles de comer ni de vestir, ni les curan cuando están enfermos, y hácenle trabajar de día y de noche; y esta es la verdad”.<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> Las Casas, *Brevísima*, 157.

<sup>404</sup> Las Casas, *Brevísima*, 157.

<sup>405</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” en *Obras escogidas V*, 498.

Por otro lado, si colonización es cosificación, para Las Casas, sin embargo, las cosas resisten junto con los humanos colonizados; las cosas se vuelven personas políticas que colaboran con las personas que intentan ser cosificadas por los amos. Y quizá más que pensar *cosificación* como una reducción, habría que pensar en la colonización como anulación del carácter de *persona* (despersonificación) del humano, animales, plantas y cosas. Colonización como des-animación de algunas o todas las regiones ónticas del mundo.

Se impusieron “tasas” de producción a los trabajadores coloniales. El amo-encomendero exigía la entrega de “todas las cosas que habían menester para su casa”. Pero tal amo, de entrada, llenó de fantasía hegemónica hacia las cosas, al exigir “todas cuantas cosas imaginaron ser necesarias para una casa”.<sup>406</sup> A las cosas dadas del Nuevo Mundo al Viejo Mundo se les atribuyó la cualidad de ser necesitadas por el amo. Cada cosa se volvió una lista-de-cosas dominada en el fantaseo del amo:

Y así mandaron dar en cada tasa mucho oro y plata, muchos vestidos, muchos toldos, muchos manteles, muchos costales, muchas mantas de caballo, mucho trigo, mucho maíz, muchos carneros, muchas ovejas, muchos puercos, muchas gallinas, muchas perdices, mucho pescado fresco y salado, muchas alpargatas, mucho sebo, muchas esteras, sillas, bateas, mucha coca y otras muy muchas cosas (480).

Esta lista nos permite entender una parte de qué entiende Las Casas por “cosas”. Aquí hay animales, minerales, vegetales, productos artificiales y vivos. Hay una *hiper-valorización* de las “necesidades” del dominador del sistema de producción; mientras las cosas circulan con *hipo-valor*. Para Marx, plusvalía significa la diferencia entre el valor de las cosas producidas y el valor de la fuerza de trabajo. Para las Casas, hay una valorización más insaciable, ya que las mercancías producidas son imaginadas como *insuficientes* para el amo: los objetos son infra-valorizados (hipo-valores) ante la hipervalorización del amo como sujeto; y el valor de la fuerza de trabajo es ínfima. El conflicto de valorización que Las Casas plantea es mayor que el planteado por Marx. Las Casas sabía que la deshumanización de ciertos sujetos (por su etnicidad o color de piel) era parte de la colonia-capitalismo mercantil, mientras Marx era aún cómplice del exterminio y el supremacismo blancos.

“Las tasas quedan muy excesivas”, dice Las Casas. Y ese exceso envuelve a las cosas. Y envuelve a todo el sistema de producción. Debido a su insuficiente conocimiento y a sus prejuicios xenofóbicos, eurocentrismo e identificación con el amo europeo, para Marx la colonia es una especie de pre-historia del capital. La plusvalía de Marx opera a favor de la ganancia del amo y contra el salario del trabajador; pero sin que lo plantee explícitamente, la fórmula de la plusvalía en *El Capital* incluye una hipervalía que Marx (junto con el sistema económico) concede a favor del trabajador europeo sobre el trabajador no-europeo. Esta hipervalía se observa en la diferencia entre el valor de las cosas producidas en Europa y el valor de las cosas producidas en sus colonias. Y esta plusvalía (a favor tanto del amo como del trabajador europeo) abarca también la diferencia entre el valor de la fuerza de trabajo europeo y el infra-valor de la fuerza de trabajo no-europea. Esta diferencia produce mayor capital que la planteada por Marx. Por eso la miseria en el Nuevo Mundo de Las Casas era mayor que la miseria en el Viejo Mundo de Marx.

Para Las Casas, las cosas son la memoria acumulativa de este sistema de producción. Estas cosas, además, no sólo eran producidas por los vivos, sino por los muertos. Las Casas

---

<sup>406</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 480.

recuerda que parte de lo robado a los indígenas provenía de sus tumbas. Las Casas consideraba que los indígenas gustaban de tener tesoros en sus tumbas porque esto, primeramente, atestiguaba su clase social: “era honra, así para los que morían como para los quedaban vivos”.<sup>407</sup> Y, segundo, porque “pensaban que todas aquellas riquezas habían de tener en la otra vida”.<sup>407</sup> De esta manera, las cosas cargaban con la clase social en este mundo y en el otro mundo. Dentro de este esquema planteado por Las Casas, los europeos saquearon también el mundo de los muertos. Y las cosas en esta economía capitalista *conscientemente colonial*, funcionan como *recuerdo vivo* de esta forma económica. En el mundo de Marx, la economía capitalista ya sólo era *semi-consciente* o muy *inconscientemente* colonial. Esta inconciencia —aunque Marx no lo sepa— también fabrica su noción de “fetichismo”, aunque Marx no lo sepa. “Fetichismo” es la fuerza del recuerdo reprimido de la índole colonial antes y después de *El Capital* de Marx.

La noción de “cosas” en Las Casas no está libre de una influencia de cierto “fetichismo” indioamericano. A Las Casas le interesaba la noción de “guaca” (que proviene del quechua y el aymara).<sup>408</sup> En un sentido colonial, guaca era traducido como “ídolo”; es, literalmente, el “fetiche” o “fetichismo” retomado metafóricamente por Marx. Así entendía Las Casas esta noción indígena:

Guaca llaman los indios del Perú cualquier lugar a donde está alguna cosa que ellos adoran, y así llaman guaca el cerro que adoran y al lugar donde está piedra que tienen por Dios, y el pozo a donde se lavan para sacrificar al demonio, y algunas veces se toma el todo por la parte, y así llaman guaca a cualquier cosa que adoran: guaca llaman la misma piedra que adoran, y a la fuente, y al árbol, etc.<sup>409</sup>

Para Las Casas, las cosas modernas funcionan como *guacas*: son agencias (re)productoras de relaciones simbólicas sacro-culturales correlativas a sistemas económicos. La ontología lascasiana define a las cosas-de-la-conquista (o cosas-de-la-destrucción) como guacas críticas que resguardan y acusan al colonialismo mediante un fundamento tanto teológico como social.

Marx imaginaba al “fetichismo” como una fuerza encubridora y que opera únicamente a favor del amo; Las Casas implica un “fetichismo” que opera a favor de los colonizados. Ese “fetichismo” de las mercancías es el testigo del despojo colonial en la modernidad. Las cosas-guaca son fetiches cuya catexis teopolítica exige justicia para el indígena despojado de sus cosas.

Para Las Casas, este “fetichismo” también incluye que las cosas rebaten la ideología del colonizador, declaran que es mentira el discurso con que los dominadores justifican este sistema de producción “diciendo que [los indios] eran infieles idólatras, enemigos de Dios” con tal de mantenerlos “como a perros”.<sup>410</sup> Para Las Casas, las cosas son el argumento legal que rebate que los humanos sean reducidos a cosas inertes o bestias. Las cosas *personifican* una historia y una potestad en crisis.

Las Casas establece que: “Todos los infieles... cuando al Derecho natural y divino, y el que llaman Derecho de las gentes, justamente tienen y poseen señorío sobre sus cosas” (p. 486). Este “señorío sobre sus cosas” es inalienable para la ontología lascasiana. Por lo tanto, las cosas

---

<sup>407</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 482.

<sup>408</sup> Para una discusión de los sentidos de huaca véase Frank Salomon, “How the Huacas Were: The Language of Substance and Transformation in the Huarochirí Quechua Manuscript,” *RES* 33:7-17.

<sup>409</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 482.

<sup>410</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 485.

siguen perteneciendo a su señorío nativo. Toda cosa es política para Las Casas. De tal modo que si Las Casas viajara al mundo de Marx, le explicaría que los trabajadores experimentan un “fetichismo” en las cosas porque las desean de vuelta, porque en las cosas mismas está la evidencia material y espiritual, histórico-divina, de que tales cosas les debe ser devueltas. Por eso su “fetichismo”.

Las Casas incluye a los gobernantes de todos los pueblos entre tales *cosas*, ya que “Luego haber rey o rector (o como quiera que se llame) en cada reino o ciudad, o comunidad, ayuntada para vivir políticamente... Cuanto quiera que sean idólatras y pésimos... son verdaderos reyes”.<sup>411</sup> Como veremos más adelante, Marx buscaría la manera de negar el status político de “ciudad” y “Estado” a las sociedades indígenas americanas, para colonizarlas dentro de su esquema geopolítico eurocéntrico. Las Casas, en cambio, ya advertía que no se puede argüir la ausencia de un orden político en ciertos pueblos del mundo y, en particular, anotaba que no se debía utilizar distorsiones de traducción para negar la (geo)política del otro.

Otro aspecto importante de la ontología de Las Casas reside en su insistencia en que las cosas participan de un lado u otro de las guerras. Por ejemplo, Las Casas sostenía que “arcabuses, pólvora, balles y, sobre todo, caballos, los cuales han sido más nocivos a los indios que otra ninguna arma” eran cuatro cosas que, junto con las “mercadurías” o “mercaderías” (nuestra *mercancía*), se habían aliado al bando injusto de esta guerra.<sup>412</sup> Las mercancías eran parte de la guerra, y no se pierda de vista que, como otros analistas contemporáneos a la Conquista, el caballo era identificada como una cosa de la guerra. Estas cosas, para Las Casas, también apuntaban a la *restitución*, que “no es otra cosa sino hacer y guardar justicia tornando a cada uno lo que tenía” e, incluso las “mercaderías dañosas para los indios” son en la ontología lascasiana un reclamo de justicia.<sup>413</sup> Las cosas son testigos de cargo.

Esta ontología es soteriológica: “la restitución de lo que injustamente se tomó es necesaria para la salvación”. Las cosas deben volver a sus dueños y, a la vez, son el medio de salvación de los colonizadores. Este doble poder es divino, no sólo histórico, de acuerdo a Las Casas. “Pues la restitución de las cosas robadas es de precepto divino”.<sup>414</sup> Esta restitución implicaría la restitución no sólo de las cosas sueltas sino de su mundo-de-cosas, “a restituir el dicho reino”, que implicaría desde devolver sus cosas a los muertos para bien de su posición social en este mundo y el otro mundo, sino también devolver su gobernante a sus gobernados, y sus gobernados a sus gobernantes. En esta ontología, las cosas *guardan* la obligación divina de restituir los mundos políticos terrestres destruidos.

“Cada cosa se ha de restituir a su dueño o a sus herederos, si los hay; y no los habiendo, hace de hacer la restitución en pro del pueblo cuyos eran los bienes tomados”.<sup>415</sup> Estas cosas, entonces, plantean un nuevo sujeto colectivo; también que reconocen por haber existido y reinventan al imaginar la devolución de sus cosas. Esta ontología implica que tales sujetos (que van desde individuos concretos hasta pueblos) tienen derecho divino de guerra justa: “El cual derecho de mover justa guerra les durará hasta el día del Juicio” (p. 504). La ontología de Las Casas es realmente más radicalmente revolucionaria que el planteamiento de Marx. Es interesante que este modelo de revolución divina derive directamente de una ontología teo-geopolítica, donde la devolución de las cosas es la legitimación de la revolución social.

---

<sup>411</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 486-487.

<sup>412</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 498.

<sup>413</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 500.

<sup>414</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 502.

<sup>415</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 504.

Dentro de esta ontología, Las Casas enumera tres bases de “razón natural” para “esta defensa”. La primera es que “toda sustancia, naturalmente, apetece su conservación, según su naturaleza” La segunda es “por coerción y resistencia a quien quiera hacer mal”; la tercera consiste en “recuperar lo que injustamente fue tomado o para recompensar los males y daños recibidos” y la cuarta para “punir y castigar las injurias y daños recibidos”. Sobrevivencia, resistencia, recuperación y castigo son cuatro derechos de defensa que tienen los pueblos contra sus opresores. Según esta ontología teo-geopolítica si estas cuatro causas históricas (que son, a su vez, derechos divinos) convergen habría “justísima guerra”, ya que “justísima guerra será aquella donde concurren todas cuatro causas de justa guerra... la tal guerra contra los españoles será justísima... Luego justísima guerra tendrán para siempre contra nosotros”.<sup>416</sup> Es comprensible que Las Casas haya sido reprobado en España, y que su status y legado teórico siga en entredicho. Aquí tenemos un filósofo revolucionario de la modernidad.

La visión lascasiana no es un modelo externo al capitalismo. Más bien es un modelo en que se exige la re-capitalización de las sociedades destruidas por el modelo capitalista colonizador, el mono-capitalismo xenofóbico e imperial. La base del pensamiento de Las Casas, por supuesto, era monárquica. Pero debido a su contacto e interés antropológico acerca de otras civilizaciones, su pensamiento generó visiones innovadoras. Comparado con Las Casas, filósofos posteriores como Descartes, Kant o Hegel, fueron, literalmente, pensadores con poca experiencia mundial; apenas parciales cosmopolitas comparados con Las Casas. El pensamiento de Las Casas no podía entender plenamente los mundos en exterminio, pero comprendía que no los comprendía. De ahí su defensa de sus derechos, que él consideraba sagrados y su deseo de una restitución general de las cosas.

Las Casas, por lo tanto, también imaginó mágicamente. Y ese pensamiento de revolución-devolución teológico-mágica, de alguna manera, es el momento filosófico casi perdido, que permite entender mejor los componentes, más ruinosos, de otras utopías revolucionarias mundiales, como las de Marx o Benjamin. La revolución inspirada por el genocidio y capitalismo fundacional del mercado colonial transatlántico quedó más bien perdida. Se volvió otro fantasma, debido a la caída y extranjería (idiomática y religiosa) del imperio que encabezó esa etapa del capitalismo. El *fantasma* fue reemplazado por *manifestos*. Pero entre su estructura y las ruinas del propio capitalismo, el fantasma de la Colonia reaparece como fantasmagoría.

Las Casas imaginaba —entre monárquico, ecuménico y restituidor de antiguos e indios reinos— que las poblaciones ahora sin sus gobernantes nativos, recuperaban tales cabezas. Imaginaba esa pérdida de estructuras político-económicas como un fenómeno que se puede restablecer, al modo en que una cabeza decapitada se reencuentra con su cuerpo. Así imaginaba este escenario, literalmente, re-capitalizador:

...los propios reyes y señores del Perú están privados y desposeídos de sus reinos y señoríos y son tributarios y aun esclavos de los españoles... de manera que el rey está privado de sus vasallos y hecho tributario, y los vasallos privados de su rey y [hechos] opresos... Los que habían de ser reyes y sus herederos, obligados son a liberar sus súbditos y la tal opresión, *quod probator*, porque el rey es cabeza y los vasallos son el cuerpo, porque la cabeza está obligada cuanto en sí fuere a proveer y ocuparse en el gobierno del cuerpo... porque la misma obligación que tiene el rey de librar sus vasallos,

---

<sup>416</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 504-505.

tienen los vasallo de librar al rey... La razón es porque el rey es cabeza de todo el cuerpo místico, que es el reino...<sup>417</sup>

Las imágenes mágicas de cabezas y cuerpos que se re-unen corresponden a una extensión transatlántica que produce Las Casas a partir del modelo europeo pero que construye sabiendo que hay una alteridad en tales cuerpos políticos, y que por ser también religiosa e imperial, él imagina como “místico”. Imagina a tales cuerpos como decapitados, pero desea imaginar que pueden volver a su estado autónomo, “recuperar de su estado y dignidad” en distintas variantes “en las demás partes de las Indias”, donde la recuperación (literalmente, *re-cuerparse*) le permitiría a Las Casas conocer más plenamente tales otredades. Para fundamentar esa visión es que Las Casas sostiene que la “justísima guerra”, desde la sobrevivencia y resistencia hasta la restitución y castigo, puede ser cumplida por los indios, ya sea “durmiendo o velando”.<sup>418</sup> La reunión de las cabezas y los cuerpo místicos indígenas, entonces, puede ser también onírico.

Las Casas no desarrolla esta visión. Era un filósofo y luchador social. Pero su propio sueño es parte de esa labor de guerra que se hace también “durmiendo”. Las Casas es consciente de que sueña con la re-capitalización: la reunificación de cabezas y cuerpos místicos. Marx, Benjamin, Revueltas mismo, no lo saben. Conscientemente denuncian el “fetichismo” de cabezas, ídolos y mesas de madera puestas de cabeza, pero inconscientemente nutren y se nutren de esas cosas mágicas, sin advertir que se tratan de los “fetiches”, las “cosas” de las expediciones capitalistas en las colonias. Las Casas, en cambio, lo sabía. Las Casas es la autoconciencia precedente al inconsciente marxista. En este sentido, la fenomenología hegeliana del marxismo está invertida: primero fue la autoconciencia lascasiana y después la pérdida gradual de conciencia en el marxismo. La teoría marxista sobre la necesidad y adquisición de conciencia está marcada por sueños que acarrear contenidos reprimidos durante la historia colonial. Pero la teoría marxista es también un mecanismo ideológico para mantener tal represión.

Los escenarios del capitalismo temprano que Las Casas pensaba expresamente mediante argumentos o figuras alegóricas se volvieron escenas fantásticas o imágenes poéticas en Marx. De filosofema y discusión pública, la escena colonial indoamericana y su vínculo con el sistema de producción mundial pasó (en un importante sector del archivo teórico-histórico) a referencia exótica esporádica o directamente contenido reprimido en el inconsciente. Pero la circulación de los pueblos y tradiciones exterminadas o colonizadas no se perdería en la propia mente del colonizador. Por ejemplo, si queremos rastrear los remanentes de otras cosmovisiones en el pensamiento marxista podemos considerar lo estético y poético como reservorios de lo mágico (e incluso lo teológico) que se cree haber superado. Cuando tradiciones de brujería, chamanismo y alquimia decaen, hibernan o mueren, sus imaginarios y vestigios suelen transferirse a las zonas del lenguaje donde ocurren usos de lo fantaseoso y lo artístico.

Estas remanencias de lo mágico no sólo son residuos de un proceso que va extinguiéndose sino también reservorios que posibilitan la recirculación. Como remanentes se manifiestan desde lo micro hasta lo macro. Puede ubicárseles tanto en tropos, aparentes clichés, refranes, ocurrencias y humorismos como en episodios folclóricos, ejemplificaciones, casuística o temáticas heterológicas (etnografías o utopías) o disciplinas completas. (La teoría del arte suele ser una disciplina en que se remite mucho pensamiento mágico, particularmente sobre el poder

---

<sup>417</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 505-506.

<sup>418</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 507.

de objetos o imágenes y sus supuestas agencias).<sup>419</sup> El lenguaje y las cosas son re-dotadas por las remanencias de lo mágico y teológico de poderes clandestinos, subalternos, complementarios o antagónicos ante los poderes sociopolíticos dominantes.

Las Casas incluso sueña un trabajador que realiza una lucha de cosas y que ha sido convertido en proletario, es decir, en alguien que sólo cuenta con su cuerpo de trabajo y su prole y, precisamente por ese carácter proletario, desea recuperar su cabeza-capital: “cualquiera súbdito en cuanto sus fuerzas bastaren, es obligado a no desamparar su rey... y defendelle como a cabeza de la patria, aunque sea con riesgo de la propia vida y de su mujer y hijos... así enseña la naturaleza, que el brazo y la mano se expone a ser cortados por la cabeza; y es buen argumento del cuerpo natural al místico”.<sup>420</sup> Aquí el “capital” existe por la destrucción colonial y, a la vez, el proletario sueña recuperar su capital.

Cuando Benjamin sueña al sacerdote ¿católico? que levanta al fetiche mexicano bien podríamos nosotros decir que se trata de Las Casas. La cabeza del Dios-Padre, en lo alto, la niega tres veces, quizá porque como religión le dice no, como capitalismo le dice no y como teoría crítica (marxismo) también le dice no, pero Las Casas, en cambio, a través de doce dudas confirma a tal “fetiche” indígena. Imagina que cada cosa es una potencia teológico-mágica y en cada una de esas cosas (a veces objetos o animales, a veces reyes o vegetales, a veces tesoros o mercaderías) hay un dios de “guerra justísima”, una revolución de las cosas y animales como la imaginada por los mayas e incas, y temida por los aztecas. Las Casas ve las cosas como esperanza y redención, levantamiento y restitución por revolución mundial encabezada por los indios y sus cosas conculcadas. Esa agencia revolucionaria antecede a la decapitalización de las otras economías, está ya en sus mitos de revolución social, y en sus sueños extra-estatales populares, pero se produce también cuando la separación de la cabeza y cuerpos transfiere ese poder, posibilidad y potestad a cada cosa, personificándola, y re-creándose, como en los mitos indígenas, todo tipo de agencias no-humanas.

Cuando Las Casas toma el lugar de Dios-Padre y habla en su nombre, no rechaza al “fetiche” sino que doce veces lo re-afirma. Dice: “La razón es, porque si [los indios] a los ídolos los [bienes] ofrecían, era con tácita condición *s(cilicet)*, si era el verdadero Dios. Porque el natural entendimiento y conocimiento que tenían los gentiles, aunque confuso, era buscar el verdadero Dios”.<sup>421</sup> Baudelaire al ver un fetiche o Buda, nos recuerda el epígrafe de Benjamin, dudaba si acaso no era aquel el verdadero Dios. Benjamin sueña que la cabeza de Dios lo niega. Las Casas, en cambio, en 1564, explícitamente afirma que los fetiches, ídolos o huacas o como quiera llamársele, eran una representación del verdadero Dios. En esta ontología, Dios está en cada ídolo. Hay una teología-fetichismo general de las cosas, las destruidas y las mercaderías. Hay una ontología donde magia indígena y teología radical cristiana imaginan una restitución y revolución futuras gracias al testimonio (óptico-geopolítico) de las cosas.

---

<sup>419</sup> Georg Lukács dota a la obra de arte de poderes simultáneamente históricos y mágicos: “la evolución produce constantemente modificaciones de lo típico... Sólo un limitado número de los nuevos hombres y las nuevas situaciones que nacen histórico-socialmente se conserva —para bien o para mal— en la memoria de la humanidad y se incorpora al acervo permanente de la posteridad... los hombres viven en las grandes artes el presente y el pasado de la humanidad, las perspectivas de futuro de su propia evolución... [en la obra de arte] el individuo vive realidades que le serían de otro modo inaccesibles... no la personal vida anterior de cada individuo espectador, sino su pre-vida como miembro de la humanidad...” en “El arte como autoconciencia de la evolución de la Humanidad,” en *Prolegómenos a una estética marxista. Sobre la categoría de la particularidad*, trad. Manuel Sacristán (Barcelona-México: Grijalbo, 1969), 307-309.

<sup>420</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 506.

<sup>421</sup> Las Casas, “Tratado de las doce dudas,” 528.

## De Las Casas en Walter Benjamin y la “acumulación” en Marx

Comenzaremos este apartado traduciendo y comentando una reseña de Walter Benjamin al libro *Bartholomée de Las Casas. “Père des Indiens”* (París: Editions Plon, 1928) de Marçel Brion. En esta reseña de Benjamin se puede constatar la huella significativa que la figura de Las Casas dejó en su imaginario y pensamiento.

Benjamin afirma: “La Historia Colonial de los pueblos europeos comienza con el proceso monstruoso de la Conquista, que transforma el mundo recién conquistado en una cámara de tortura”.<sup>422</sup> Resulta interesante que Benjamin reconozca que la Historia Colonial (*Kolonialgeschichte*) y la “Conquista” (palabra así empleada en español por Benjamin) sea un proceso enorme, violento, monstruoso (*dem ungeheuerlichen Vorgang*) que transforma el mundo de los nativos en “una cámara de tortura” (*eine Folterkammer*). Como en *Calle de dirección única* (de esos mismos años), la colonia es imaginada como un espacio oscuro: una *gruta* y *templo* en tales sueños y una *cámara* en esta reseña. Inmediatamente después imagina otro espacio (a la vez una mina y un tesoro) de oro y plata (*Gold- und Silberschätzen*) de las Américas. Visualizar la llegada de la soldadesca española a tales depósitos, dice Benjamin, ha creado un estado espiritual (*Geistesverfassung*) que nadie puede concebir sin “horror” (*Grauen*). Benjamin sigue aquí a Las Casas. Ambos atribuyen al oro y la plata el poder de crear un estado espiritual horrendo. Pero notemos que ese estado espiritual también corresponde al que atribuye a la soldadesca española en esas escenas de shock y choque.

Luego Benjamin presenta a Las Casas como un “luchador heroico” (*heroischer Streiter*) situado en un “puesto perdedor” (*verlorensten Posten*). “Las Casas llegó a América por primera vez a la edad de 24 años como miembro de la tercera expedición de Colón (1498)”. La palabra “Expedition”, como quizá recordemos, es la misma que Benjamin utilizó para su viaje a América en su primer sueño mexicano. Esto nos hace inevitable concebir a Las Casas como un imago partícipe en la figura del sacerdote que levanta el fetiche ante el Dios-Padre.

Benjamin describe a Las Casas como una figura crítica que quiere cambiar la vida de los indígenas pero que debe conformarse a formular una polémica teológica-política. Dice de Las Casas: “Allí pronto obtuvo una vista (*Überblick*) de la desolada situación (*die trostlose Lage*) de los nativos y luchó con su energía inagotable toda la vida para mejorarla”. Debido a que Las Casas tuvo que construir su “acción con base en los principios morales de la Iglesia Católica” sus “debates son de carácter completamente jurídico-teológicos”. Benjamin ve a Las Casas como una figura desesperada y polémica, así como impotente y resignadamente teórica. Del libro de Brion, Benjamin concluye:

Es muy interesante rastrear cómo la necesidad económica de una colonización, que aún no era imperialista —en ese momento se necesitaban países tributarios, no mercados—, busca su justificación teórica: América es un bien no reclamado; la subyugación es la precondition de la misión; intervenir contra los sacrificios humanos de los mexicanos es un deber cristiano. El teórico de la Razón de Estado —que no existía abiertamente como tal—, era Sepúlveda, el cronista de la corte. La disputa que tuvo lugar en Valladolid entre los dos oponentes en 1550 marca el punto culminante de la vida de Las Casas y, desafortunadamente, de sus acciones. Por el contacto tan cercano que este hombre tuvo

---

<sup>422</sup> Benjamin, “Marçel Brion, *Bartholomée de Las Casas*,” en *Gesammelte Schriften. Band III. Kritiken und Rezensionen*, ed. Hella Tiedemann-Bartels (Frankfurt: Suhrkamp, 1991), 180.

con la realidad, el éxito de su acción permaneció limitado a España... A pesar de que hizo su parte, la obra de destrucción se había completado.<sup>423</sup>

Benjamin sigue al libro de Brion y al marxismo en su disminución sistemática de las agencias o alcances de las autoridades españolas. Por ejemplo, Benjamin cree necesario establecer que la Conquista no era “imperialista”, ya que en ese momento “se necesitaban países tributarios, no mercados”; se trataba, por cierto, de una definición extraña de “imperialismo” tomando en cuenta que la expansión española en América abarcó un territorio continental descomunal, y que muy pronto se convirtió directamente en una expansión mercantil trasatlántica sin precedentes en la historia. También Benjamin juzga necesario anotar que la “Razón de Estado” no existía como tal en España, y la inferiorización también alcanza al propio Ginés de Sepúlveda, un denso filósofo que Benjamin reduce a “cronista de la corte” (*Hofchronist*). A Las Casas, por su parte, lo considera también como “limitado a España” (a pesar de que el imperio español era el más grande de su época), como si Benjamin imaginara “España” como el país actual y no como un poder mundial dominante. Y el propio alcance intelectual de Las Casas también es retratado como menor, debido a su “contacto tan cercano... con la realidad”. Esta inferiorización sistemática y naturalizada (que distorsiona el poder económico y geográfico de España, así como el alcance teórico de sus filósofos y disputas) no es exclusiva de Benjamin, quien más bien repite la visión estereotípica de la bibliografía. Es como si Benjamin mismo, al reducir a España, también colaborara en extender la “obra de destrucción” (*Werk der Zerstörung*). Esta extensión consiste en disminuir la estatura político-teórica de las autoridades mexicanas o pro-americanas. Esta es la momento en que Benjamin niega (*dialectiza*) la importancia de Las Casas.

Resulta más interesante e innovadora, la conclusión que elabora el propio Benjamin del retrato que Brion hizo de Las Casas:

El trabajo profundamente penetrante de Brion muestra aquí la misma dialéctica histórica en la esfera moral que nosotros encontramos en un nivel cultural: en nombre del catolicismo, un sacerdote se enfrenta a las atrocidades cometidas en nombre del catolicismo; asimismo, un sacerdote, Sahagún, a través de su obra *Historia general de Las Cosas de nueva España*, asume la transmisión del salvador de aquello que pereció bajo el protectorado del catolicismo.<sup>424</sup>

Si traducimos la fórmula que Benjamin propone sobre Las Casas y su “dialéctica histórica” (*geschichtliche Dialektik*) y el “nivel cultural” (*kulturellem begegnen*) y luego la aplicáramos al propio momento de Benjamin podríamos decir lo siguiente: en nombre de la cultura, un teórico se enfrenta a las atrocidades cometidas en nombre de la cultura; así, un teórico, asume la tradición del salvador de aquello que pereció bajo el protectorado de la cultura.

Llama la atención que Benjamin conjunta a Las Casas y Sahagún, casi fusionándolas en una misma figura (la del *Priester*) para construir la “transmisión del salvador”. Benjamin prácticamente esta formulando en esta reseña de 1929, una posición que luego reaparecería célebremente en “Sobre el concepto de Historia” de 1940.

---

<sup>423</sup> Benjamin, “Marçel Brion, *Bartholomé de Las Casas*,” 180-181.

<sup>424</sup> Benjamin, “Marçel Brion, *Bartholomé de Las Casas*,” 181. En la edición alemana se produce una curiosa errata: se anota el título de Sahagún como “Historia general de Las Casas de nueva España”.

En Benjamin, aquel teólogo oculto (el enano) que hace ganar al materialismo histórico las partidas de ajedrez (teóricas) podría ser una mezcla de Las Casas y Sahagún. Es el teólogo misionero que encarna la “transmisión del salvador” de 1929 y que en 1940, Benjamin formula como “el proceso de transmisión” (*Prozeß der Überlieferung*) en el que se involucra todo “documento” de cultura-barbarie. La relación directa (aunque no explicitada en el texto) entre el panorama que Benjamin conoció en sus lecturas y reflexiones sobre la colonia española, y figuras como Las Casas y Sahagún, incluso puede reconocerse en imágenes, fantasmas y fraseologías comunes entre el Benjamin que piensa aparentemente de modo periférico al Nuevo Mundo y al Benjamin que ya se conoce y discute mundialmente. En su “Bartholomée” de 1929, dice la llegada de la soldadesca española a los depósitos de oro y plata “no se puede concebir sin horror”: *die niemand ohne Grauen sich vergegenwärtigen kann*. En “Sobre el Concepto de Historia” de 1940, Benjamin dice que el “patrimonio cultural” (*Kulturgüter überblickt*) y su origen “no se puede pensar sin horror” (*die er nicht ohne Grauen bedenken kann*). Las frases y terminología son casi las mismas porque Benjamin aprendió a pensar la colonia en América, y con esa vista (*Überblick, überblickt*) de “horror” supo reconocer lo que sucedía en su propio momento y, en general, a lo largo de la Historia. Esa vista de horror es, recordémoslo, la de Las Casas al mirar a los soldados españoles matando, saqueando, traficando: *destruyendo*. Esa vista de horror es la que “el Ángel de la Historia” lanza sobre la destrucción en el fragmento IX de “Sobre el Concepto de Historia”.

El planteamiento de ambos textos es semejante. En el fragmento III del texto de 1940, Benjamin habla de la figura de un “cronista” (*Der Chronist*) para quien nada que ha acontecido ha de darse por perdido, pues cada instante será requerido en el Juicio Final. Benjamin sigue a Las Casas y su planteamiento de una teología y soteriología históricas. Este “cronista” recuerda directamente a cronistas como Las Casas y Sahagún, que Benjamin recordaba justamente en estos términos en su reseña de 1929. Se podría incluso considerar a “Sobre el Concepto de Historia” de Benjamin como una ruina del *Tratado de las doces dudas* de Bartolomé de Las Casas.

En el fragmento IV, Benjamin recuerda que el historiador marxista sostiene que la lucha de clases es siempre una lucha por las “cosas crudas y materiales” (*die rohen und materiellen Dinge*) y que todo lo que ha sido, por un “heliotropismo” se afana por volverse hacia “el sol que se alza en el cielo de la Historia”. En el fragmento V, asevera que “La verdadera imagen del pasado pasa súbitamente”. En el fragmento VI, dice que articular el pasado históricamente significa “adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”. La vista de Benjamin, toda la cosmovisión aquí, es la misma que produjo a partir de Las Casas. El cronista e historiador, marxista-mesiánico de Benjamin en “Sobre el Concepto de Historia” es un sujeto lascasiano. “No hay documento de cultura que no sea al tiempo documento de barbarie” (Fragmento VII). “La tradición de los oprimidos” del Fragmento VIII no se puede remontar a la propia modernidad europea inmediata, la Revolución francesa exclusivamente.<sup>425</sup> La referencia de Benjamin a la Colonia americana es fantasmal en 1940; queda recubierta por los escenarios europeos invocados, la fraseología marxista universalista y la sintomática dialectización de los sures.

Debido al lenguaje poético del Fragmento IX, Benjamin entrevee más allá del periodo europeo inmediato. Recordémoslo en su integridad:

---

<sup>425</sup> Hemos traducido las citas de “Über den Begriff der Geschichte,” en *Gesammelte Schriften. Band 1-2*, ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt: Suhrkamp, 1991), 693-704.

Mi allá está dispuesta a dar impulso,  
me volvería muy gusto atrás,  
pues si siguiese siendo tiempo vivo  
tendría poca fortuna.  
Gerhard Scholem, Saludo del Angelus.

Hay un cuadro de Paul Klee llamado *Angelus Novus*. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante *nosotros* aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente *esta* tempestad.<sup>426</sup>

El fragmento, por su unidad y fuerte carácter literario e ideológico recuerda a los fragmentos de *Calle de dirección única*. Incluso el uso de epígrafe lo dota de esa tesitura. Se trata de una proyección: sobre la obra de Klee, Benjamin proyecta imágenes teóricas. La obra real de Klee contrasta con la é-kfrasis filosófica de Benjamin. La obra de Klee tiene rasgos infantiles y poco en hay ella verdaderamente nada del mundo terrible que Benjamin imagina. Hay cierta perturbación en su rostro, pero el resto de la escena fantasmática más bien obedece a un mundo interno, un archivo de Benjamin. La obra de Klee sólo fue el detonador de ese escenario. “El Ángel de la Historia” tiene como vista al pasado. Y ahí tiene una visión: una estructura crece ante su mirada, tal estructura es llamada “Katastrophe” y se trata de una especie de edificio que se va formando con ruinas sobre ruinas (“Trümmer auf Trümer”) que son arrojados a sus pies. Esta figuración permite pensar que el ángel está volando por encima de la escena, mirando desde arriba y, a la vez, se puede imaginar que la construcción-Catástrofe se va erigiendo delante suyo a nivel del piso. “Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado”. La figuración sigue permitiendo ambas posiciones y perspectivas del personaje que quizá es un “ángel” por su propia fragilidad ontológica e indeterminación de posición.<sup>427</sup> A continuación, sopla una “tempestad” desde el “Paraíso” y el Ángel de la Historia se ve empujado hacia el futuro, de espaldas, mientras “el cúmulo de ruinas” (*der Trümmerfaufen*) crece hasta el cielo, como una especie de torre. “Lo que llamamos Progreso es *esta* tempestad”. Este final hermenéutico, de cierta forma, distrae sobre la estructura de la torre hecha de ruinas.

A causa de que la “tempestad” procede del paraíso tiene un signo religioso: es algo sagrado y, a la vez, institucional y también es un proceso económico-político: es el “Progreso” occidental, el metarrelato compartido por el colonialismo, capitalismo y el marxismo. En el

---

<sup>426</sup> Benjamin, “Sobre el concepto de Historia,” en *Obras. Libro I. Vol. 2*, 310.

<sup>427</sup> En otro lugar de su obra, Benjamin explica que los ángeles tienen una existencia efímera: “una vieja leyenda talmúdica dice que los ángeles son creados (cantidades ingentes a cada instante de ángeles nuevos) para, una vez que han entonado su himno ante Dios, terminar y disolverse ya en la nada” en “Presentación de la revista *Angelus Novus*,” en *Obras. Libro II. Vol. 1*. Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, trad. Jorge Navarro Pérez (Madrid: Abada, 2007), 250. Quizá Benjamin llegó a pensar en el Ángel de la Historia como un ángel que sólo existe para testimoniar la catástrofe apilándose ante él y después desvanecerse en la tormenta.

imaginario de Benjamin, esta tormenta destructora tiene elementos religiosos y *necesarios* (en el sentido filosófico). El Ángel es un aliado de esa fuerza: por eso es el Ángel de la Historia. Pero es un agente dividido, es parte de tal institución y, a la vez, es una mirada que lamenta la destrucción y que incluso es quien construye mágicamente o imagina a la torre. No olvidemos que al principio se nos dice que para nosotros la acumulación no es más una “cadena de datos” mientras que para el Ángel esa “cadena” se ve como un amontonamiento de ruina sobre ruina. Esta formación también tiene cierto paralelismo con el heliotropismo que antes mencionó Benjamin: es como si la acumulación de ruinas formara una torre siguiendo el “sol”.

Al comenzar a imaginar esa torre, el Ángel busca despertar a los muertos y luego ya solamente se encuentra volando y alejándose de la torre que, sin embargo, sigue creciendo ante su mirada. Como una especie de ministerio de las ruinas, un edificio, una institución, que el gobierno del progreso dedica a la exhibición, estudio y preservación de las cosas de los vencidos. Esa torre podría ser la “Historia”. O podría ser la “Catástrofe” resultado de la Historia. Esta edificación tiene un correlato en imágenes y fraseologías de Marx en *El Capital*, que probablemente fueron otra base inconsciente (criptomnémica) de este importante pasaje de Benjamin.

### El segundo sueño mexicano de Walter Benjamin

El segundo sueño mexicano de Walter Benjamin es un micro-mundo en que el archivo colonial quedó comprimido en esta cristalización:

#### TIEFBAU-ARBEITEN

Im Traum sah ich ein ödes Gelände. Das war der Marktplatz von Weimar. Dort wurden Ausgrabungen veranstaltet. Auch ich scharfte ein bißchen im Sande. Da kam die Spitze eines Kirchturms hervor. Hoch erfreut dachte ich mir: ein mexikanisches Heiligtum aus der Zeit des Präanimismus, dem Anaquivitzli. Ich erwachte mit Lachen. Ana = ἀνά, vie; witz = mexikanische Kirche [!])<sup>428</sup>

Estas son dos traducciones que se han hecho al español:

#### TRABAJOS DE INGENIERÍA CIVIL

Vi en sueños un terreno yermo. Era la plaza de Mercado de Weimar. Allí se estaban llevando a cabo excavaciones. También yo escarbé un poco en la arena. Entonces surgió la aguja de un campanario. Contentísimo, pensé: un santuario mexicano de la época del preanimismo, el *Anaquivitzli*. Desperté riendo. (Ana = ἀνά, vie; witz = Iglesia mexicana [!].)<sup>429</sup>

#### OBRAS PÚBLICAS

Vi en sueños un terreno yermo. Era en Weimar, en la Plaza del Mercado, donde se hacían las excavaciones. Yo también escarbé algo en la arena. Entonces descubrí el chapitel de la torre de una iglesia. Muy alegre, pensé: un templo mexicano de la época del pre-

---

<sup>428</sup> Benjamin, *Einbahnstraße*, en *Gesammelt Schriften. Band IV-1. Klein Prosa Baudelaire-Übertragungen*, 101.

<sup>429</sup> Benjamin, *Calle de sentido único*, 29.

animismo, del *anaquivitzli*. Me desperté riendo. (Ana = *ává*, vie; witz = Iglesia mexicana [!]).<sup>430</sup>

Benjamin nuevamente visita a “México” mediante un sueño. Y se re-escenifica la confusión del tiempo prehispánico y la colonia novohispana, la religión azteca y la católica. México como topografía del inconsciente que encierra un enigma, que aquí incluso toma la forma explícita de un acertijo y su presunto desciframiento formulaico, una especie de auto-psicoanálisis benjaminiano.

En Benjamin, el México prehispánico, colonial y moderno aparece como sueño, en buena medida, porque el contexto social y la perspectiva teórica de Benjamin (el marxismo europeo) no consideraba al mundo indígena, la Colonia y las otras geografías modernas lo suficientemente importantes como para abordarlas en prosa reflexiva o investigación bibliográfica profunda. México era una curiosidad y una ruina de Benjamin. Una curiosidad mayor que en la vasta mayoría de los filósofos de aquella época y una información ya ruinosa. Notemos que Benjamin no tiene tanta información o bibliografía sobre México como Marx. Nadie en la Escuela de Frankfurt conocía o tenía el interés que tuvieron Marx y Engels en las culturas amerindias y, mucho menos, en la Colonia.

Pero Benjamin estaba interesado, le fascinaba aquel imaginario. Esa menor información o, para ser precisos, esa pérdida de información sobre lo prehispánico y lo colonial hicieron que “México” apareciera como fragmento, como sueño y como literatura en Benjamin; no como teoría en prosa. La *forma estética* de los sueños mexicanos de Benjamin son residuos de una larga discusión occidental. Hay una imagen general establecida, que las ideologías coloniales-modernas trazaron para la alta cultura europea. Pero se han cristalizado en clichés, imaginarios primitivizantes y racistas: idolatrías, arquitectura enterrada, lenguas y apariencias extrañas. La teoría marxista fundacional sabía más de estos mundos americanos que la Escuela de Frankfurt. Pero, a la vez, esta pérdida de información, estas ruinas posibilitaron que Benjamin tales mundos americanos aparecieran como oniro-literatura y retornarán como algo irresuelto, sujeto nuevamente a la imaginación, un archivo empequeñecido que, sin embargo, se manifestaba como una poética abierta y una veta misteriosa.

Antes de entrar a desempacar el sueño intertextualmente, analicemos la dinámica general de las fuerzas que traza. Estos movimientos permiten entender cómo el archivo y su pérdida parcial se convierten en forma estética. El relato comienza con el sujeto-Benjamin remontándose al sueño (“Im Traum...”) y que conduce a la apertura de un campo: “Vi... un terreno yermo”. Esta apertura de un campo horizontal, una perspectiva, una escena, también ocurrió en su primer sueño mexicano, en que Benjamin inicia como parte de una “expedición científica” y luego se abre la escena de un rito mágico-religioso en una caverna. En este segundo sueño, la escena que se abre ante sus ojos es la de una excavación en la plaza de Mercado de Weimar. Pero hay una actividad colectiva sucediendo, que precede a su llegada. Benjamin decide sumarse. “Allí se estaban llevando a cabo excavaciones. También yo escarbé un poco en la arena”. Como si Benjamin, sin dudar, decidiera sumarse a los otros arqueólogos del “Mercado”. El soñador se integra a la excavación. Benjamin raspa, “un poco” o “algo” (“ein bißchen”) en el suelo: surge la punta, cima, aguja, chapitel, de una iglesia. Aquí hay una interesante interacción de fuerzas: Benjamin apenas escarba y algo gigantesco le responde desde el inframundo. En el campo horizontal abierto una pequeña fuerza hacia abajo recibe como respuesta una fuerza y estructura desde abajo.

---

<sup>430</sup> Benjamin, *Calle de dirección única*, en *Obras. Libro IV. Vol. 1*, 41.

Este movimiento también corresponde a la propia excavación de Benjamin en su inconsciente. Escarba la superficie y surge un templo. Es una estructura constante en Benjamin, como hemos visto: arriba hay un sujeto y debajo suyo una estructura teológica. Sólo que aquí, el ser escondido en la parte inferior no es un teólogo-enano (como en sus tesis sobre el concepto de Historia) o un sacerdote-y-fetichismo (como en el primer sueño) sino un templo.

Ese encuentro entre sus manos y la punta del tiempo produce un fuerte afecto en Benjamin: “Hoch erfreut dachte ich mir...”, muy contento, muy encantado, “muy alegre”, “contentísimo”, dice, “pensé (para mí mismo)”. El encuentro de fuerzas entre su acto arqueológico y la aparición de un ser del inframundo produce un gran entusiasmo en Benjamin, que es seguido por una exclamación.

“Contentísimo, pensé: un santuario mexicano de la época del preanimismo, el *Anaquivitzli*.” Ocurren aquí dos transformaciones. Primero el afecto eufórico que causa el hallazgo arqueológico, hace que lo que parecía la punta de una iglesia católica (enterrada) se revele como un templo pre-hispánico mexicano, “de la época del preanimismo”. Segundo, esta euforia arqueológica hace que ocurra una extraña expresión: “el Anaquivitzli”. La expresión no existe. Pero es un caso de oniro-náhuatl, de pseudo-náhuatl. Es como si Benjamin dejara salir todo el náhuatl ruinoso que la teoría europea había creado y semi-digerido en sus aventuras etnológicas y arqueológicas.

La formación de la expresión de pseudo-náhuatl también ocurre como resultado de la hipotética identificación de un periodo histórico-cultural: “El tiempo del preanimismo” (“der Zeit des Präanimismus”). La identificación arqueológica histórica, por supuesto, es falsa; incluso desde su conceptualización misma. Y Benjamin despierto lo sabe. La conserva (o elabora) como parte del humor que domina la segunda parte del microrrelato onírico. “Anaquivitzli” es un residuo de náhuatl y una deformación pseudo-científica. Benjamin la retiene para señalar esos rastros nahuas y para burlarse de la charlatanería frecuente de la ciencia europea acerca de las sociedades americanas. Benjamin está parodiando el mexicanismo europeo, la jocosa irracionalidad de la heterologías europeas.<sup>431</sup> Al entrar en esa proto-edad espuria se forma el pseudo-náhuatl: la terminología errática, que refleja el desatino de la teoría europea sobre los mundos indígenas; su inventiva nacida del hegemónico desatino.

“Edipo conocía de antemano la sola palabra ante la cual el poder de la esfinge tenía que quebrarse... no es posible comprender un mito cuando aún la razón no lo ha acogido”, escribió Benjamin en 1932. Edipo conocía la palabra que solucionaba el enigma. En el sueño de Benjamin, la palabra es expresada como falsa solución y el resultante, en realidad, es una pregunta: ¿cuál es la pregunta a la que estas pseudo-soluciones buscan responder? En todo caso, Marx decía que el comunismo era la “solución definitiva... es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución”.<sup>432</sup> Para Marx, el comunismo es la solución al enigma. Pero como evidencia su propia desventura ante el problema del comunismo “primitivo” y la historia económica mundial, desde Marx el comunismo es el enigma. Y tal enigma irresuelto, reaparece en Benjamin como un acertijo absurdo. El acertijo “Anaquivitzli” nos remite a un tiempo mítico-social azteca, pero de modo equívoco y al querer solucionarlo aparecen lenguas europeas deformando al náhuatl, artificialmente fabricando pseudo-náhuatl. El enigma del comunismo azteca persiste sin ser resuelto. La expresión “Anaquivitzli” nos muestra que el acertijo está hecho de náhuatl deformado por el pensamiento en lenguas europeas.

---

<sup>431</sup> Benjamin, “Edipo o el mito racional,” en *Obras. Libro II. Vol. 1*, 410.

<sup>432</sup> Marx, “Tercer manuscrito,” en *Manuscritos: filosofía y economía* (Barcelona: Altaya, 1993), 147.

Esta expresión causa que Benjamin despierte de su sueño: “Desperté riendo”. Su euforia germano-mesoamericanística, su marxismo mágico, se transforma en ironía. Benjamin se ríe de sí mismo al despertar, porque se da cuenta que su sueño y teoría sobre el hallazgo es ridículo. “Desperté riendo. (Ana = ἀνά, vie; witz = Iglesia mexicana [!])”. Se trata de un chiste que es desbaratado, des-cifrado, una fragmentación del pseudo-náhuatl en una nueva fórmula multilingüe de griego antiguo, francés y alemán, una ecuación que tiene como producto “mexikanische Kirche [!]”.

La solución no es menos equívoca. Puede referirse, por ejemplo, al otro sueño mexicano, donde hay un templo donde ocurre un antiguo ritual onírico mexicano (católico-prehispánico). Es como si en este segundo sueño, Benjamin descubriera la punta del templo enterrado, donde se metió en el primer sueño. Darse cuenta de que ambos sueños se conectaron produce una nueva euforia, un nuevo sujeto hermenéutico-eufórico: [!])

La solución “Iglesia mexicana” remitiría así al otro sueño, trazando un círculo onírico vicioso, en que un sueño lleva al otro, sin solución. Otra posibilidad es que “Iglesia mexicana” no se refiera (o, al menos, no únicamente) a la iglesia mexicana del primer sueño, sino a la Iglesia colonial mexicana. Pero esta propuesta realmente podría ser demasiado literal como para haber sido la pensada por Benjamin. Aunque si lo fuera, Benjamin nos estaría confirmando que “Anaquivitzli” = “Iglesia mexicana”. En otras palabras, que la época del pre-animismo, el Anaquivitzli, en realidad, es la colonización cívico-religiosa de la Conquista en América. Así la solución del enigma de la historia humana no es el comunismo (como pensaba Marx), sino el colonialismo. El segundo sueño mexicano de Benjamin es una pequeña bitácora que fácilmente pasa inadvertido como mera curiosidad o estampa, pero que, en realidad, involucra una serie de complejos movimientos y reacciones psicodinámicas que reflejan una formación geopolítica que se cristalizó en la imaginación cultural occidental acerca del sentido y archivo de los aztecas.

El sueño de Benjamin pertenece a la tradición de *despertares* que anotan sueños perturbadores. Los sueños y despertares funcionan aquí como una negociación para re-intentar digerir experiencias y memorias problemáticas. En el sueño de Benjamin, la pseudo-palabra final “Anaquivitzli” parece condensar aquello que Benjamin intenta digerir al mismo tiempo que sólo logra expelerlo.

Una clave importante del sueño es la solución del Benjamin despierto respecto a la solución del Benjamin soñador. “Me desperté riendo”. La solución al misterio de qué es “Anaquivitzli” que Benjamin tuvo dentro del sueño, le parece falsa (y risible) al Benjamin despierto.

Hay un elemento extraño que Benjamin desea asimilar y luego expulsa. Ese elemento extraño, evidentemente, proviene de otras culturas y lenguas. El falso vocablo “Anaquivitzli” está habitada por estos elementos perturbadores; es, por así decirlo, *demoníaca*. Proferirla (casi gritarla) tiene un efecto liberador, como si sus sonidos estimularan memorias de experiencias que han quedado dormidas o son inusuales en el lenguaje estándar. La palabra del pseudo-náhuatl permite a Benjamin volverse un extranjero para sí mismo.

Dentro del sueño, Benjamin cree que “Anaquivitzli” es el nombre de una época pasada de la mentalidad social humana, un lejano pasado misterioso. Al despertar, intercambia esa creencia por una solución más prosaica, aunque conserva el carácter enigmático del vocablo asegurando que se trata de un acertijo, una palabra compuesta de otras. Traduce “Anaquivitzli” desde el griego y francés hacia el alemán. La traducción también es una reducción hacia términos más familiares. Anaquivitzli = “Iglesia mexicana” (*mexikanische Kirche*).

Hay humor, *witz* (“chiste”), humor apotropaico, humor que le protege contra los posibles sentidos peligrosos del sueño. La palabra se vuelve el sitio donde el darse cuenta se bloquea y, asimismo, la marca del umbral. Es una palabra fronteriza. Al ser frontera, es una puerta que detiene pero captura la posibilidad del cruce. Como si fuera la palabra que establece esa frontera y, curiosamente, la nombra.

Notemos que se trata de una frontera entre épocas (o periodizaciones) y lenguas (o terminologías) contrapuestas. El soñador busca entender qué significa la palabra y el despierto lo refuta y ofrece otra interpretación. En todo caso, es una frontera hermenéutica, donde se enfrentan un juego de significados contra otro. Es un sueño sobre el significado de lo azteca en el pensamiento europeo; y, finalmente, un re-intento de reducir tales sentidos indígenas a las lenguas y significados europeos.

“Weimar” es un signo relevante en esta dinámica. “Vi en sueños un terreno yermo. Era en Weimar, en la Plaza del Mercado, donde se hacían las excavaciones”. Para un alemán en los años veinte, “Weimar” era un signo que congregaba ideas de *crisis*. En 1919, Weimar fue elegida como sede de la proclamación de la primera República Alemana en la Asamblea Nacional, ya que Berlín era demasiado peligrosa en ese momento. La República de Weimar fue proclamada en el Teatro Nacional, donde las estatuas de Goethe y Schiller (el “Dichterpaar”), por cierto, habían sido erigidas. Ambos habían vivido en Weimar y habían marcado la vida simbólica urbana. Calles cercanas a la plaza que Benjamin sueña llevan el nombre de Goethe y Schiller, así como de Hegel, Humboldt, Heine. Y si seguimos los juegos etimológicos y asociaciones semánticas de Benjamin, incluso se puede considerar a “Weimar” como parte de la semiótica onírica tomando en cuenta su significado como “pantano” (el germano antiguo *wih* + *mari* es “sagrado pantano”).<sup>433</sup> Simbólicamente, Weimar en el sueño de Benjamin es el lugar donde el suelo se abre y ha tragado un templo mexicano católico-azteca y donde el propio soñador fantasea que habita en el fondo una época pre-animista. Asimismo, no debemos desdeñar que la referencia al pantano podría remitir a Tenochtitlan, la ciudad que fascinó a los europeos precisamente por su relación con el lago sobre el cual fue construida (el lago de Texcoco). Weimar y su subsuelo arqueológico también podría tratarse de un disfraz verbal de Tenochtitlan, y el sueño de Benjamin una forma de revisitarla como problema teórico y topos poético persistente.

En el sueño, Weimar es el lugar donde el suelo pierde su solidez debido a la excavación y se produce un subsecuente desorden de los sentidos. En una zona poéticamente pantanosa. Para Benjamin, la humedad, por cierto remitía a la unión de los opuestos.<sup>434</sup> Hay otra referencia al pantano en la imaginación de Benjamin. En una de sus cartas de 1915, apenas unos meses antes de asistir a las clases de Walter Lehmann sobre temas prehispánicos, Benjamin define negativamente a la Universidad de Munich como un “Sumpf” (pantano).<sup>435</sup> El pantano entonces es tanto positivamente generatriz como negativamente un sitio de conocimiento estancado y seres detestables. El pantano como un sitio de conocimiento académico fallido; un submundo de saber autosaboteado o inconcluso. El sueño es la frontera entre un saber mágico sintetizado en la

---

<sup>433</sup> Gitta Günther et al. *Weimar: Lexikon zu Stadtgeschichte* (Weimar: Verlag Böhlau, 1993), 494.

<sup>434</sup> Decía Benjamin en un escrito temprano: “‘Wandering around’ water is here a directionless force still belonging to chaos; later it becomes the stream with a direction... It is also here the stagnation and hence dead element, and here it becomes the seething and fermenting, the living element that gives life... Moisture was life... the medium of emergent life... the unity of opposites. The concept of the centaur, says Hölderlin, was that of the life-giving water” (“The Centaur,” en *Early Writings 1910-1917*, trad. Howard Eiland (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2011), 283.

<sup>435</sup> Benjamin, *Gesammelte Briefe I. 1910-1918*, ed. Christoph Gödde y Henri Lonitz (Frankfurt: Suhrkamp, 1995), 257.

fabuladora interpretación sobre “Anaquivitzli” al interior del sueño; y la interpretación analítica pero prosaica al despertar, que contiene un fuerte componente de burla y fiasco respecto a la interpretación mágica acaecida dentro del sueño.

En la época que estudiaba con Lehmann, Benjamin escribió: “El lenguaje del sueño no está en las palabras, sino bajo ellas. En el sueño, las palabras son productos accidentales del sentido... el sentido se esconde dentro del lenguaje de los sueños a la manera en que lo hace una figura dentro de un dibujo misterioso”.<sup>436</sup>

En general, la forma verbal del segundo sueño mexicano de Walter Benjamin ratifica que el sur global, lo llamado pre-capitalista, ha sido refuncionalizado dentro de la dialéctica marxista. Pero esa subsunción, sin embargo, no consigue ser total. Hay un excedente de imagen, una estética emergente de esa fallida subsunción; ese excedente (o sobrante) actúa como una entidad autónoma, que reaparece y se desdobra, una serie de objetos, sujetos, una escena, que no cesa de resurgir y transformarse.

### **Walter Lehmann, profesor mexicanista de Walter Benjamin**

La atención de Benjamin hacia México comenzó en una academia en cierta crisis. Su guía fue Walter Lehmann, entonces una creciente autoridad internacional de los estudios mexicanistas sobre los mundos indígenas. Lehmann había sido discípulo de Eduard Seler. Fue parte de una época en que los americanistas germanos establecían una parte importante del paradigma. Seler era la gran figura, de la cual otros especialistas (incluidos los mexicanos) seguían líneas de investigación. Seler fue la gran figura de ese momento. Dice Ma. Teresa Sepúlveda y Herrera:

Teóricamente se advierte en los estudios arqueológicos de Seler la influencia de la obra de Lewis H. Morgan... la idea de un desarrollo evolutivo multilineal de las culturas... Seler inicia en México el método de la investigación estratigráfica en las excavaciones arqueológicas; el trabajo de Franz Boas y de Gamio en Teotihuacan dependió en gran medida de las ideas y trabajo de Seler... Para Seler, etnografía y arqueología eran la misma cosa... Proponía Seler la integración de las investigaciones arqueológicas con las etnográficas, etnohistóricas y lingüísticas...<sup>437</sup>

Es importante comprender este paradigma, de alguna manera, una renovación científica de Sahagún y la propia tradición de intelectuales novohispanos, los mal llamados “cronistas” (que, en realidad, eran investigadores interdisciplinarios ideólogos, integradores de saberes y versiones sobre las culturas indígenas). Esta mezcla de disciplinas se refleja en los sueños de Benjamin, donde los soñadores son una mezcla de expedicionario, misionero, antropólogo, arqueólogo, historiador, traductor, lingüista, un hermeneuta total acerca de lo indígena sincrónica y diacrónicamente. Los sueños de Benjamin están nutridos, formados, por este tipo de sujeto sahaguniano-humboldtiano-seleriano. Una y otra vez, es el fantasma y el paradigma de Sahagún.

Ese mundo de subjetividades también es un mundo de objetividades. Esta época de interpretación “se caracterizará por el coleccionismo... estudiosos y aficionados... viajan y coleccionan lo que entonces se llamaba ‘antigüedades’... alemanes que coleccionan y, en algunos

---

<sup>436</sup> Benjamin, “Aforismos,” en *Obras. Libro II. Vol. 2*. Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, trad. Jorge Navarro Pérez (Madrid: Abada, 2009), 209.

<sup>437</sup> Ma. Teresa Sepúlveda y Herrera, *Eduard Seler en México* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992), 15.

casos, describen y analizan lo que observan... la base para los grandes museos etnológicos como los de Berlín y Hamburgo”.<sup>438</sup> Este coleccionismo aparece también en los sueños de Benjamin en forma de fetiches y excavación de algo enterrado en la arena. El mundo onírico mexicano de Benjamin está hecho de la órbita que desde Sahagún y Olmos hasta Humboldt y Seler se trazó. Benjamin no la creó: más bien una parte de Benjamin fue creada por esa tradición.

Por otro lado, notemos cómo Seler relata la experiencia iniciática de su viaje a México, donde el investigador multidisciplinario, totalizante sahumiano se mezcla, el aventurero que tiene experiencias revelatorias, en el Nuevo Mundo:

...el espacioso soto y tan fatigoso el excursionar al ardor del sol por la dura y escabrosa roca y por las sabanas cubiertas de polvo de la estación seca y convertidas en pantanos en tiempo de lluvias, ejerce un atractivo singular el conjunto de las condiciones naturales... me fue imposible sustraerme a él por completo. Cuando oteaba yo desde lo alto de las pirámides el extenso terreno arbolado... alzaba la mirada al admirablemente claro cielo tachonado de estrellas... recibía impresiones que no se me desvanecerán nunca...<sup>439</sup>

En 1903, Seler también continuaba esa tradición de que el viaje a la naturaleza en México proveía de un saber (indefinible), casi místico, una especie de introversión, que ayudaba a entender tales sociedades del pasado, pensadas, sobre todo desde su cosmovisión. Y esta era el tipo de sujeto que Walter Lehmann todavía buscaba encarnar: el viajero transatlántico que es una figura enciclopédica, totalizante, *sahaguniana*. Lehmann nunca logró las intrépidas interpretaciones de Seler. (Desgraciadamente no existe en español o inglés una recopilación siquiera de sus textos). Pero Lehmann mantuvo esa amplitud de mirada y disposición subjetivante, ese paradigma del arqueólogo-etnólogo-lingüista europeo como viajero hermenéutico, conquistador del conocimiento secreto que incluso se puede comenzar a respirar en montañas, selvas, noches, cavernas o pantanos; y que luego se perfeccionará consultando y descifrando ruinas arqueológicas, libros coloniales o códices prehispánicos.

Lehmann comenzó a tomar clases con Seler a principios de siglo XX, cuando tenía unos 25 años. Se convirtió en su asistente. “Trabajando en el Museo de Berlín, luego de haber finalizado su estudio de medicina, Walter Lehmann contaba desde un comienzo con el apoyo especial de Eduard Seler, pudiendo considerársele como su discípulo directo... Lehmann... se caracterizaba por un espíritu artístico —entregado plena e íntegramente a su causa— y la intrepidez con que trataba de iluminar la oscuridad y establecer el orden”.<sup>440</sup> Seler lo consideraba especialmente dotado para aprender lenguas. Lehmann se concentró en la lingüística, la arqueología y la etnología. Posteriormente se ocuparía del arte y culturas prehispánicas de Mesoamérica y Perú.

Lehmann viajó a Centroamérica y México entre 1907 y 1909. (Regresó en 1925-1926, poco antes de la publicación de *Calle de dirección única*). Aparentemente una de las razones de su primer viaje mexicano fue conseguir artefactos arqueológicos para el Völkerkunde Museum de Berlín. Como parte de su trabajo de campo, Lehmann recopiló sucintos vocabularios del

---

<sup>438</sup> Brigida von Mentz, “Los aportes de la etnología alemana,” en *La antropología en México. Panorama histórico. 5. Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*, ed. María de la Luz del Valle Berrocal (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988), 223.

<sup>439</sup> Eduard Seler, “Semestre invernal en México y Yucatán,” en *Eduard Seler en México*, 102.

<sup>440</sup> Gerdt Kutscher, “Berlin como centro de estudios americanistas ensayo bio-bibliográfico,” *Indiana* 7 (1976): 40 y 44.

mixteco, tzutujil y el maya-quiché. Consideraba que su labor lingüística perfeccionaba conocimientos fonéticos previos, que su obra consistía en ayudar a escuchar y pronunciar mejor las lenguas indígenas:

My linguistic work was at first concerned with the question of the presence of tone-steps. I could already discern those in the Mixtec language, of which I started to compile a small vocabulary in Veracruz. In Mexico City I first investigated Otomí. This language has many tone-steps that give it its phonetic peculiarity, along with an unusual voiceless, nasal, breathy sound, which in German is called *Hauchlauten*.<sup>441</sup>

Evaluadores posteriores discrepan de esta auto-evaluación argumentando que Lehmann cometía errores típicos de su época:

Puesto que en la exposición precedente ocuparon un primer plano los problemas que se dan respecto a los apuntes lingüísticos de Walter Lehmann, se destacaron los errores unilateralmente, de modo que puede haber resultado una impresión no del todo correcta de la calidad de estos apuntes. Es por eso que queremos hacer hincapié en que en su totalidad los trabajos de Lehmann no son mejores ni peores en cuanto a lo que en su tiempo constituía la calidad standard...<sup>442</sup>

Lehmann fue un importante estudioso de su tiempo. En su *Zentral-Amerika* (1920) realizó el primer intento de clasificar las lenguas indígenas de Centroamérica. Pero resulta interesante que su obra también, como era usual en el campo, tuviera errores y especulaciones de diversa índole. “En general, el trabajo de Lehmann está lleno de sugerencias muy interesantes, pero muchas veces erróneas o contradictorias, y en otras un tanto confusas”, escribía Wigberto Jiménez Moreno en 1941.<sup>443</sup> Hay que enfatizar esta errática porque nos ayuda a comprender el modo en que la errática académica (sobre terminologías, identidades, cronologías, etcétera) estimuló la imaginación literaria en torno a los pueblos prehispánicos o la Colonia-Modernidad misma en América. Esta errática académica (que luego se vuelve forma estética) también era parte de una crisis económica:

La generación de los hijos científicos de Seler se encargó, después de la Primera Guerra Mundial, del acercamiento de los aztecas, aunque bajo circunstancias mucho menos favorables: Loubat el protector había fallecido y la cátedra en Berlín no fue renovada por la inflación. Otros intereses habían pasado a primer término. Los trabajos de traducción fueron continuados en Berlín por Walter Lehmann y en Jena por Leonhard Schulze: coleccionaban material arqueológico y etnológico, copiaban y editaban...<sup>444</sup>

---

<sup>441</sup> Walter Lehmann, “Travel Letter from Puerto Mexico,” en *Early Scholar’s Visits to Central America. Reports by Karl Sapper, Walter Lehmann, and Franz Termer*, trad. T. E. Gutman, Marilyn Beaudry-Corbett & Ellen T. Hardy (Los Angeles: University of California Press, 2000), 107-108.

<sup>442</sup> Michael Dürr, “Los vocabularios de lenguas indígenas recogidos por Walter Lehmann en la América Latina (1907-1929),” *Indiana* 13 (1993), 186.

<sup>443</sup> Walter Lehmann, “Advertencia,” en *Una elegía tolteca*, trad. P. R. Hendrichs (México: Sociedad Mexico-Alemana Alejandro de Humboldt, 1941), 8.

<sup>444</sup> Hanns J. Prem, “Acercamiento a los aztecas: el México antiguo ante los ojos de los alemanes,” 13.

Benjamin comenzó a asistir a las sesiones privadas en la casa de Lehmann en Munich. Hacia noviembre de 1915 en sus cartas hace observaciones sobre el curso de Lehmann (como *Privatzoent*), que continuaría tomando hasta 1916. No se trató de un curso de estudio aislado. Su interés en México debió comenzar a tomar forma en Berlín al escuchar a Ernst Lewy acerca de Wilhelm von Humboldt, quien se interesaba sobre el náhuatl. Quizá en estos cursos comenzaron a aparecer el náhuatl y las fuentes sobre México (incluidas las de Alexander von Humboldt) y las propias teorizaciones de Wilhelm von Humboldt sobre el náhuatl. De acuerdo a Bernd Witte el interés de Benjamin “continued in Munich—where Benjamin lived from late October 1915 to December 1916—attending Walter Lehmann colloquium ‘on the language and culture of ancient Mexico’”.<sup>445</sup> Hay imprecisiones sobre esta ruta intelectual de Benjamin. Pero se remonta a 1915.<sup>446</sup> Y se intensificó en los cursos de Lehmann entre 1915-1916 y continuaría muchos años. Como podemos ver por su reseña al libro sobre Bartólome de las Casas, Benjamin siguió interesado en documentarse sobre el Nuevo Mundo toda la década de los veinte, y las referencias, semi-veladas, al conflicto de la colonización alcanzan, literalmente, su último escrito.

En la carta del 2 de diciembre de 1915 a Fritz Radt, Benjamin dice que las conferencias de Lehmann son “extremadamente informadas e instructivas... sólo se tratan de mitología”.<sup>447</sup> Las lecciones de Lehmann del año siguiente (1916) son descritas como un curso de “mitología azteca” por Scholem y Adorno en una nota final (no necesariamente exacta) a la carta del 11 de noviembre de 1916 que Benjamin dirige a Scholem.<sup>448</sup> Al parecer el curso que Lehmann había anunciado para continuar ya no se realizó porque estaba seriamente enfermo.<sup>449</sup>

La imagen que Benjamin construyó de México fue marcada poderosamente por estas rutas temáticas de Lehmann, mayormente centrada en la religión azteca y el eje Sahagún-Seler que él manejaba como centro de aquel archivo, además de sus propias traducciones. A esos cursos, por cierto, también asistió Rilke.

Ahí fue que Benjamin comenzó a escuchar los nombres de dioses mexicas e imaginar rituales, templos, ciudades, fuentes y arqueologías. Así resume Gershom Scholem el México de Benjamin:

Benjamin stayed in Munich until about December 20, 1916. There, under the Americanist Walter Lehmann, he had already started his studies of Mexican culture and religion of the Mayas and Aztecs in the summer semester—studies closely connected with his mythological interests. In these lectures, which were attended by few people and by hardly any regular university students, Benjamin became acquainted with the memorable figure of the Spanish priest Bernardo [*sic*] Sahagún to whom we owe so much of the preservation of the Maya [*sic*] and Aztec traditions... Sometime later, in Berlin, I saw

---

<sup>445</sup> Bernd Witte, *Walter Benjamin: An Intellectual Biography*, trad. James Rolleston (Detroit: Wayne State University Press, 1991), 34-35.

<sup>446</sup> En la cronología en el primer volumen de *Selected Writings* editado por la Universidad de Harvard (en 1996) se cree que fue en 1916 cuando Benjamin comenzó estos estudios. “His university studies in the summer semester included work with Walter Lehmann on the pre-Columbian culture of Mexico, and on the religion of the Mayans and Aztecs” (“Chronology,” 500).

<sup>447</sup> “Die Vorträge sind äußerst kundig und instruktiv zugleich, befassen sich vor der Hand nur mit Mythologie” en *Gesammelte Briefe I*, 300.

<sup>448</sup> *The Correspondence of Walter Benjamin 1910-1940*, ed. Gershom Scholem y Theodor W. Adorno (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 83.

<sup>449</sup> “Walter Lehmann war schwer erkrankt”, dicen una nota en *Gesammelte Briefe I*, 346.

Molino's [sic] big Aztec-Spanish dictionary on Benjamin's desk; he had bought it in order to learn the Aztec language, but he never carried out this project. Remembering Benjamin's accounts of the atmosphere in the lectures, I was impelled to attend Lehmann's course when I went to Munich in 1919. Under his direction I read Aztec religious hymns, and I can still recite many of them in the original.<sup>450</sup>

Las imprecisiones de Scholem al escribir nombres, como "Molino" en lugar de Alonso de Molina; o de descripciones sobre Bernardino (no Bernardo, como dice) de Sahagún, quien no tuvo rol alguno en la "preservación" de la tradición maya son significativas para alguien, como Scholem, que dice que décadas después puede recordar poemas nahuas. Estos himnos, por cierto, casi seguramente se tratan de los veinte "cantares a los dioses" que Sahagún reunió en sus *Primeros memoriales*, y que Selser tradujo y comentó en alemán y publicó, finalmente, en 1904.<sup>451</sup> Probablemente, por lo tanto, también Benjamin conoció, como Scholem, estos cantares en los cursos de Lehmann. Este tipo de errática en la terminología novohispana y prehispánica es también parte de "Anaquivitzli". También gracias a Scholem sabemos que la pasión de Benjamin por este mundo lo condujo a intentar aprender náhuatl mediante el diccionario de Molina. Prácticamente podemos estar seguros que Benjamin consiguió la edición del *Vocabulario* de Molina que hizo Julio Platzmann en 1880 en Leipzig.

Las cartas de Benjamin nos pueden sugerir las escenas, imágenes o afectos que se convirtieron en componentes de la molécula estética de su texto (y su relación con el imaginario colonial-moderno sobre lo nahua). En la carta del 4 de diciembre de 1915 a Fritz Radt, Benjamin describe el espacio, participantes y atmósfera de las sesiones académicas en las casa de Lehmann:

El profesor se para delante, a su izquierda se sienta Rilke (Rainer Maria), a continuación el Dr. von Aretin, luego el genio, después una estudiante que suele reír en forma excitada, al lado un profesor católico de Baviera que da clases en la Universidad, dos estudiantes a los que les causan gracia los jeroglíficos, yo y un par de conocidos del expositor. En la habitación contigua se encuentra el escritorio, en el cual nos reunimos antes de las clases, todos menos el profesor y aquellos estudiantes que no tienen relación social alguna con los demás. En el escritorio hay vitrinas con los objetos artísticos más hermosos de la antigüedad americana. También hay porcelanas chinas, pequeñas pinturas exóticas, un fichero científico y la gran biblioteca. Las clases son a la vez informativas e instructivas. Tratan únicamente de mitología.<sup>452</sup>

---

<sup>450</sup> Gershom Scholem, *Walter Benjamin. The Story of a Friendship*, trad. Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1987), 33.

<sup>451</sup> En el prólogo al segundo volumen de sus obras reunidas, Selser comenta que acepta publicar sus traducciones de estos cantares sagrados en náhuatl pero quizá cometa errores. Esto nos deja ver el grado de incertidumbre y errática que seguía imperando sobre el náhuatl mágico-religioso, incluso entre los mayores expertos. "I myself do not claim to have missed all pitfalls. At any rate one can now use the text of these songs for further studies" ("Foreword," en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology IV*, ed. J. Eric S. Thompson and Francis B. Richardson (Culver City: Labyrinthos, 1991), xiii.

<sup>452</sup> G. Scholem, "Walter Benjamin y Felix Noeggerath," en *Walter Benjamin y su ángel*, trad. Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati. Editado por Rolf Tiedemann (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 94. La carta completa puede consultarse en W. Benjamin, *Gesammelte Briefe I*, 300.

El archivo (en forma de gabinete) colonial es representado rodeado por risas. Las reproducciones de códices, la cerámica, las pinturas ‘exóticas’) están rodeadas de un risa “en forma excitada” de una estudiante (“dann eine kichernde Studentin”) y otros dos estudiantes varones que abiertamente se ríen de los “jeroglíficos” (“dann zwei Studenten die uber die Hieroglyphen grinsen”). Benjamin representa el espacio casero-académico de Lehmann como un bazar, una especie de pasaje de artefactos dispares, donde la ciencia etnológica se mezcla con patafísica surrealista, una casa extra-universitaria en que pueden ocurrir nuevos conocimientos (y transmisiones inéditas: Rilke y Benjamin estaban ahí) en medio de risas acerca de la otredad. Lo sublime y lo ridículo en el aire, entrelazados. Benjamin describe estas risas porque las cree esencial en la escena. Son parte del legado de la colonización. Son la colonización convertida en afectividad corpórea.<sup>453</sup>

Días antes, en una carta a Radt, el 21 de noviembre de 1915, Benjamin ya había descrito cómo antes de que las clases de Lehmann iniciaran, los asistentes convivían en un espacio de sutileza y exceso conjugados:

En un departamento privado muy elegante... hay agradables conferencias sobre la cultura mexicana y el lenguaje antiguo... Te sientas en sillas muy bonitas cubiertas de seda (blanca y negra) alrededor de una gran mesa con techo persa... El profesor está parado frente a una pizarrra, y frente a él están los códices que se pasan de vez en cuando sobre la mesa... Entonces los nombres más exóticos de los pueblos indígenas más antiguos se deslizan por el aire como uno de los increíblemente pesados anillos redondos de humo del genio universal...<sup>454</sup>

Por “genio universal”, Benjamin se refiere a uno de los asistentes (Felix Noeggerath), a quien ha apodado así. Como podemos escuchar, los “nombres” indígenas poseen un sentido especial en las escenas. Scholem asume que estos pueblos son los “mayas, toltecas y aztecas” pero conociendo los estudios que Lehmann publicó años antes podemos pensar que la gama era más amplia. Pero queda claro que la escena le parece onírica y mágica a Benjamin. Hay una atmósfera sensual a punto de volverse burla, un salón exotizante que vislumbra el fin de una época como el inicio de otro orden, un denso contexto romántico-neocolonial y una delicada detonación de interacciones intelectuales y afectivas, nerviosas. Benjamin describe este escenario en sus cartas como si no pudiera evitar querer re-experimentarlo. Como si la bruma de aquella situación esbozara una ruptura en el archivo. Y de esa ruptura, a su vez, emergiera una nueva sensibilidad. Benjamin describe las escenas como narcóticas, no es casual que convoque los anillos de humo (“Rauchringe”). Pareciera ser una escena de *Rausch*, la “profana iluminación” de la que habla en otra parte de su obra.

Cuando Benjamin despierta riendo en el segundo sueño, hay claras reminiscencias, reactualizaciones de estos escenarios en la cátedra casera de Lehmann. La risa es una innegable mueca de superioridad, burla y, al mismo tiempo, una medida catártica para liberar energía de la otredad que lo ha cautivado. William James ha descrito cómo decir palabras que aluden a un sitio o entidad foránea, pueden capturar y reproducir emociones místicas:

---

<sup>453</sup> Previas representaciones han idealizado la relación: “Lehmann’s personal qualities impressed Benjamin profoundly; his ‘astonishing’ breadth of knowledge and the ‘not inconsiderable demands’ he made on the intellectual capacity of his students were absolute prerequisites for gaining Benjamin’s intellectual respect” en John McCole, *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 73.

<sup>454</sup> Benjamin, *Gesammelte Briefe I*, 290-291.

The simplest rudiment of mystical experience would seem to be that deepened sense of the significance of a maxim or formula which occasionally sweeps over one... This sense of deeper significance is not confined to rational propositions. Single words, and conjunctions of words, effects of light on land and sea, odors and musical sounds, all bring it when the mind is tuned aright... ‘*Mesopotamia*’ is the stock comic instance — An excellent old German lady, who had done some traveling in her day, used to describe to me her *Sehnsucht* that she might yet visit ‘Philadelphia,’ whose wondrous name had always haunted her imagination. Of John Foster it is said that “single words (as *chalcony*), or the names of ancient heroes, had a mighty fascination over him. ‘At any time the word hermit was enough to transport him.’ The words *woods* and *forests* would produce the most powerful emotion.”<sup>455</sup>

“Anaquivitzli” es también el neologismo (y retrónimo) con que Benjamin convoca e invoca la experiencia del inquietante quebrantamiento del archivo. Es una palabra-umbral para una experiencia tan cómica como mística, una experiencia de enrarecimiento ocasionado por la “mitología”, iconografía, sonidos y artefactos no-europeos. Es el residuo y la fórmula para re-ingresar a la experiencia. “Me desperté riendo. (Ana = άνά, vie; witz = Iglesia mexicana [!])”. Benjamin se apropia de la risa de otros y la convierte en una risa de incredulidad compartida, de burla quizá (tanto hacia lo “mexicano” como hacia su mismo pseudo-conocimiento mexicanista), pero también de una risa que deconstruye en busca de los sentidos detrás de los sentidos, los significantes detrás de los significantes. Es una risa, en suma, contra todo tipo de asimetrías y autoridades.

Esta risa a momentos parecería dirigida contra la autoridad de Lehmann, por quien siente admiración y desconcierto. De acuerdo a Scholem: “cuando en agosto de 1916 me encontré con Benjamin en Seeshaupt y conversamos, lo caracterizó [a Lehmann] lacónicamente, limitándose a decir apenas: ‘La dicha de este hombre radica en que no sabe lo que sabe. De lo contrario, ya hubiera enloquecido. Su ignorancia lo convierte en científico’.”<sup>456</sup> No queda claro qué quiso Benjamin decir. Pero es claro que implica a que el conocimiento que posee sobre el México antiguo es una especie de amenaza a la estabilidad de la personalidad. Tres años después, en una carta del 23 de noviembre de 1919, Benjamin pregunta a Scholem:

¿De qué se trata tu trabajo de seminario con Bäumker? Estaría atentamente interesado en todo lo que, por ejemplo, me pudieras decir sobre Lehmann y el tipo de cosas que ocurren en torno suyo. Estoy sorprendido de que esté todavía mentalmente sano. Ciertamente su persona moral no debe ser sobreestimada. ¿Esta otra vez impartiendo lecciones en su apartamento?<sup>457</sup>

Benjamin veía a Lehmann como una figura entre utopista y delirante: quijotesca. (Poco antes de preguntar a Scholem por Lehmann, Benjamin mencionaba *El espíritu de la utopía* de Bloch). En

---

<sup>455</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature: Being the Gifford Lectures on Natural Religion delivered at Edinburgh in 1901-1902* (New York: Modern Library, 1936), 382-383.

<sup>456</sup> Scholem, “Walter Benjamin y Félix Noeggerath,” 85.

<sup>457</sup> Benjamin, *Gesammelte Briefe II. 1919-1924*, ed. Christoph Gödde y Henri Lonitz (Frankfurt: Suhrkamp, 1996), 57. En una de las notas de Scholem-Adorno a esta carta se dice que Lehman entonces “estaba interpretando himnos mayas”.

una carta a Scholem de noviembre 11 de 1916, Benjamin llama a Lehmann “mi profesor mexicano” (“Mein mexikanischer Dozent”).<sup>458</sup> En una carta del 8 de noviembre de 1921, Benjamin menciona el “Angeles Novus” de Paul Klee a Scholem y su decisión de incluir “La tarea del traductor” en el primer número de la revista. “El error fundamental del traductor consiste así en fijar lo que es tan sólo el estado precario y momentáneo de la que es para él lengua propia en lugar de impulsarla y conmovérla a través de la extraña”.<sup>459</sup> Esta idea de traducir para hacer extraña la propia lengua, para perturbarla a través de la otra lengua muy probablemente fue también coloreada por su experiencia con el náhuatl y Lehmann. “Anaquivitzli” es un ejemplo perfecto de esa perturbación.

En 1921, Lehmann precisamente había publicado la tesis de que “si la cultura mexicana [azteca] tiene sus raíces en Sonora y los distritos Pueblo, entonces la extraña relación entre los descubrimientos arqueológicos en los estados sureños de la Unión Norteamericana y los del Antiguo México se vuelven más comprensibles”.<sup>460</sup> Las especulaciones de Lehmann y su aventurada arqueología debieron, otra vez en 1921, tocar la imaginación de Benjamin, quien en la posdata a su carta a Scholem, le narra que “casi he olvidado decirte que Lehmann y yo celebramos una gran reunión y que todo en sus conferencias que pude atender comenzaron en el mismo estilo y que ahora, para mi alegría, me parecieron Scheerbartianas”.<sup>461</sup> Benjamin se refiere a Paul Scheerbart, el escritor de literatura utopista y fantástico que tanto le atraía. (El regalo de bodas que Scholem dio a Benjamin en 1917 había sido la novela de ciencia ficción *Lesabéndio. Una novela-asteroide* de Scheerbart). ¿Qué es lo Scheerbartiano para Benjamin? ¿Qué es lo que había de Scheerbartiano en Lehmann y sus cursos sobre los antiguos mexicanos?

En primera instancia, lo Scheerbartiano es un mundo-otro, una heterotopía: “las extrañas leyes naturales que son propias de los otros mundos”.<sup>462</sup> En otro lugar, Benjamin dice que en Scheerbart: “el humor rebasa claramente la región del arte y hace de la obra un testimonio espiritual”.<sup>463</sup> Además, lo Scheerbartiano es un lenguaje construido, artificial y, sin embargo, vital: “estas criaturas [inventadas por Scheerbart] tienen lenguaje completamente nuevo: lo decisivo en él es la tendencia a lo voluntariamente constructivo, en contraposición a lo orgánico... Incluso en sus nombres: Sofanti, Peka, Labu...”.<sup>464</sup> En suma, Lehmann y su mundo mexicano resultaban Scheerbartianos a Benjamin porque involucran una dimensión de nuevo lenguaje construido en otro mundo y configuran una extraña espiritualidad a la que sólo se tiene acceso mediante el humor y la visión.

En la fórmula resolutive “Ana = *ἀνά*, vie; witz = Iglesia mexicana”, *witz* (en alemán) usualmente significa “chiste” pero también, más arcaicamente “espíritu”. Chiste y espíritu se conjugan para abrir esa dimensión, junto a “vie” (*vida* en francés). Creemos que Benjamin esta usando “witz” en el sentido de un acertijo, una adivinanza o broma iniciática. (Como la palabra “*wisecrack*” en inglés, que es *broma*; a partir de las raíces *wise* y *crack*). Por otra parte, no debemos olvidar que Benjamin está leyendo a Freud y su obra *El chiste y su relación con lo inconsciente* de 1905, donde se muestra que los chistes, como los lapsus, nos permiten

---

<sup>458</sup> Benjamin, *Gesammelte Briefe I*, 345. En esa carta Benjamin se pregunta porqué Lehmann no ha anunciado su siguiente curso, lo que nos deja saber que estaba interesado en extender desde 1915-1916 hasta 1917 sus estudios sobre México.

<sup>459</sup> Benjamin, “La tarea del traductor,” en *Obras IV. Vol 1*, 21.

<sup>460</sup> Lehmann, *Altmexicanische Kuntgeschichte. Ein Entwurf in Umrissen* (Berlin: Ernst Wamuth, 1921), 19.

<sup>461</sup> Benjamin, *Gesammelte Briefe II*, 208.

<sup>462</sup> Benjamin, “Sobre Scheerbart,” en *Obras. Libro II. Vol. 2*, 242.

<sup>463</sup> Benjamin, “Paul Scheerbart: *Lesabéndio*,” *Obras. Libro II. Vol. 2*, 228.

<sup>464</sup> Benjamin, “Experiencia y pobreza,” en *Obras. Libro II. Vol. 1*, 219.

vislumbrar las historias contenidas en el inconsciente personal (y cultural). Benjamin analiza el chiste “mexicano” como una manera de aludir al inconsciente de ese archivo. Tal “witz” es éxtasis y fiasco, sarcasmo y autocrítica, excitación y error, revelación y absurdo, descubrimiento y aborto, religión y ridículo. Un humor inseparable de lo espiritual: *witz*, como componente de “Anaqui-*vitz*-li”. Esta conjugación paradójica está al centro del *misterio* de lo “mexicano” en Benjamin.

Benjamin tiene una visión fragmentada, incluso en muchos sentidos neocolonial, de lo mexicano. No logró romper con ese paradigma. Y, sin embargo, parecería utilizar esa ironía no sólo para inferiorizar lo indígena o colonial, sino también para desestabilizar su propia subjetividad eurocéntrica. No lo hace de modo radical. Sería condescendiente decir que Benjamin rompió con el paradigma marxista y la tradición germánica humboldtiana-seleriana sobre los mundos indígenas, pero sí hay un elemento novedoso, que él parece haber derivado de su experiencia con Lehmann: la errática que abre una nueva sensibilidad, una irrupción de sentidos subterráneos, de imágenes equívocas que a la vez fisuran la imagen histórica supuestamente estable. Pero lo verdaderamente benjaminiano de esta experiencia y perspectiva es que esta errática se convierte en una entrada hacia un mundo numinoso y sagrado, una realidad alterna, que se ha abierto por lo equívoco de la relación con lo azteca, por lo ridículo incluso del intento de encuentro académico, lingüístico, teórico, hermenéutico, que hace que el lenguaje y la imaginación estallen y si bien no se encuentran con la verdad histórica del otro (el indio) sí lleva a una realidad onírica en que las ruinas americanas se han extendido hasta el subsuelo e inconsciente europeos.

La visión que hoy tenemos del pensamiento que Benjamin desarrolló sobre México está, desgraciadamente, incompleta. Hay una pieza de este rompecabezas que se perdió y que era, probablemente, la clave: las notas que Benjamin hacía de las clases de Lehmann. Este grupo de escritos son mencionados por Benjamin en su carta del 23 de abril de 1918, cuando le pide a Scholem que le envíe sus “apuntes de las sesiones [colegios] mexicanas”.<sup>465</sup> Estos papeles manuscritos pudieron haber incluido citas, transcripciones, frases en lenguas indígenas, dibujos, diagramas, todo aquello que Lehmann trazaba en la pizarra que Benjamin describe que se usaba en aquellas sesiones, además de las propias ideas de Benjamin en torno a estas sesiones mexicanas. Desafortunadamente, estos escritos están perdidos. Pero podemos seguir explorando los meandros de los sueños mexicanos de *Calle de dirección única* para seguir comprendiendo la relación entre el archivo colonial-moderno sobre América y la forma estética de la *crítica* y la *literatura* occidentales.

### **“México”: *experiencia* benjaminiana y otras variedades hacia la vanguardia**

Existe una interesante relación entre la noción (mitad poética, mitad filosófica) de Benjamin acerca de la “*experiencia*” y los sueños mexicanos. Esta es una de las definiciones que Benjamin elabora sobre la *experiencia*:

Pues allí donde impera la experiencia [*Erfahrung*] en su sentido estricto, ciertos contenidos que son propios de nuestro pasado individual entran finalmente en conjunción con los del colectivo en la memoria [*Gedächtnis*]. Los cultos con su ceremonial y con sus fiestas... consumaban una y otra vez la amalgama entre estas dos materias en el interior

---

<sup>465</sup> Benjamin dice: “mein Soennecken Collegheft, enthaltend meine Niederschrift der Mexicanischen Collegien” (*Gesammelte Briefe II*, 453). Soennecken se trata de una marca alemana de plumas y papelería.

de la memoria. Provocaban la reminiscencia [*Eingedenken*] en unas épocas predeterminadas, y seguían teniéndola a la mano durante toda la vida. Reminiscencia voluntaria e involuntaria pierden con ello su exclusión recíproca.<sup>466</sup>

Para Benjamin, “México” es una variedad de la *experiencia*. Contiene la posibilidad de alcanzar un conocimiento particular, ser el registro de un viaje y una búsqueda de sabiduría.<sup>467</sup> La experiencia en Benjamin es re-unificadora, revelatoria y mística; mientras que “Obras públicas” es un viaje a la memoria del que Benjamin se despierta con risa irónica. “Anaquivitzli” es una zona cómica, un neologismo absurdo, un Ur-Tiempo-*out of joint*, un acertijo, una risilla, un pequeño chiste etnopoético sobre el fracaso de entender lo otro. Dentro del sueño, Benjamin buscaba al templo y al festival pre-animístico azteca, pero sólo encontró un fiasco o, en el mejor de los casos, una autorreferencia a otro sueño suyo.

La experiencia no se alcanza aquí a pesar del encuentro con lo sagrado porque, precisamente, los artefactos son extranjeros inferiorizados. El sueño de Benjamin es un proceso morfo-histórico que lo antecede: fantasmas de viajeros pretéritos. Escuchemos los paralelismos del sueño de Benjamin con recuentos de Alexander von Humboldt en 1810 acerca de los templos pre-hispánicos:

El teocalli se elevaba en el centro de un vasto cuadrado, rodeado de un muro. Este recinto, que puede compararse al περίβολος de los griegos... Una gran escalera conducía a la cima de la pirámide truncada; en la cúspide... se encontraban una o dos capillas... Esta parte del edificio debía ser vista como la más esencial: es el σηχος ο, más bien, el ναο'ς de los templos griegos... Es imposible leer las descripciones que Herodoto y Diódoro de Sicilia nos han dejado del templo dedicado a Júpiter Belus, sin que nos asombremos de la enorme semejanza que ofrecen los rasgos de este monumento babilonio con los *teocallis* de Anáhuac.<sup>468</sup>

En otro lugar, para traducir la expresión nahua *teocalli* Humboldt usa la expresión (entre paréntesis): θεον χαλια'. Como podemos leer en este pasaje de Humboldt, ni el imaginario ni el uso de la lengua griega para entender los templos nahuas era un recurso exclusivo de la mexicanística germana de Benjamin, sino parte medular de tal tradición discursiva especulativa. Se trata de un despliegue de erudición universalista y, a la vez, de una heterología en que la alteridad es definida desde el archivo europeo, creando equívocos hiperbólicos. Cuando Benjamin interpretó Anaquivitzli como “Ana = ἀνά, vie; witz = Iglesia mexicana” no estaba construyendo desde el mero delirio. Había una tradición de fórmulas, traducciones, especulaciones similares desde los propios españoles hasta Marx, y desde Humboldt hasta su maestro Lehmann.

---

<sup>466</sup> Benjamin, “Sobre algunos motivos de Baudelaire,” en *Obras. Libro I. Vol. 2*, 213.

<sup>467</sup> Así Martin Jay recapitula el concepto de experiencia en Benjamin: “...a learning process over time, combining negations through unpleasant episodes as well as affirmations through positive ones to produce something akin to a wisdom that can be passed down via tradition through the generations... a total accretion of transmittable wisdom, of epic truth, that was *Erfahrung*. Here the echoes of the German word for taking a journey (*fahren*), a narrativizable exploration of parts hitherto unknown, could be heard” en “Experience without a subject: Benjamin and the novel,” en *The Actuality of Walter Benjamin*, Editado por Laura Marcus y Lynda Nead (Londres: Lawrence & Mishart, 1998), 195-196.

<sup>468</sup> Humboldt, *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*, trad. Jaime Labastida (México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1974), 41-42.

Humboldt simultáneamente admiraba y aborrecía lo azteca.

En Grecia, la religión devino el principal apoyo de esas artes a las cuales dio vida. La imaginación de los griegos ha sabido esparcir dulzura y encanto sobre los más lúgubres objetos. En un pueblo [como el azteca] que soporta el yugo de un culto sanguinario, la muerte se representa por todas partes bajo los símbolos más horrorosos: está grabada en cada piedra, se la encuentra inscrita en cada página de sus libros; sus monumentos religiosos no tienen otro objeto que el de producir el terror y el espanto.<sup>469</sup>

En Humboldt, además, encontramos el paradigma del desenterramiento de ruinas religiosas que reaparece en el segundo sueño de Benjamin. Humboldt tomó mucha información de fuentes novohispanas, por cierto, no siempre reconociendo su origen. Antonio de León y Gama en su *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras* de 1792 relata el desenterramiento (dos años antes) de la divinidad hoy conocida como Coatlicue (y que hoy ocupa un lugar central en el Museo Nacional de Antropología e Historia en Ciudad de México). Dice León y Gama:

...de esta diosa, cuyo nombre es Teoyamiqui.. la adornan... geroglíficos de otros principales dioses que tienen relación y dependencia con ella, y con Huitzilopochtli, su compañero, que es el que se representa unido á ella... Era costumbre entre los indios adorar en uno muchos dioses, principalmente aquellos que contribuían á un mismo fin, ó que tenían alguna correspondencia entre sí.<sup>470</sup>

El descubrimiento se realizó en la “plaza principal de México” mientras se hacían obras públicas (de empedrado). No podemos ya saber si el sueño de Benjamin es una reelaboración directa de los descubrimientos de 1790 en Ciudad de México que él, fácilmente, pudo conocido vía los cursos de Walter Lehmann o en fuentes como Humboldt. O, simplemente, su sueño de descubrimiento arqueológico durante unas obras públicas (el título que Benjamin precisamente da a su sueño) en una plaza se alimentó de las escenas ya estereotípicas dentro de este imaginario sobre el Nuevo Mundo y el americanismo mundial. Como podemos leer, para su primer cronista, León y Gama, la hoy llamada Coatlicue (que, efectivamente, es un complejo de distintas divinidades) inducía a crear teorías sobre su identidad y teonimia que desafiaban los paradigmas occidentales para identificar o nombrar. León y Gama le nombra como Teoyamiqui y Huitzilopochtli. Humboldt retomó el nombre de Teoyamiqui. En todo caso, la resurgencia física de estos dioses desestabilizaba el uso del nombre y lengua indígena, como también ocurre en el sueño de Benjamin, donde “Anaquivitzli” manifiesta su propia teoría sobre la identidad de aquello que se descubre en el subsuelo de la plaza.

Las especulaciones, entre arqueológicas y poéticas, continúan hasta la fecha. El poeta mexicano e iconógrafo especulativo Rubén Bonifaz Nuño dedicó una parte de su obra a esta piedra. Según Bonifaz Nuño, esta obra prehispánica es “la más calumniada de la historia”, ya que no se trata ni de Teoyamiqui ni Huitzilopochtli y “la estatua no lo es de Coatlicue, la madre de Huitzilopochtli”. Su teoría es que se trata de un conjunto de dioses, entre los que destacan

---

<sup>469</sup> Humboldt, *Vistas de las cordilleras*, 237.

<sup>470</sup> León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México se hallaron en ella el año de 1790. Facsímil de la segunda edición (1832)* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009), 36.

Tlaltecuhltli y Tláloc. “Tláloc es Tlaltecuhltli, Tlaltecuhltli es Tláloc. Lo que hace falta es reconocer el concepto en que uno y otro quedan englobados a la vez”.<sup>471</sup> Notemos que la cuestión del resurgimiento de los dioses indios es inseparable del problema de recordar o construir una expresión lingüística que le acompañe en el acto del descubrimiento. En Benjamin esta conjunción ocurre, además, con una capa adicional: la preocupación de Marx sobre la periodización de la historia mundial, en relación con las economías prehispánicas. En la expresión “Anaquivitzli” se mezcla la cuestión del nombre de cuál época y cuál nombre de dios. En el sueño explícitamente aparece la pregunta por el periodo histórico (y más inconscientemente está el nombre del dios). El sueño de Benjamin es también un sueño para llegar a esa palabra o noción que englobe, como dijo décadas después, Bonifaz Nuño, a todo ese universo socio-religioso. Y en Benjamin y en Bonifaz Nuño la preocupación involucra a la poesía. La poesía está ahí colaborando para llegar a ese nombre que englobe todo ello, a pesar de la sensación de extranjería, distancia temporal, lingüística, incluso psíquica, que se abre junto a esa resurgencia de los otros.

Debido a que indígenas del siglo XIX acudían discretamente a adorarla, según se relata, esta misma piedra sagrada volvió a ser ocultada por las autoridades virreinales. Pero en 1803, en ocasión de su visita a México, fue nuevamente desenterrada para Humboldt, quien deseaba examinarla. “Yo no habría sido lo suficientemente afortunado como para poderlo examinar, si el obispo de Monterrey, don Feliciano Marín, que pasaba por México para retornar a su diócesis, no hubiera inducido al rector de la Universidad, a mis súplicas, a hacerlo desenterrar”. Una vez que Humboldt examinó e hizo dibujar a la Coatlicue, se le volvió a enterrar. “Los profesores de esta Universidad, religiosos de la Orden del Santo Domingo, no han deseado que el ídolo quedara expuesto a los ojos de la juventud mexicana y lo han enterrado de nuevo en uno de los corredores del colegio, a una profundidad de medio metro”.<sup>472</sup>

Cuando el Benjamin onírico excava en Weimar-Tenochtitlan pareciera mimetizar esta escena de Humboldt, en que la avidez de un descubrimiento arqueológico sobre los templos y dioses aztecas confluye con el deseo de confirmar los prejuicios sobre la inferioridad de aquellos pueblos. Hacia inicio del siglo XX la imaginación literaria eurocéntrica estaba ya repleta de escenas fantasmáticas de desenterramiento de templos e “ídolos” indígenas, que generaba distintas variantes. El sueño de Benjamin hay que entenderlo como parte de un proceso morfo-histórico que tuvo otras versiones en otras vanguardias del siglo XX.

En “Huitzilopochtli”, un cuento de Ruben Darío, un periodista viaja a la frontera mexicana con Estados Unidos, donde se incorpora a una milicia de revolucionario. El relato comienza a girar en torno al padre Reguera, que también es un coronel, y que ha atravesado los tiempos de Maximiliano, Porfirio Díaz y ahora la Revolución. El padre-coronel Reguera sostiene que “en México... se vive en un suelo que está repleto de misterio... el destino de la nación mexicana está todavía en poder de las primitivas divinidades de los aztecas... Rascad... y aparecerá él...”.<sup>473</sup> La idea de que basta rascar en el suelo para que emerja un deidad mexicana (aquí “él”) como vemos, no es una ocurrencia de Benjamin. Esta escena, como vimos, fue apropiada por Humboldt, para hacer desenterrar ante sus ojos la hoy llamada Coatlicue, pero más allá de Humboldt e incluso

---

<sup>471</sup> Bonifaz Nuño, *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996), 94, 123 y 113.

<sup>472</sup> Humboldt, *Vistas de las cordilleras*, 239.

<sup>473</sup> Rubén Darío, “Huitzilopochtli. Leyenda mexicana,” en *Cuentos completos*, ed. Ernesto Mejía Sánchez (Managua: Hispamer, 2007), 400.

Benjamin, la escena de la resurgencia de los dioses sobrevuela la imaginación moderna al pensar a “México”.

En este cuento de Rubén Darío —aparecido en Buenos Aires en 1914— se forma la misma estructura general que en el microrrelato de Benjamin de 1926. Primero hay una actividad colectiva que llama la atención del narrador. Luego aparece una estructura sagrada prehispánica, que resurge. Hay un encuentro alucinante con esa entidad, que es mitad templo, mitad dios. La experiencia mágica termina. Y se restablece el mundo diurno ordinario. Aunque, finalmente, una expresión lingüística misteriosa surge como resultado afectivo-intelectual de la extraña experiencia.

Continué internándome hasta donde escuchaba como un vago rumor de voces humanas alternando... con los aullidos de los coyotes... He aquí lo que vi: un enorme ídolo de piedra, que era ídolo y altar al mismo tiempo, se alzaba en esa claridad... Dos cabezas de serpiente, que eran como brazos y tentáculos del bloque, se juntaban en la parte superior, sobre una especie de inmensa testa descarnada, que tenía a su alrededor una ristra de manos cortadas sobre un collar de perlas... Unos cuantos indios... daban vueltas alrededor de aquel altar viviente... aquello era un altar de Teoyamiqui, la diosa mexicana de la muerte... Noté que las serpientes, aglomeradas, se agitaban; y al pie del bosque ofidio, un cuerpo se movía, el cuerpo de un hombre. ¡Mr. Perhaps estaba allí!... Creí padecer una alucinación... Al día siguiente, cuando llegamos al campamento, hubo que llamar al médico para mí. Pregunté por el padre Reguera.

—El coronel Reguera —me dijo la persona que estaba cerca de mí— está en este momento ocupado. Le faltan tres por fusilar.

Vino a mi cerebro, como escrito en letras de sangre: *Huitzilopxtli*.<sup>474</sup>

Darío describe a la hoy llamada Coatlicue (y entonces Teoyamiqui) y su resurgencia monstruosa y ritual. Es una escena de sacrificio de uno de los personajes: Mr. Perhaps (un médico y periodista norteamericano) y de aparición fantástica de la deidad india. Cuando la experiencia termina y la narración vuelve a la realidad ordinaria (el *despertar*), el narrador busca al padre-coronel Reguera, que esta fusilando personas. “Vino a mi cerebro, como escrito en letras de sangre: *Huitzilopxtli*”. “*Huitzilopxtli*” y “*Anaquivitzli*” son las expresiones resultante, que codifican y, a la vez, paradójicamente, descifran la experiencia. El personaje de Darío ve en su mente *escrito* “en letras de sangre” la palabra, pero también es un sonido nahua. En Benjamin también ocurre esa combinación de escritura y sonido. Al meditar sobre la palabra, reescribirla, fragmentarla y traducirla, Benjamin llega a la conclusión “Iglesia mexicana” que para nosotros todavía resulta algo ininteligible o misteriosa. Darío escribe como resolución “*Huitzilopxtli*”, que significa que él personalmente y el lector comprenden que el padre-coronel Reguera es *Huitzilopochtli*. Darío parece dar la respuesta de Benjamin una docena de años antes: “*Anaquivitzli*” es el “Padre Reguera”, es decir, “Iglesia mexicana”.

En Darío esta co-identidad significa que la violencia política del México moderno heredó y continúa la estructura ideológica (metafísica incluso según su relato) y política de tiempos prehispánicos, una estructura ahora dirigida por figuras como el padre-coronel Reguera (reguero y ¿re-guerra?). Está diciendo que tanto las creencias prehispánicas y la estructura sociopolítica que fomentan como el poder eclesiástico-político-militar de la Colonia continúan. El padre Reguera es “*Huitzilopxtli*”. Hermenéuticamente, Benjamin opera de modo aparentemente

---

<sup>474</sup> Rubén Darío, “*Huitzilopxtli*. Leyenda mexicana,” 402.

inverso: comienza con un significante pre-hispánico “Anaquivitzli” y lo traduce como algo europeo: “Iglesia mexicana”. Pero parece compartir una parte de los sentidos hermenéuticos de Darío: lo que creemos algo prehispánico resulta eclesiástico colonial-moderno o, al menos, algo donde lo prehispánico y lo colonial-moderno son indivisibles. Pero como vemos hay más que un mero significado en este sueño. Hay, sobre todo, una *forma*, una formación, cristalizándose, como resultado de una larga historia de archivos sobre lo indígena, colonial y moderno. Y, ante todo, hay algo irresuelto que mantiene activo este intenso proceso global.

La palabra (sorpresiva) “Huitzilopxtli” en Darío tiene una carga revelatoria y peligrosa: identificar que existe un dios prehispánico vivo. La palabra entonces es un secreto y un poder. (Como en el relato de Borges). La idea de que este nombre tenga un poder reaparece en 1926 cuando los poetas estridentistas, una vanguardia mexicana, en su libro-manifiesto *El movimiento estridentista* ponen como “Dedicatoria”: “A HUITZILOPOXTLI, MANAGER DEL MOVIMIENTO ESTRIDENTISTA-HOMENAJE DE ADMIRACIÓN AZTECA”.<sup>475</sup> Huitzilopxtli se convierte en una palabra que distorsiona y parece incluso asociada a las máscaras riendo que aparecen en el libro estridentista; una deidad y palabra que por su energía subterránea manifestándose permite crear nuevas formas, “estridenticias”, que alteran la poesía. En este caso, “Huitzilopxtli” en Darío es una identidad secreta: una resurgencia teológico-terrible; en los estridentistas, una deidad-expresión transformador de la forma estética.<sup>476</sup>

Una década después de la versión de Darío y poco tiempo antes de la versión de Benjamin y los estridentistas, el poeta vanguardista mexicano José Juan Tablada escribía entre enero-febrero de 1924 (en Nueva York) su novela teosófica *La resurrección de los ídolos*, en que reaparece la escena de la apertura de un espacio-tiempo donde irrumpen los viejos ídolos mexicanos.

En el penúltimo capítulo, “La tierra se abre”, de la novela de Tablada, ocurre un terremoto. Un montículo móvil de tierra que se forma en el temblor revienta y de sus grietas surge la cabeza y luego el cuerpo entero de un dios de piedra. La gente en las calles cae en pánico ante los dioses de piedra que cobran vida y aterran a la muchedumbre:

El ídolo siguió su marcha implacable... A un niño que estaba en el suelo, abandonado un instante por su madre herida, el ídolo lo deshizo bajo su planta de piedra... Con mayor violencia que el anterior surgió otro ídolo, una Coatlicue, cuya cabeza era un cráneo mondo y las serpientes de cuyas enaguas se enrollaban y se distendían como gruesos resortes. Pasó junto al maestro, dejando tras de sí un olor de sepultura y marcando la tierra que temblaba con las huellas de sus pies brutales...<sup>477</sup>

Hacia el final de la novela aparece Cristo en el cielo y un avión que salvan a los protagonistas de aquella tropa de dioses terribles. En Tablada, los ídolos salen de la tierra y aterrorizan a la ciudad. Pero ofrece simbología teosófica y a Cristo se ofrece como vía de salvación. En Benjamin, en cambio, cuando los dioses resurgen son rechazados como meros pequeños fetiches (como en el primer sueño) o como meras fantasías lingüísticas (como en el segundo sueño). La

---

<sup>475</sup> Manuel Maples Arce et al. *El movimiento estridentista* (México: Secretaría de Educación Pública, 1987), 10.

<sup>476</sup> En otros casos, este dios pasará a representar una fuerza oscura resurgente *regresiva*. José Revueltas crítica así las purgas del Partido Comunista Mexicano: “Un stalinismo chichimeca, bárbaro, donde el culto a la personalidad se convierte en el culto a Huitzilopxtli y en los sacrificios humanos que se le ofrendan periódicamente con la expulsión... de los mejores cuadros” en *Un ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, 38.

<sup>477</sup> José Juan Tablada, *La resurrección de los ídolos. Novela americana inédita* (México: El Universal Ilustrado, 1924), 286.

solución de Benjamin está más cerca de Humboldt (y Marx) que la de su contemporáneo vanguardista Tablada, para quien los ídolos son peligrosos e insurrectos.

Enrique Vila-Matas escribe:

Walter Benjamin era también alma gemala de Marcel Duchamp... Ambos sabían que miniaturizar es hacer portátil, y que ésta es la forma ideal de poseer cosas para un vagaundo o un exiliado. Pero miniaturizar es también ocultar. Duchamp, por ejemplo, se sintió también atraído siempre por lo extremadamente pequeño, es decir, por todo lo que exigiera ser descifrado: emblemas, manuscritos, anagramas. Para él, miniaturizar significaba también hacer inservible.<sup>478</sup>

Vila-Matas nos permite entender que así como Marx usaba supuesta etimología para miniaturizar a Tenochtitlan y al Tlatoani, asimismo, de modo más inconsciente, Benjamin da forma a “fetiches” mexicanos y expresiones (casi anagramas) como “Anaquivitzli” para miniaturizar, de otra forma, esos poderes de la alteridad indígena. No se trata de la imagen que la teoría crítica tiene de Benjamin y, ciertamente, su discurso no es racista como el de Marx, pero una parte de tales mecanismos continúan, y en Benjamin toman una forma estética literaria que no adquirieron todavía en Marx. Es como si a Benjamin todavía le causará ansiedad el poder que podría tener lo pre-hispánico e indígena moderno sobre la Historia mundial y, por lo tanto, debiera reducirlo convirtiéndolo en pequeño juguete estético, en sueños que rechazan y, no obstante, archivan, transmiten la inquietud. Esa es la paradoja de todas estas formaciones: en su vínculo onírico, ideológico, con lo indígena, lo-otro, a pesar de que lo reducen lo transmiten y, al comprimirlo, lo vuelven aurático.

De cualquiera manera, la visión de Benjamin es más conservadora que la que tomaría, por ejemplo, Antonin Artaud una década después. “El 16 de septiembre [de 1936], día de la fiesta de la Independencia de México, vi en Norogachic, en el fondo de la sierra Tarahumara, el rito de los reyes de la Atlántida, tal como Platón lo describe en las páginas del *Critias*”.<sup>479</sup> Otra vez se recurre al paralelismo con los griegos antiguos para intentar engrandecer y, simultáneamente, volver reductible lo indígena mexicano (en este casos, los rarámuris modernos) a referentes europeos clásicos. Pero, al contrario de Marx, Humboldt y Benjamin, Artaud sabe que no entiende esos signos. Al contemplar el paisaje, Artaud experimenta que “está lleno de signos, de formas, de efigies naturaleza que no parecen en absoluto nacidas del azar... como si los dioses... hubieran querido significar sus poderes en esas extrañas formas” y luego cree que los rarámuri cooperan con esa realidad de escritura total: “Pues bien, esa Sierra habitada y que insufla su pensamiento metafísico en las rocas, los tarahumara la han sembrado de signos, signos perfectamente conscientes, inteligentes y concertados”.<sup>480</sup> No dice cuáles son los significados de esos signos. Sólo reporta haber experimentado su efecto en el cuerpo.

---

<sup>478</sup> Enrique Vila-Matas, *Historia abreviada de la literatura portátil* (Barcelona: DeBolsillo, 2015), 12-13.

<sup>479</sup> Antonin Artaud, “El rito de los Reyes de la Atlántida”, en *Los Tarahumara*, trad. Carlos Manzano (Barcelona: Tusquets, Barcelona, 1985, p. 95. La creencia del origen atlante de los indígenas mexicanos, por supuesto, precede a Artaud, quien probablemente la derivó de Charles Étienne Brasseur de Bourbourg, quien en distintas fuentes de la década de 1860 especulaba que los mayas tenían sus orígenes en la Atlántida. Y pronto en una clásica enciclopedia mexicana dirigida por Vicente Riva Palacio México de 1884 se discutía (como explicación probable) que “los nahoas se relacionan de alguna manera con la Atlántida” en *México a través de los siglos*, tomo I (México: Editorial Cumbre, 1981), 72).

<sup>480</sup> Artaud, “La montaña de los signos,” 49 y 53.

Artaud también creía que “la verdadera poesía mexicana... no consiste sólo en escribir poemas sino que afirma las relaciones del ritmo poético con el aliento del hombre, y por medio del aliento, con los movimientos puros del espacio, el agua, del aire, de la luz, del viento”.<sup>481</sup> Su visión está más cerca de la concepción mágica que hemos conocido en las chamanas nahuas del siglo XVI y antes en los testimonios recogidos por Sahagún en el s. XV. El que se empequeñece ahí no es el signo que pasa a representar a lo indígena, miniaturizándolo, sino que es el lector europeo, en este caso, Artaud quien siente el poder de los signos sobre él, lo sobrecogen. Tablada, más convencionalmente, los imaginó en forma de dioses telúricos y rampantes por las calles, de quienes, no obstante, un Cristo celestial puede salvarnos. Artaud cree que la magia de que todo sea signo instaure una nueva poesía, una eco-metafísica que va más allá de escribir poemas, tal “verdadera poesía mexicana” es, en realidad, planetaria. “Una cultura que considera el universo, como un todo, sabe que cada parte actúa automáticamente sobre el conjunto. Sólo hace falta conocer sus leyes”.<sup>482</sup>

Los sueños mexicanos de Benjamin no sólo son parte de la reducción antropológica y marxista de las sociedades prehispánicas (y su “comunismo primitivo”), sino que Benjamin también es parte de la mexicanología de las vanguardias. En Gertrude Stein, por ejemplo, “México” también se vuelve un significante vacío, una palabra cuyas implicaciones exóticas le permiten convertirse en un mero significante con el cual se puede crear poesía sonora:

Mexico tide water. I meant not to spell it so.  
 Mexico tied water.  
 Mexico border.  
 I love the letters m and o.  
 [...]  
 Do you like repetition.  
 Yes I like repetition.  
 [...]  
 Don't please me with Mexico.  
 [...]  
 Alright Mexico.  
 We did not call for Peppe. This is short for Joseph.  
 We did not call Pablo.  
 We did not call Peppe.<sup>483</sup>

Juliana Spahr conjetura que Stein “might be writing something approximate to even if not directly imitative of that Aztec and Inca tale, Mexican statue, Colombian figure, and Peruvian bowl” que la revista *transition* publicaba. Dice Spahr: “it is not hard to recognize that those obvious modernist forms—polivocality, disjunction, repetition, unconventional syntax, lack of narrative arc—are the literary equivalent of the same aesthetics that define the Aztec and Inca tales...”.<sup>484</sup> La estética en realidad es, en buena medida, efecto de la colonización. Lo que a

---

<sup>481</sup> Artaud, “La cultura eterna de México,” en *Mensajes revolucionarios. Textos sobre México* (México: Los poetas de la banda eriza, 1999), 98.

<sup>482</sup> Artaud, “La cultura eterna de México,” 99.

<sup>483</sup> Gertrude Stein, *Mexico. A Play* (Kobenhaven & Los Angeles: Green Integer, 1999), 42, 48-49 y 70. Stein escribió *Mexico* en 1916 y lo publicó en 1922.

<sup>484</sup> Juliana Spahr, “Afterword,” en *Tender Buttons. The Corrected Centennial Edition* (San Francisco: City Lights, 2014), 127.

nosotros nos parece disjunción, repetición, carencia de arco narrativo se debe a la fragmentación y traducción coloniales, a las pérdidas de sentido y forma nativas que tales obras padecen. Pero la hipótesis de Spahr puede ser correcta: Stein pudo haber imitado las formas de otras culturas. En *Mexico. A Play* el sentido del signo “Mexico” es vaciado, se vuelve un significante que flota junto a otros signos, aunque no todos sus significados son vaciados: se dejan ciertos estereotipos como “Peppe” (Pepé) y se deja la idea de México como algo que no tiene sentido y se le puede atribuir cualquier contenido lógico determinante que queramos. Stein hace con el inglés y el signo “Mexico” lo que los transmisores coloniales de esas obras pre-hispánicas hicieron antes: descontextualizar tales obras, enrareciéndolas y haciendo que pierdan sentidos y devengan estéticas y proto-experimentales. El segundo sueño mexicano de Benjamin es casi un poema sonoro y visual y es interesante como pieza literaria. Pero esta estetización deriva en consonancia con una fragmentación colonizadora de los signos y contextos con los que juega vanguardistamente.

Al ver pinturas de Frida Kahlo, André Breton se preguntaba en 1938: ¿Qué símbolos, mitos, existen en potencia en tal amalgama de objetos, en tal trama de acontecimientos?” y creía que “el arte de crueldad y de humor... capaz de enlazar las raras potencias afectivas que se conjugan para conformar el filtro cuyo secreto tiene México... El arte de Frida Kahlo de Rivera es un listón alrededor de una bomba”.<sup>485</sup> Se trata de un vaivén: Stein vacía a México de muchos sentidos para usarlo como significante flotante y lúdico (y, sin embargo, retiera clichés sobre México) mientras que Artaud y Breton tampoco entienden lo que nombran como “mexicano” y convierten a México es una especie de misterio mágico. Lo notorio del segundo sueño de Benjamin es que, como en Artaud, en su interior se interpreta el “Anaquivitzli” como un sonido presuntamente indígena que convoca un mundo misterioso y mágico. Pero al despertar, del misterio sólo queda la sospecha de ser una palabra-montaje que se puede racionalizar y resolver prosaicamente. Dentro del sueño, Benjamin piensa lo “mexicano” como un surrealista romántico-iniciático; al despertar, lo piensa como un psicoanalista absurdista.

“Anaquivitzli” dentro del sueño es un nombre mágico. Al despertar, Benjamin traduce ese nombre mágico en una fórmula profana. Precisamente por formularla y descomponerla o recomponerla es que adquirió un sentido literario. Dejó su sentido oniro-religioso, antropológico, teórico, y se volvió un artefacto estético vanguardista. Los concretistas brasileños se oponían al tipo de sujeto oniro-lírico al interior al sueño de Benjamin y proponían un arte de montaje verbal como el del Benjamin despierto. Así lo formuló Haroldo de Campos en 1957:

Evidentemente, a poesia concreta repudia o irracionalismo surrealista, o automatismo psíquico, o caos poético individualista e indisciplinado, que não conduz a qualquer tipo de estrutura e permite —como já disse alguien— uma espécie de “comunismo do gênio”. O poema concreto não se nutre nos limbos amorfos do inconsciente, nem lhe é lícita essa patinação descontrolada por pistas oníricas de palavras ligadas ao sabor de um subjetivismo arbitrário e inconsequente... Em lugar da poesia estado místico, da poesia ato mágico... a poesia concreta supõe o poeta factivo...<sup>486</sup>

En el segundo sueño de Benjamin se suceden dos paradigmas acerca de la imaginación: los aztecas imaginados al modo surrealista inmediatamente sucedido por los aztecas reducidos al

---

<sup>485</sup> André Breton, “Frida Kahlo de Rivera,” en *México en el arte* 14 (1986), 7.

<sup>486</sup> Haroldo de Campos, “Aspectos da poesia concreta,” en *Teoria da poesia concreta. Textos críticos e manifestos 1950-1960* (São Paulo: Ateliê Editorial, 2006), 142 y 147.

modo psicoanalítico cuasi-marxista. El concretismo se propone aquí como una especie de constricción, de dique contra flujos del inconsciente. Este control, sin embargo, no bloquea ese flujo: sólo lo reduce, canaliza, comprime en formulaciones verbales minimalistas. Se pierde información, se pierde extensión de archivo, pero se produce densidad e intensidad de la formación alcanzada, de la miniaturización de archivos más extensos.

La visión concretista (paulista) nos permite entender la economía restrictiva, la reducción que ocurre en los sueños de Benjamin; como sus palabras y especialmente la expresión “Anaquivitzli” y su posterior micro-deconstrucción “(Ana = *ává*, vie; witz = Iglesia mexicana [!].)” también funciona como una estrategia de contención para impedir un mayor flujo de información inconsciente y, en su lugar, preferir una formulación concisa de ese acto de archivo, evitando que se convierta en un “poesía estado místico” o “poesía acto mágico”.

Distorsionar palabras de lenguas indígenas también ha funcionado como un juego poético experimental. Jack Kerouac lo solía hacer bastante en sus textos con temática mexicana. “Aztec Blues — Imitation of Pound / A God called ‘Drink the Flood / Water’ — HUETEOTL — / Is a very old God. / What older God could you get / GLED-ZAL-WAD-LE”.<sup>487</sup> Kerouac fabrica un nombre pseudo-homofónico para así convertir a “Quetzalcóatl” en “Gled-zal-wad-le”. En Kerouac, hay claras señales de racismo o ironía contra los mexicanos. Pero también de romantización. Kerouac sigue el patrón típico de los poetas beatniks en torno a México: amor-odio, alucianación-inferiorización. Pero en el caso de Kerouac, los equívocos del lenguaje tienen ciertos componentes de burla pero, sobre todo, una especie de juego poético-religioso en que la palabra extraña, alterada, remite a una zona sagrada indecible. En *Tristessa* de 1960, su novela sobre una prostituta mexicana tan vulgar como misteriosa, escribe Kerouac: “There is only the unsayable divine word. Which is not a Word, but a Mystery”.<sup>488</sup> La distorsión de un teónimo, de un nombre sagrado, tiene un elemento equívoco cómico y colonizador; pero también un propósito vanguardista religioso: registrar que el significado es indecible y que, por lo tanto, es significativo ha quedado dañado o por su origen divino aún no se manifiesta correctamente: “words come from the Holy Ghost first in the form of a babble which suddenly by its sound indicates the word truly intended”.<sup>489</sup> “Anaquivitzli” de Benjamin también tiene componentes de esta estrategia vanguardista de Kerouac: tal expresión benjamineana balbucea otra palabra, u otras, varias, que tiene que ver con lo sagrado, a la vez, que connota la indecibilidad de atrapar en esos sonidos su significado.

La emisión de esa palabra (que busca identificar, nombrar) también busca proteger de los efectos y afectos que tal experiencia involucra. En *Under the Volcano* de 1947, Malcolm Lowry dice del personaje: “A sense of fear had possessed him again, a sense of being, after all these years, and on his last day here, still a stranger. Four yeras, almost five, and he still felt like a wanderer on another planet”. Esta sensación de ajenidad y temor, de enojo y encono, reaparece constantemente en las obras literarias de poetas y viajeros en México. En Lowry, se asocia a expresiones toponímicas como “Q U A U H N A H U A C” que reaparecen (y son visualmente enfatizadas) en la novela o en el letrero en español:

¿LE GUSTA ESTE JARDÍN?  
¿QUE ES SUYO?

---

<sup>487</sup> Jack Kerouac, “207th Chorus,” en *Mexico City Blues (242 Choruses)* (New York: Grove Press, 1959), 207.

<sup>488</sup> Kerouac, *Tristessa* (New York: Penguin, 1992), 42.

<sup>489</sup> Kerouac, “The First Word,” en *Good Blonde & Others*, ed. Donald Allen (San Francisco: Grey Fox Press, 1993), 176-177.

## ¡EVITE QUE SUS HIJOS LO DESTRUYAN!

The consult stared back at the black words on the sign without moving. You like the garden? Why is it yours? We evict those whose destroy! Simple words, simple and terrible words, words which one took to the very bone of one's being, were nevertheless unproductive of any emotion whatsoever, unless a kind of colourless, cold, a white agony...<sup>490</sup>

Las palabras misteriosas describen a la vez el lugar, el presunto paraíso infernal, que se ha visitado, el “jardín” y, asimismo, los afectos que provoca en el forastero visitante. La reacción de Lowry es más oscura y lúgubre que la de Benjamin. Pero debemos entender que son distintas tonalidades de un mismo paisaje afectivo vinculado a esta experiencia de otredad. Esta experiencia que resulta del viaje y encuentro con ese lugar demoníaco de lo prehispánico o mexicano reimaginado es una especie de *mordida* que el archivo lanza sobre el visitante extraño. Utilizamos la expresión “mordida” por ser la palabra que Lowry eligió para titular a un borrador de novela. “La mordida” es una expresión mexicana que significa soborno, en alusión a los problemas legales que Lowry tuvo con autoridades mexicanas. En Lowry, también alude a la mordida del submundo, que afecta poderosamente el cuerpo y psique de los personajes de su historia. “Don't forget the rats—real rats—the illusion is real—also relates to La Mordida”.<sup>491</sup> La expresión extranjera se liga a la experiencia alucinatoria, a un inframundo que afecta poderosamente al sujeto que se lo encuentra. “Someone must continue to pay la mordida, the full toll to hell”, dice Sherill Grace para unir estos dos sentidos de la expresión: la mordida como soborno para quedar libre y la mordida como ataque de fuerzas del inframundo.<sup>492</sup> Cuando Benjamin, escarba en la arena de la onírica plaza de Weimar y encuentra la punta de un templo, recibe “la mordida”, y “Anaquivitzli” emerge con la expresión resultante de tal mordida.

William Burroughs, camarada de Kerouac y continuador de los viajes infrarrealistas mexicanos de Lowry, nos deja revisitar este aspecto del viaje benjamineano. Retomando ideas de Carlos Castaneda y sus propias especulaciones, Burroughs comienza diferenciando supuestamente entre “tonal” y “nagual” en la mente del guerrero, y alega: “The *tonal* is the sum of any individual's perception and knowledge, everything he can talk about and explain, including his own physical being. The *nagual* is everything outside the tonal: the inexplicable, the unpredictable, the unknown... The role of the artist is to make contact with the nagual and bring a part of it back into the tonal in paint or words...”<sup>493</sup> La palabra distorsionada, balbuceante en Kerouac es indicio de lo indecible y sagrado; en Burroughs, en cambio, es un intento de atrapar lo siniestro e irracional, el “nagual”. La palabra ahí atrapa algo más demoníaco que divino. Pero no sólo atrapa como señal de precaución y contenedor, sino que aquí “nagual” es una amenaza, una advertencia de que el individuo puede desorganizarse, perder su sentido, fragmentarse, como señalaron Deleuze y Guattari (en 1980), siguiendo a Artaud y Burroughs al releer a Castaneda: “Lo nagual, por el contrario, deshace los estratos. Ya no es un organismo que funciona, sino un CsO [cuerpo-sin-órganos] que se construye. Ya no son actos que hay que

---

<sup>490</sup> Malcolm Lowry, *Under the Volcano* (New York: Harper, 2007), 134-135.

<sup>491</sup> Lowry, *La Mordida. A Scholarly Edition*, ed. Patrick A. McCarthey (Athens: University of Georgia Press, 1996), 171.

<sup>492</sup> Sherill Grace, *The Voyage that Never Ends. Malcolm Lowry's Fiction* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1982), 60.

<sup>493</sup> William Burroughs, *The Retreat Diaries* (New York: The City Moon, 1976), s/n.

explicar, sueños o fantasmas que hay que interpretar... palabras que hay que hacer significar, sino colores y sonidos, devenires e intensidades”.<sup>494</sup> Es importante, no obstante, entender que estas teorizaciones-poetizaciones son más bien reflexiones nacidas de fantasear con la noción de “nagual” nahua que realmente su desciframiento. De alguna manera son otras versiones de “Anaquivitzli” benjaminiano.

En su introducción a *Queer*, Burroughs agrega un elemento a esta dinámica especulativa-literaria. Comienza por expresar su odio hacia México, donde vivió: “Mexico was basically an Oriental culture that reflected two thousand years of disease and poverty and degradation and stupidity and slavery and brutality and psychic and physical terrorism. It was sinister and gloomy and chaotic, with the special chaos of a dream”.<sup>495</sup> México, entonces, se vuelve un país-nagual, demoníaco y toma “posesión” del cuerpo del poeta, en este caso, Burroughs, una posesión que, él alega en su defensa, se relaciona con el hecho de haber matado a su esposa en la Ciudad de México. “I live with the constant threat of possession, and a constant need to escape from possession, from Control. So the death of Joan brought me in contact with the invader, the Ugly Spirit”. La única forma de escapar de este “Ugly Spirit” es “to write my way out”.<sup>496</sup> El “Ugly Spirit” quedó antes simbolizado por México como tiempo-espacio siniestro, como Control, y la escritura es el sitio de esa crisis, del efecto demoníaco que tuvo México sobre Burroughs. Verbalmente, el uso de Burroughs del español señala frecuentemente aquellos elementos irracionales y oscuros: “campesinos”, “burros”, “Hombre Invisible”, “mañana”, son expresiones que mantiene en español siempre de modo despectivo o señalando su carácter misterioso y alienante. Pero también Burroughs alega que este fenómeno del Ugly Spirit mexicano se manifestaba en su campo psíquico como una frase: “screaming in my ear, ‘YOU DON’T BELONG HERE!’”.<sup>497</sup>

Kerouac nos ayuda a entender que la expresión “Anaquivitzli” en Benjamin es un intento de balbucear un nombre sagrado, de proferir otra verbalización, que brota inacabadamente precisamente por su carga teológico-mágica, indecible. Pero Burroughs nos permite entender los aspectos más demoníacos de “Anaquivitzli”, como una expresión de simultánea execrecación y exorcismo, de desagradable invasión de lo indio en el cuerpo del poeta occidental moderno y un intento de nombrar a esa experiencia avasallante hasta *ex-presarla*. “Anaquivitzli”.

Ahora bien, este fenómeno psicopoético comprime en una fórmula el efecto de un contacto con el archivo. Al contrario de Kerouac y Burroughs, Benjamin no viajó realmente a México. Su viaje fue puramente imaginario. Otro alemán, que se había trasladado a México en aquellos años nos ayuda a entender este cruce por un espacio que termina en la expresión literaria, apotropaica, enigmática y catártica. Se trata de Mathias Goeritz, el artista plástico, poeta experimental y arquitecto. En 1953, inauguró en Ciudad de México un “museo experimental” llamado El Eco. Se trataba de un espacio arquitectónico-escultórico. La poética que guiaba a El Eco era ser un espacio de “arquitectura emocional”. Esta noción significa que el espacio ha sido hecho desde un estado emocional (“espiritual”, decía Goeritz) y, consecuentemente, permitir que al atravesarlo el huésped-visitante tuviera una experiencia “emocional”. En ese sentido, la arquitectura emocional de Goeritz es arquitectura *emocionada* y luego *emocionante*: “El arte en general, y naturalmente la arquitectura es un reflejo del estado espiritual del hombre de su

---

<sup>494</sup> Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo e esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta (Valencia: Pre-Textos, 2004), 167.

<sup>495</sup> Burroughs, “Introduction,” en *Queer* (New York: Penguin, 1985), VII.

<sup>496</sup> Burroughs, “Introduction,” XXII.

<sup>497</sup> Burroughs, “Introduction,” XXIII.

tiempo... Esta arquitectura es un experimento... un experimento con el fin de crear nuevamente, dentro de la arquitectura moderna, emociones psíquicas al hombre”.<sup>498</sup> Para este espacio-museo, Goeritz hizo un “poema plástico”, un mensaje cifrado. Posteriormente se involucró con la poesía concretista internacional. En su poética concretista (o concretoidal, quizá para ser más exactos), Goeritz parece haber querido representar estados emocionales-psíquicos: “Ecos”. Estos “ecos” están ligados a su visión primitivista, religiosa del arte: Goeritz criticaba a la vanguardia ser puramente estética. Era un artista, arquitecto y poeta de intenciones religiosas y éticas. Así definía esta posición la crítica y co-creadora de más de una idea hoy asociada con Goeritz, Ida Rodríguez Prampolini:

Habiéndose convertido el arte en un juego estético sin base ética fija y establecida, los artistas-poetas de las últimas décadas han comenzado a buscar un NUEVO ORDEN, es decir, una ley que les permita llegar a una organización de la vida, a una Magia moderna... Es por esto que, invadiendo el campo de la plástica como los antiguos hacedores de Caligramas, como los sacerdotes de cultos esotéricos, los artistas crean ahora Ideogramas, Poemas-objetivos, Poesías de sonidos puros... nuevos magos de la Letras, exorcistas de la palabra que buscan crear la Magia de nuestro tiempo.<sup>499</sup>

Los sueños de Benjamin son “arquitecturas emocionales”. No es casualidad que, literalmente, se traten de arquitecturas: dos templos. El primero dentro de una caverna; el segundo, enterrado debajo de una plaza. Al experimentar esas arquitecturas, Benjamin efectivamente expresa “emociones-psíquicas”. En el segundo sueño en particular, esas emociones (llenas de elementos divergentes, incluso contradictorios) toman la forma de una expresión verbal y luego de una especie de fórmula concretista que es propuesta como solución. Goeritz nos permite entender que la expresión y proto-poema concretista benjaminiano no es sólo un elemento de la experiencia de internarse en esa arquitectura emocional (el México imaginario de Benjamin) sino la concreción verbal (la *arquitectura* psicopoética) que resulta residuo, grito, pseudo-fórmula, acertijo, balbuceo y eco de esa experiencia. La Colonia es el Eco de la forma estética y crítica moderna.

---

<sup>498</sup> Mathias Goeritz, “Manifiesto de la Arquitectura Emocional. 1953,” en *El eco de Mathias Goeritz. Pensamientos y dudas autocríticas*, ed. Leonor Cuahonte (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007), 27 y 29.

<sup>499</sup> Ida Rodríguez Prampolini, “En el Principio era el Verbo,” en *Poesía Concreta Internacional* (México: Galería Universitaria Aristos, 1966), s/n.

## IV. LA POESÍA DE LA MODERNIDAD COLONIAL: FAUSTINO CHIMALPOPOCA

### Versiones de la vida y obra de Chimalpopoca

Cuando nos adentramos en los escritos de Walter Lehmann —que seguramente fueron usados en aquellas sesiones con Walter Benjamin— aparece un nombre de un intelectual mexicano del siglo XIX, un autor que apenas investigamos hace surgir un mundo hasta ahora trasapelado: Faustino Galicia Chimalpopoca, un intelectual nahua sui generis del siglo XIX.

Se desconoce la fecha de nacimiento de Chimalpopoca, pero puede situarse circa 1797 y 1805. “Chimalpopoca, que tenía el náhuatl como lengua materna, había nacido en la Ciudad de México y no gozó de educación universitaria. Esto no impidió dedicarse al estudio y traducción del mexicano, actividad a la que consagró toda su vida. Inclusive tuvo como alumno de náhuatl a Maximiliano”.<sup>500</sup> Chimalpopoca fue profesor de la Universidad de México de 1858 a 1865. Se ocupaba de cursos de náhuatl. También dio cursos de otomí en el Seminario Conciliar del Arzobispado. Pero sus contribuciones bibliográficas se concentran en el náhuatl. Fue miembro de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

Sus traducciones son numerosas. Se cuentan por decenas de diversa extensión. También tiene algunos escritos sueltos, ocupados mayormente del náhuatl. Su obra principal es el *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl* de 1869. En esta obra se refleja todo su biografía intelectual. Chimalpopoca tuvo varias firmas. En el *Epítome*, su último libro publicado en vida, consignó su nombre simplemente como “Faustino Chimalpopoca” (1869); pero anteriormente a veces firmaba como “Faustino Chimalpopocalt Galicia” (1849) y “Faustino Chimalpopoca Galicia” (1859) y antes también usó “Faustino Galicia Chimalpopoca”. Ma. Teresa Sepúlveda y Herrera escribe: “Su hija doña Concepción Chimalpopoca Ocoy afirmaba que su padre le prohibía usar el apellido Galicia, pues era el patronímico que en el siglo XVI los españoles habían impuesto a sus antepasados al bautizarlos”.<sup>501</sup> En la reedición parcial de escritos suyos hecha en 1992, sin embargo, se consigna su nombre de pila, fracturando así su identidad y firma literaria. En términos de su propia concepción final, le llamaremos aquí Faustino Chimalpopoca. A excepción de cuando otros le nombran.

A principios de siglo XX, Lehmann fue la figura clave para revivir a Chimalpopoca como una referencia dentro de un pequeño círculo. En 1909, Lehmann encontró en la Biblioteca Nacional, Ciudad de México, un tomo “generosamente encuadernado en piel y con la impresión dorada” titulado “Códice Chimalpopocatl 1894”. Al interior, dice, anunciaba tratarse de “Las antiguas revoluciones del primer Imperio chichimeca y tulteca, historia general del Segundo Imperio chichimeca y del Segundo Reyno tulteca”. Según Lehmann “no hay una razón particular para nombrar el manuscrito en honor a Faustino Galicia Chimalpopoca”. Su evaluación de Chimalpopoca es mixta.

Chimalpopoca, un descendiente del Rey Motecuzoma II, fue el decimonoveno y último catedrático del Departamento de Lengua Mexicana... Es importante reconocer la dificultad que ha experimentado al traducir el difícil texto al español... Chimalpopoca

---

<sup>500</sup> Ascensión H. de León Portilla, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en náhuatl. Historia y bibliografía*, tomo II (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988), 114.

<sup>501</sup> Ma. Teresa Sepúlveda y Herrera, *Catálogo de la Colección de Documentos Históricas de Faustino Galicia Chimalpopoca* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992), 11.

evitó las dificultades y reescribió el contenido en lugar de transmitirlo con precisión. Como J. F. Ramírez desconfiaba de esta traducción, G. Mendoza y Felipe Sánchez Solís entregaron una nueva. Tampoco cumple suficientemente con los requisitos de la investigación en curso.<sup>502</sup>

Lehmann tradujo al alemán este manuscrito. Al final de esta edición se incluye un par de fascinantes diagramas (uno de ellos plegable) sobre la dinastía intelectual en torno al documento. En su última etapa, por supuesto, se incluye genealógicamente a Ramírez y Chimalpopoca pero también a Lehmann mismo, como sucesor de Humboldt y Seler. Lehmann tenía una imagen ambivalente de Chimalpopoca. Por una parte, ensalzaba su membresía en la nobleza nativa; por otra, deseaba que su nombre no permaneciera como el centro de esa dinastía intelectual.

A pesar de los esfuerzos de Lehmann para rebautizar al documento, el nombre de Chimalpopoca es usado hasta la actualidad como título frecuente para el juego de documentos (que incluía los *Anales de Cuauhtitlan*, la llamada *Leyenda de los Soles* en náhuatl, y una *Breve relación de los dioses y Ritos de la Gentilidad* en español) llamándole a tal corpus (redescubierto) “Códice Chimalpopoca”. Cuando se ha reeditado, se le quita el documento en español, aumentando las confusiones de qué exactamente es dicho “Códice Chimalpopoca”.

El abuso (exotizante) del término “códice” para documentos relativos a “antigüedades” mexicanas le agrega un valor mítico y mercantil, por supuesto, aunque desfigura el sentido de tal término “códice”. El juego de documentos fue redescubierto por Lorenzo Boturini y había pertenecido a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y a la biblioteca de Sigüenza y Góngora. La usó como referencia León y Gama. Y ya en copia, posteriormente, Walter Lehmann, el maestro de Benjamin, fue quien difundió el “Códice Chimalpopoca” en alemán.

Este confuso retrónimo se debe al mesoamericanista francés, Charles Étienne Brasseur de Bourbourg, célebre por su traducción al francés del *Popul Vuh*. Así explicó Brasseur en 1851 su encuentro con este juego de documentos y con Chimalpopoca:

Reconocí a primer golpe de vista la importancia de este manuscrito y luego lo comuniqué al sabio profesor de azteca, el Sr. Galicia Chimalpópoca, con quien comencé inmediatamente a hacer la traducción. Él me aseguró que el dialecto era extremadamente puro y correcto: la única cosa que le faltaba, era la falta de puntuación regular, que hacía difícil la lectura al primer contacto. No teniendo este manuscrito ningún título, le di el nombre de mi profesor, que como dije en la carta precedente, pertenece a la raza de los antiguos príncipes indígenas, lo intitulé Códice Chimalpopoca [Codex Chimalpopoca].<sup>503</sup>

En la construcción del retrato de Chimalpopoca, esta relación con Brasseur es el momento de mayor respetabilidad que los comentaristas le conceden; se le ennoblece mediante su relación con Brasseur y, a la vez, se celebra que Chimalpopoca era parte de una dinastía. Así lo realza Jacques Soustelle: “[Brasseur] se pone a aprender náhuatl con fervor, gracias a las lecciones que le da don Faustino Galicia Chimalpopoca, auténtico descendiente de la familia

---

<sup>502</sup> Lehman, “Einteitung,” en *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko* (Stuttgart y Berlín: Verlag von W. Kohlhammer, 1938), 1-2.

<sup>503</sup> Charles Étienne Brasseur, *Lettres pour servir d'introduction à l'histoire primitive de nations civilisées de l'Amérique septentrionale* (México: M. Murguía, 1851), 16.

imperial mexicana”.<sup>504</sup> Incluso su crítico Primo Feliciano Velázquez dice que a Brasseur: “se le ocurrió darle el nombre de Códice Chimalpopoca, tanto en señal de estima a su profesor, cuanto por saber de él que en línea recta venía del príncipe Chimalpopoca, hijo tercero del emperador Moteuczuma”.<sup>505</sup>

Brasseur de Bourbourg fue otro de esos viajeros mesoamericanistas que legó, a la vez, conocimientos y errática. (Brasseur había viajado a México como parte de la Comisión Científica que envió Napoleón III). En este caso, rebautizando un documento con un nombre que a la vez remite a los tiempos de la Conquista y su colega traductor mexicano Galicia Chimalpopoca. Gracias a Brasseur, en la palabra “Chimalpopoca” se instigó una yuxtaposición confusa (y fabuladora), en que un nombre remite a dos tiempos heterogéneos, dos escenas del imaginario sobre lo “indígena” y sus fuentes: un pretérito linaje monárquico-azteca; otra, una escena de transmisión decimonónica entre colegas especulativos. Brasseur parecía querer despertar la idea, además, de una continuidad intelectual indígena, de la cual él, a su vez, era co-transmisor en una lengua europea. Brasseur necesitaba colocar a Chimalpopoca como nombre que prestigiaba su propia autoridad y tradición americanista francesa; Lehmann, como continuador de una tradición germana americanista (ya entonces más sólida que la francesa) necesitaba debilitar el nombre de Chimalpopoca como foco transmisor de esa autoridad y ciencia en construcción.

Otra estación frecuente del retrato sobre Chimalpopoca es el episodio que liquidó su prestigio social: su posición en el gobierno imperial de Maximiliano en México. Como secuela de la intervención europea en México contra el gobierno de Benito Juárez, y en medio del conflicto entre liberales y conservadores, el 2 de julio de 1863, la Junta Superior de Gobierno difundió en la Ciudad de México el “Decreto sobre la formación de la Asamblea de Notables” donde enlista a sus 215 integrantes. El número 63 dice: “Galicia Chimalpopoca, D. Faustino, profesor, abogado, magistrado. Tlaxcala”.<sup>506</sup> Esta asamblea desembocó poco después en otro órgano, una comisión, que en la práctica disolvió la República y decretó la “monarquía moderada, hereditaria, con un príncipe católico” y el título de “Emperador de México”. La corona se entregó a Fernando Maximiliano, Archiduque de Austria (y sus descendientes). Chimalpopoca había pasado a ser un hombre clave en el nuevo gobierno.

En sus traducciones de edictos de Maximiliano, Chimalpopoca, por cierto, tradujo el cargo de “emperador” como “Huey Tlatoani” (o “Huei Tlatoani”), es decir, Gran *Tlatoani*. Esto es un dato interesante porque justo en esos mismos años, como recordaremos, Marx negaba cualquier equivalencia entre una monarquía, un Estado y la figura del Tlatoani. En cambio, Chimalpopoca, desde el náhuatl en 1864-1865, retoma la expresión “Huei Tlatoani” como equivalente a “emperador”; y en lo simbólico, como continuación del trono de Moctezuma. Se trata de dos maneras de imaginar y actualizar ideológicamente al “Tlatoani” como sujeto soberano y, al término nahua, como expresión verbal depositaria de historia y poder.

Al tomar el nuevo trono, Maximiliano designó a Chimalpopoca como su traductor y maestro personal de náhuatl. También fungía como promotor de la autoridad de Maximiliano.<sup>507</sup> Aunque la evidencia es insuficiente para determinarlo claramente, la actividad y eficacia de este

---

<sup>504</sup> Jacques Soustelle, “Los aportes de la antropología francesa,” en *La antropología en México*, 272.

<sup>505</sup> Primo Feliciano Velázquez, “Introducción,” en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975), XI.

<sup>506</sup> Rafael Tafolla Pérez, *La Junta de Notables de 1863* (México: Jus, 1977), 85.

<sup>507</sup> Para información sucinta de documentos clave de Maximiliano en náhuatl véase Ascensión H. de León Portilla, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en náhuatl*, tomo II, 262-263.

rol de Chimalpopoca como ideólogo pudo no haber sido exclusivo de este periodo.<sup>508</sup> Una vez que Maximiliano fue fusilado por órdenes de Benito Juárez, Chimalpopoca se dio a la fuga y pronto desapareció del escrutinio público.

De acuerdo al testimonio de su hija, cuando los liberales recuperaron el poder buscaron a Chimalpopoca “para fusilarlo, pero se ocultó en un sótano; saquearon la casa y rompieron los muebles. Allí habían ocultado las alhajas más costosas de muchas iglesias”.<sup>509</sup> Sus bienes fueron confiscados. Se dice que viajó un tiempo a Francia para ocultarse. Su red intelectual seguramente le permitió encontrar un refugio temporal en Europa. Pero se desconocen los detalles de esta travesía europea. Cuando Chimalpopoca regresó a México se reintegró a una parte de sus actividades académicas anteriores y mantuvo un bajo perfil. “Muerto Chimalpopoca Galicia en 1877, sus papeles fueron adquiridos hacia 1880... para el Museo Nacional de México por su director Gumesindo Mendoza; entre esos papeles se hallaba el manuscrito con la copia original del Códice Chimalpopoca”.<sup>510</sup> La problemática posteridad de Chimalpopoca quedó en manos de sus reticentes colegas, críticos y adversarios.

Tras su muerte, Chimalpopoca quedó estigmatizado como traidor a la patria, lo cual ayudó a que las pocas ocasiones en que su nombre aparece, inmediatamente se le desprestigie intelectualmente. Esta descalificación, sin embargo, la inició el propio José Fernando Ramírez, que lo había contratado como copista y traductor. Cuando se publicaron los *Anales de Cuauhtitlan* (retraducidos) en 1885, Ramírez advertía que dudaba de la capacidad como traductor de Chimalpopoca: “Téngola respecto á la fidelidad de la traducción, quizá porque mis conocimientos en la lengua mexicana son muy limitados. Procede mi desconfianza de la dureza que se nota en la versión, y de las varias enmiendas que se han hecho por mis indicaciones... Galicia es sumamente aficionado y propenso a las versiones metafóricas”.<sup>511</sup> Con estas palabras dio inicio el comienzo del largo desprestigio (ahora intelectual, además del político) de Chimalpopoca. En la publicación se omite llamar al documento original como “Códice Chimalpopoca”.

Los escritos de Chimalpopoca, en general, son representados como de inferior calidad, incluso cuando se intenta (con frecuente condescendencia reivindicar parcialmente su figura). En 1945, se retradujeron los *Anales de Cuauhtitlán* (parte del llamado “Códice Chimalpopoca”) y al comentar la previa traducción hecha por Chimalpopoca, el nuevo traductor (Primo Feliciano Velázquez) dice: “Galicia Chimalpopoca hizo naufragar palabras, frases y conceptos del lexicon azteca los más abstrusos... De suerte que no tradujo, compuso”.<sup>512</sup> El retrato intelectual de Chimalpopoca, fuente a fuente, fue cristalizándose como la de un letrado nahua torpe y sólo condescendentemente reconocido y, sobre todo, cuya figura y amplitud de obra iba gradualmente disolviéndose.

---

<sup>508</sup> Dice Angélica Guerra Ulaje: “A lo largo del siglo XIX... los diferentes gobiernos consideraron a Don Faustino como el agente idóneo para mediar con los indígenas quejosos que amenazaban con el levantamiento, sobre todo ante la implementación de las medidas de desamortización de 1856... Su papel de intermediario tuvo gran importancia en los momentos de alta inestabilidad social y política en la capital y en el país” (“Dos edictos en náhuatl promulgados por el emperador Maximiliano (1865 y 1866) y la figura de Faustino Galicia Chimalpopoca como como traductor oficial del Imperio,” en *Visiones del encuentro de dos mundos en América: lengua, cultura, traducción y transculturación*, ed. Karen Dakin, Mercedes Montes de Oca y Claudia Parodi (México: Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad de California, 2009), 216.

<sup>509</sup> Sepúlveda y Herrera, *Catálogo de la Colección de Documentos Históricos de Faustino Galicia Chimalpopoca*, 14.

<sup>510</sup> Rafael Tena, “Introducción,” en *Anales de Cuauhtitlan*, 12.

<sup>511</sup> José Fernando Ramírez, “Advertencia,” en *Los Anales del Museo Nacional I* (1885): 2-3.

<sup>512</sup> Primo Feliciano Velázquez, “Introducción,” en *Códice Chimalpopoca*, XIII y XV-XVI.

En 1943, R. H. Barlow y Geortge T. Smisor tradujeron al inglés uno de los primeros trabajos de Chimalpopoca como copista y traductor (en 1845): “Memorial de los indios de Nombre de Dios, Durango, acerca de sus servicios al Rey, c. 1563”. En su introducción, Barlow y Smisor definen a Chimalpopoca como un “Indian lawyer” y concuerdan con el veredicto de Ramírez, ya que consideran que Chimalpopoca era dado a “excesively metaphorical etymologies” y dicen que “he mistranslates a word due to carelessness. Often he fails to separate the text into individual words”.<sup>513</sup> El náhuatl mismo de Chimalpopoca es considerado como errático.

Refiriéndose a otra traducción de Chimalpopoca compilada en un volumen guadalupano de Mariano Cuevas en 1930, Ángel María Garibay K. decía en 1954: “Cuevas... agregó una infeliz versión de Chimalpopoca... y lo dejó tranquilo en su crédito al cacareado Chimalpopoca, cuyas fantásticas traducciones han hecho un caos en la investigación antigua.”<sup>514</sup> Garibay no tiene empacho alguno, como podemos leer, en mostrar su desagrado y desprecio a Chimalpopoca.

En 1966, decía M. Swadesh: “don Faustino Galicia Chimalpopoca, encomiable por su interés, a pesar de las deficiencias de sus trabajos”.<sup>515</sup> Es curioso que Swadesh hiciera esta evaluación: su visión del náhuatl toma elementos de la de Chimalpopoca, cuyo conocimiento directo y aproximación heterodoxa del náhuatl no se puede calificar como un “encomiable... interés” ni a su obra e intervención intelectual como “deficiencia de sus trabajos”. Paradójicamente, la ortodoxia con que Swadesh rápidamente descalificó a Chimalpopoca, por cierto, ha marginado también la aproximación de Swadesh en la actualidad.

Este tipo de desacreditaciones que se hacen de Chimalpopoca en una parte de la bibliografía al cruzarse con su nombre o labor. Pero hay otras. Por ejemplo, en los estudios sobre el teatro novohispano en náhuatl Chimalpopoca aparece como copista y traductor de dramaturgia en náhuatl. En una de las obras dramáticas que copió Chimalpopoca, Fernando Horcasitas nos dice que ha leído “una nota que agrega Galicia Chimalpopoca.. al final de *El Sacrificio de Isaac*. En ella afirma ser sobrino nieto del copista Bernabé Vázquez, quien vivía en 1760”.<sup>516</sup> Chimalpopoca sería pariente de otro escritor-copista, otro intelectual nahua menor, casi desconocido. En otra parte, considera que el “tlacuilo o copista, Bernabé Vázquez” ha intervenido en la obra, “Vázquez metió nuevas palabras y quitó otras; caprichosamente cambió el orden de la construcción... introdujo formas populares del habla... No hay una de las 36 páginas del texto que no haya afeado con sus reconstrucciones”.<sup>517</sup> Nuevamente Chimalpopoca se auto-identifica como parte de un linaje. Y tal linaje es puesto en duda. No sería imposible, por cierto, que haya sido Chimalpopoca quien haya intervenido e interpolado obras dramáticas que se consideran meras transcripciones suyas.

Si los nahuatlitos académicos menosprecian sus traducciones e incluso su linaje letrado, otros comentaristas que le eran contemporáneos o muy posteriores lo consideran una figura secundaria, una especie de consultor o asistente de otra figura letrada. Así lo retrataba el crítico

---

<sup>513</sup> R. H. Barlow, *Nombre de Dios, Durango. Two Documents in Nahuatl concerning its Foundations*, ed. R. H. Barlow y George T. Smisor (Sacramento: The House of Tlaloc, 1943), XI y XIII.

<sup>514</sup> Garibay, “Obras típicas de indios,” en *Historia de la literatura náhuatl*, 760-761.

<sup>515</sup> Swadesh, *Los mil elementos del mexicano clásico*, VI.

<sup>516</sup> Fernando Horcasitas, *Teatro náhuatl. Selección y estudio crítico de los materiales inéditos de Fernando Horcasitas*, tomo II, ed. María Sten y Germán Viveros (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004), 198.

<sup>517</sup> Horcasitas, *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, tomo I (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004), 218-219.

Julio Jiménez Rueda en la primera mitad del siglo XX: “Intenta [Jose Joaquín] Pesado crear una poesía indígena... Los cantos atribuidos a Nezahualcóyotl se rehacen en la obra del poeta tomando una apariencia cristiana... Se vale para ellos de las crónicas o lo que le interpreta Faustino Chimalpopoca, indio amigo suyo”.<sup>518</sup> En recuentos literarios, Chimalpopoca queda reducido a “indio amigo suyo”. José Emilio Pacheco también apenas y lo menciona (equivocándose en su nombre) como una especie de fuente lateral para Pesado: “Sin embargo en [la academia de] Letrán nace el interés de Pesado por las antigüedades mexicanas; le debemos la primera traducción moderna de la poesía azteca en paráfrasis hechas a partir de los textos que preparó Francisco [sic] Galicia Chimalpopoca, profesor de náhuatl en la Universidad”.<sup>519</sup> En una antología canónica en México de 1965, Pacheco simplemente había dicho que Pesado, “como ignoraba el náhuatl, precisó de la interpretación de un indio, Faustino Chimapopoca”.<sup>520</sup>

El crítico cultural mexicano Christopher Domínguez Michael retoma esas ideas, la errática del nombre y argumenta en un reciente estudio del siglo XIX literario en México: “las muy defectuosas versiones nahuatlacas de Faustino Chimalpopoca García (sic) para presentar al público lo que uno [Chimalpopoca] y otro [Pesado] entendían por ‘poesía azteca’... el trabajo de Chimalpopoca como nahuatlato fue harto grosero... un nahuatlato improvisado cuyo oportuno apellido era Chimalpopoca”.<sup>521</sup> En la actualidad, Chimalpopoca prácticamente ha desaparecido de discusiones donde podría estar al centro y el sentido de su obra ha pasado inadvertido a pesar de haber sido, sin lugar a dudas, el principal intelectual nahua del siglo XIX mexicano. Pero, además, es algo mucho más importante, como veremos en las siguientes secciones.

### Chimalpopoca y su poética del náhuatl

Se suele asumir que el interés de Faustino Chimalpopoca en el náhuatl se debe a su genealogía personal. “Descendiente en línea recta del príncipe Chimalpopoca, hijo tercero del emperador Moctezuma. Fue probablemente su origen lo que determinó en Chimalpopoca Galicia su interés por el conocimiento y manejo de la lengua náhuatl”.<sup>522</sup> Esta lectura biografista descuida leer la política del náhuatl en sus escritos.

Recorramos ese itinerario para entender cuál es esa política. En 1853, Chimalpopoca realiza una traducción de un documento que enlista los pueblos subordinados al poderío de Texcoco y el calendario y especie del tributo que debían entregarle (el documento se fecha entre 1502 y 1515). El editor en 1887 avisa que publicará las notas que Chimalpopoca hizo aunque “no sean importantes para que el manuscrito del Museo salga íntegro”.<sup>523</sup> Las tres notas, a primera vista, parecen minucias irrelevantes, pequeños asuntos textiles:

1. *Tilmatl*, lienzo grande según la estatura de cada uno, tejido de algón muy blanco y fino, ó de lana teñida de azul, encarnado, negro, morado, etc., la cual era también fina.

<sup>518</sup> Julio Jiménez Rueda, *Historia de la literatura mexicana* (México: Botas, 1942), 153.

<sup>519</sup> José Emilio Pacheco, *A 150 años de la Academia de Letrán. Discurso de ingreso* (México: El Colegio Nacional, 2013), 28.

<sup>520</sup> Pacheco, *La poesía mexicana del siglo XIX. Antología* (México: Empresas Editoriales, 1965), 140.

<sup>521</sup> Christopher Domínguez Michael, *La innovación retrógrada. Literatura mexicana 1805-1863* (México: El Colegio de México, 2016), 385, 392 y 593.

<sup>522</sup> Rosa Mercado Zarza, “Faustino Chimalpopoca Galicia,” en *La antropología en México. Panorama histórico. Los protagonistas (Acosta-Dávila)*, ed. Lina Odena Güemes (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988), 602.

<sup>523</sup> “Advertencia,” *Anales del Museo IV* (1887): 51.

2. *Huipilli*. Es un género de camisa calada, de algodón muy blanco y fino, y sin mangas, que usaban sobrepuesta las indias nobles, hasta de la mitad de las piernas sobre las enaguas, moradas, azules ó encarnadas, con adornos, unos de cintas ó listones encarnadas ó amarillos, en las junturas, y otros lisos con que manifestaban su señorío, como ahora se valen los caballeros de manto real.
3. *Tzontli*. Esta palabra es numeral; significa cuatrocientos, y su figura es una pluma.<sup>524</sup>

Las notas se hacen respecto a las tilmas (o capas) y huipiles (blusas) en los meses de Tlaxipehualiztli (“el mes de desollamiento de personas”) y Panquetzaliztli (“mes ó tiempo de la bandera”) y a la cantidad que otros pueblos pagaban de tilmas, huipiles y plumas. Pero las notas de Chimalpopoca no son meros esclarecimientos. Las tilmas y huipiles durante la Colonia y el siglo XIX eran vestimentas (y palabras) inferiorizadas. Por eso Chimalpopoca recuerda que estos tributos están compuestos de vestimenta digna y, estrictamente, delicadamente confeccionada, fina, con que los indígenas “manifestaban su señorío”. También aclara que “tzontli” es una cantidad grande simbolizada por la pluma, otro símbolo de señorío. Chimalpopoca está recargando estas expresiones en náhuatl de autoridad y vinculándolas con la construcción de una subjetividad digna y poderosa.

Pero esta construcción de una subjetividad no se refiere exclusivamente al “señorío” de unos cuantos (la nobleza nativa) sino que Chimalpopoca cree que si se recuperan los sentidos y sonidos del náhuatl se puede crear un sujeto colectivo más digno y poderoso, como dirá en 1854:

Así es que, bajo este supuesto [La Comisión de Idioma Mexicano] ha procurado no sólo corregir los nombres mexicanos que se encuentran escritos en el referido cuaderno, sino manifestar la etimología de ellos, con el fin de que, sirviendo como una especie de directorio, pueda saberse, ¿qué es lo que hay ó hubo en tal lugar? Porque... los antiguos indios al nombrar las cosas, ó al distinguir un lugar de otro, examinaban primero si había ó no relación entre el nombre y el significado... Desgraciadamente la mala pronunciación y por consecuencias lo mal escrito de muchas palabras mexicanas... aun para los mismos indios, un muro a cuya presencia se detiene el entendimiento por no poder pasar a la comprensión del significado, y sí solo para decir que tal objeto tiene cual nombre solo por tenerlo.<sup>525</sup>

Chimalpopoca cree que la etimología nahua está estropeada, que las expresiones han perdido su sentido e historia. Esta pérdida ha comenzado con la distorsión de la fonética nahua y, en consecuencia de su registro escrito en libros durante la Colonia y su propio siglo. Debido a esta distorsión, el pensamiento del náhuatl desaparece, argumenta Chimalpopoca, y resulta absurdo, significantes que no parecen tener un sistema simbólico regente. Si escuchamos con atención, Chimalpopoca nos permite entender que el grito absurdo de “Anaquivitzli” consiste en llevar al límite y transatlánticamente esta distorsión del náhuatl hasta queda despojado de su sistema y forma.

¿Cacahuamilpa? No sé, porque veo que uno de los componentes del nombre es *cacahuaca* verbo que significa hace mucho ruido, hacer grande destemplanza.

<sup>524</sup> Chimalpopoca, “Lista de los pueblos que pertenecían a Tezcoco,” *Anales del Museo* IV (1887), 52-53.

<sup>525</sup> Chimalpopoca, “Comisión del Idioma Mexicano,” *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* IV (1854), 323.

¿Cácahuamilpa? Viene del verbo cácahua q<sup>c</sup> significa ir dejando por partes, o poco a poco algo como depósito o como vulgarmente se dice *deposadera*.

¿Càcahuamilpa? Se presenta el verbo càcahua que significa soltar completamente, o irse separando poco a poco.

¿Cacahuamilpa? Veo en el compuesto el nombre *cacahuatl*, que significa lo que se dicen hoy *cacao*, o árbol de cuyo fruto se hace el chocolate.

¿Chachahuamilpa? Se hace ver en él, el nombre chachahuatl que significa lirón, y chachahuamilpa da a entender lugar en que hay abundancia de estos animales.

¿Çacahuamilpa? Veo en él el nombre zacahuitzli que significa grama y zacahuamilpa quiere decir lugar que abunda de grama. Además ignoro también si el lugar en q<sup>c</sup> se halla la grieta o cueva es el que tiene tal nombre o la misma cueva.<sup>526</sup>

El documento quiere aclarar cuál es el significado del topónimo Cacahuamilpa (una localidad del estado de Guerrero donde hay unas famosas grutas). Pero al buscar esa aclaración de sentido, Chimalpopoca, como podemos ver, está haciendo algo más: está jugando con el idioma. No sólo está ejemplificando posibles sentidos, dependiendo del error posible, la distorsión que pudo haber ocurrido con “Cacahuamilpa”, sino que está jugando con el idioma. Está creando una polisemia, sí, para criticarla pero también para crear este artefacto verbal inusual como escritura en su siglo y aún ahora.

Hay una concomitancia en la escritura de Chimalpopoca: impulsa una política del náhuatl para darle poder como lengua y a sus hablantes (y teóricos) y, a la vez, está creando un tipo distinto de escritura, tanto por la necesidad explicativa como por el juego intelectual. Cuando en 1856, Chimalpopoca hizo una tabla para corregir los errores que Eduardo Fages había cometido en la toponimia de las “Noticias estadísticas sobre el Departamento de Tuxpan”. Anota lo que Fages escribió (la toponimia incorrecta según Chimalpopoca), luego su corrección y finalmente su “esplificación”. La lista sigue el orden sucesivo de las páginas; y al leerlo tiene una estructura atípica. Se puede leer como larga fe de erratas y normalizarla. Pero si prestamos atención al texto, su parataxis y sonoridad son evidentes. Hacia el final de la tabla, Chimalpopoca abrevia sus “esplificaciones” y crea la anáfora “Donde”.

DICE	LEASE	ESPLICACION
Tlautepec	Tlauhtepec	Cerro bermejo. Podrá ser también <i>Yauhtepec</i> , cerro negro.
Tlaxocoyuca	Tlaxocoyocan	Donde hay lebadura, ó donde se agrian las cosas.
Tlaltenango	Tlaltenanco	Donde hay valladares.
Tlaltepango	Tlatepanco	Donde hay muchas paredes de piedra, ó casas de ellas.
Tlaolan		Donde hay mucho maíz. De <i>tlaolli</i> .
Tlatacoyan		Curtiduría: donde se abatana, ó se laba.
Xaltepec		Cerro de arena. De <i>xalli</i> y de <i>tepetl</i> .
Xilocuautla	Xilocauhtla	Monte lleno de espigas.
Xochihuiatepec		Cerro encantado. Del verbo <i>xochihuia</i> y de <i>tepec</i> .
Xopala	Xopalan	Donde se pudrió el pie.
Zacualtipan	Tezacuatipan	En el encierro, cariel, presa. De <i>tzacualli</i> y de <i>pan</i> .
Zempoala	Cempoalan	Donde las cosas están divididas en 20 partes.
Zincoatlan	Concoatlan	Donde hay culebras muy grandes y pintadas.

<sup>526</sup> Documento sin título citado en Kelly S. McDonough, *The Learned Ones. Nahua Intellectuals in Postconquest Mexico* (Tucson, University of Arizona Press, 2014), 107.

Chimalpopoca está creando una polifonía. En la mayoría de sus líneas, corrige un supuesto error. Otras veces pasa directo al significado de la expresión. Al tratarse de topónimos, la lectura va creando una geografía imaginaria, que no sólo se refiere a Tuxpan, sino a un país mágico, donde aparece todo tipo de sitios: “Donde hay muchas paredes de piedra, ó casas de ellas” y donde la naturaleza es abundante “Donde hay mucho maíz” y cada cosa está ligada a las palabras: “Xaltepec... Cerro de arena. De *xalli* y de *tepetl*”. Chimalpopoca, además, elige los sentidos de su poética: “Xochihuitepec... Cerro encantado. Del verbo *xochihuia* y de *tepec*”. Al referir ese verbo (*xochihuia*) alude directamente a las prácticas mágicas (*xóchitl*, “flor”, hongo). Leído detenidamente, y con cierto bagaje informativo, el texto parece un encantamiento, una invocación, una visión, y no sólo una lista de correcciones lingüísticas. Al leer la prosa de Chimalpopoca va surgiendo la duda de si su escritura supuestamente académica, administrativa, burocrática no es, en realidad, también un juego, una escritura que está experimentando con estos géneros, y los está llevando un poco más allá de su utilidad habitual. Al leerlo, entonces, va quedando claro porqué otras autoridades académicas lo juzgan errático. “De suerte que no tradujo, compuso”, dijo uno de sus críticos. Y parece tener la razón, aunque en otro sentido. Chimalpopoca estaba haciendo composiciones a mitad del camino entre prosa administrativa y escritura que llevaba los sonidos, imágenes y ritmos hacia diversas poéticas del náhuatl.

En otro texto administrativo de 1859, también desliza un mundo de sonidos y referencias, para mostrar cómo se construye un mundo, desde cómo se manejan las esmeraldas al aclarar el sentido de “Chalchittec” o sugerir su hipótesis sobre el significado de la mítica “Aztlán” o proponer, por ejemplo, que “Cuitlatecatl”: “podrá ser nombre propio, ó puede se Cuicatcatl del país, ó de la descendencia, de cantores. Se deriva de *cuicatl*, canto; y este del verbo *cuica* cantar, y de *tecatl* partícula que indica nacionalidad”. O en “Cholula”, Chimalpopoca propone que se trata de “Cholollan, metafóricamente, asilo, lugar á donde se retrae uno”. O utiliza “Nahuatlacos” para explicar que “Nahuatl” significa “cosa que suena bien, hombre, ladino, elocuente”.<sup>528</sup> Chimalpopoca utiliza las “correcciones” para construir un mundo de cosas, lugares, sujetos, crear un reino nahua a través de un pequeño diccionario toponímico correctivo a las disquisiciones de un académico europeo. Usando su conocimiento y especulación académica (no exenta de errática), Chimalpopoca está construyendo una etnopoética ex-céntrica a partir del náhuatl. Crea una nueva imagen de lo indígena azteca y, a la vez, una forma escritural cada vez más inusitada.

Entre 1861 y 1862 se produjo un debate sobre “el origen de la palabra México”. José María Cabrera y Faustino Chimalpopoca debatieron sobre su morfología y semántica. Este debate es quizá la mejor fuente para comprender el núcleo ideológico de la escritura de Chimalpopoca. Según Cabrera, “México” proviene de *meixco* (“en frente o frontera del magueyal”). El alegato de Cabrera, en parte, estaba motivado por la religión. “Hostigados de ver repetido en escritos modernos a *Mexi* que es un genio de los espacios imaginarios; ya es un geje o conductor de la tribu de Huitzilopochtli, ya un dios, erigido porque se ha querido por los

---

<sup>527</sup> Chimalpopoca, “Notas en la parte mexicana, á las noticias estadísticas sobre el Departamento de Tuxpan, por Eduardo Fages,” *Boletín de la Sociedad Mexicana* IV, 338. Otra versión más breve (y con variantes en las entradas) fue publicada como *Breve Vocabulario del nombres nahoas usados en el Departamento de Tuzpan, Veracruz*, Faustino G. Chimalpopoca (México: Editor Vargas Rea, 1947).

<sup>528</sup> Chimalpopoca, “Corrección a los nombres mexicanos” [en “De los nombres de lugares aztecas por J. C. E. Buschmann,” *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* VIII (1860): 146-147 y 149.

intérpretes que los hombres hagan dioses en vez de que Dios ha hecho los hombres”.<sup>529</sup> Cabrera quiere extirpar al náhuatl (y una expresión tan central como “México”) de su resonancia sagrada. Como podemos ver, Huitzilopochtli una y otra vez reaparece como dios persistente. Cabrera desea que la expresión en náhuatl quede despojada de sus sentidos religioso-políticos, y se convierta en una mera “palabra” profana, literal y topográfica. Chimalpopoca respondió.

En su réplica, Chimalpopoca asume nuevamente su función correctora. Su réplica insiste en que el náhuatl era usado siguiendo un sistema de significados; la elección de los significantes (sonoros) no era arbitrario cuando eran usados para nombrar. “Debo decir que los indios mexicanos al poner en otro tiempo nombre á las personas, cosas, lugares y tiempo, lo hacían con tanta propiedad, que al pronunciarlo inmediatamente se comprendía por los inteligentes el significado”.<sup>530</sup> Notemos que no sólo se trata de la toponimia, sino también de antropónimos y nombres de “cosas” y “tiempo”. En la visión de Chimalpopoca, el náhuatl pre-colonial obedecía a un sistema ideológico o teórico, en que los sonidos y su uso seguían reglas de sentido al ser compuestas y asignadas para nombrar los entes y el espacio-tiempo.

Para explicar a Cabrera (y a los lectores), su propia hipótesis acerca del significado y origen de “México” (notemos dónde coloca el acento), Chimalpopoca retoma el mito (recogido en el *Códice Aubin*) en que el dios Huitzilopochtli aparece al grupo azteca en peregrinación de su nuevo hogar y les da un nuevo nombre diciéndoles:

*In azcan aocmo amotoca in Amaztezca ye Amexíca.* ‘Desde hoy en adelante no tendréis ya el nombre *Azteca*, sino *Exíca*,’ y les rodeó la cabeza de plumas, de donde resultó la palabra *Mexíca*, entregándoles en seguida la saeta, el arco y la rodela ó escudo; *‘oncan oquin nacazpotoni inic oqui cuique inin toca in Mexica, ihuan oncan oquin macac mitl tlahuitolli ihuan Chimalli’*. Para resolver la gran cuestión sobre el origen de la palabra *Mexíca*, es necesario explicar en lo que consistió el plumaje, é indispensablemente asentar mas antes algunas reglas del idioma náhuatl ó mexicano...<sup>531</sup>

Chimalpopoca restablece la relación de la palabra “México” con el dios Huitzilopochtli. Es un nombre sagrado y lo vincula a un ritual de emplumaje: “les rodeó la cabeza de plumas”. Ahora podemos entender, por ejemplo, las notas que Chimalpopoca hacía a una traducción acerca de la vestimenta y las plumas. Para él, la cuestión del traje y adorno corporal es clave en la construcción del poder del sujeto indígena.<sup>532</sup> De paso, al citar la entrega simbólica del plumaje y las armas, Chimalpopoca finaliza su cita con la expresión “Chimalli” (escudo), que vincula su propio nombre a este bautizo iniciático fundacional.<sup>533</sup> Chimalpopoca está construyendo autoridad para el sujeto colectivo nahua histórico y para él como intelectual.

---

<sup>529</sup> Chimalpopoca, “Sobre el origen de la palabra México,” *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* VIII, 405.

<sup>530</sup> Chimalpopoca, “Apuntes sobre el origen de las palabras ‘Mexica’ y ‘Mexico’,” *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* VIII, 408.

<sup>531</sup> Chimalpopoca, “Apuntes sobre el origen de las palabras ‘Mexica’ y ‘Mexico’,” 410.

<sup>532</sup> Chimalpopoca vuelve una y otra vez a la simbología de la pluma: “el simbolo de cuatrocientos, no es la hermosa cabellera, sino una hermosa pluma a causa de que esta ha sido la insigne real y característica de los caballeros que la portaban y portan en la cabeza” en *Origen y modo de contar de los indios* (México, Editor Vargas Rea, 1947), 21-22.

<sup>533</sup> Chimalpopoca define su nombre como “Escudo humeante”, en *Silabario de idioma mexicano* (México: Tipografía de Manuel Castro, 1859), 16.

Para Chimalpopoca, Huitzilopochtli rodea la cabeza de los recién nombrados ‘mexicas’ con plumas como una “insignia que rodee vuestra cabeza y demuestre lo noble y caballero” y según indica, la expresión Oquin nacazpotoni significa que “los bizmó, emplumó, oles puso el pegamento con plumas... plumas hermosas... señal de grandeza y de triunfo”. Según su disquisición, la expresión “Amexica” que aparece al darles el nuevo nombre significa “an-exica”, en donde el pronombre “an” (“ustedes) y “exicatli” (“encolado, ó del pegamento”, dice) se debe traducir como “vos estais ya con el pegamento [para sostener las plumas], y en sentido metafórico, vos caballeros, vos distinguidos, vos insigne”.<sup>534</sup> Posteriormente alega que la a de amexica se pierde por “elegancia y dulzura”. Y así es como Chimalpopoca colige que “el nombre *Mexitl*, vos pegamento, da por resultado el abstracto *Mexitl* la cualidad ó relativo á vos caballeros... vos magnates, vos nobles, vos insignes, vos caballeros”.<sup>535</sup> La tesis de Cabrera absurdiza, literaliza, una expresión nahua; y Chimalpopoca tiene razón en ese señalamiento, ya que el náhuatl efectivamente estaba involucrado en un ideología ritual-estatal que hace muy improbable que una expresión tan importante como esa designara meramente un paraje o botánica, desprovista de simbología religioso-política. Ahora bien, independientemente de si Chimalpopoca se aproxima más al sentido original que tuvo la expresión, es claro que su interpretación está dirigida a reparar la inferiorización del sujeto indígena tal como ocurría en el s. XIX. Y su discurso busca vincular al náhuatl y esa expresión en particular a una escena ritual, a una interpelación del dios a un nuevo pueblo.

Chimalpopoca intenta evitar que el náhuatl pase de ser una interpelación sagrada y sociopolítica, a ser una mera pseudo-traducción distorsionada. Por así decirlo, Chimalpopoca intenta evitar que la expresión de Huitzilopochtli “an exica” se convierta en la benjamínea “anaquíviztli”. Benjamin y Chimalpopoca, vistos desde esta nueva lectura del archivo, son escritores casi contemporáneos de un largo siglo XIX (¿o un largo siglo XX?), cuyas discusiones se atañen mutuamente. Sería muy improbable que Lehmann no hubiera mencionado a Chimalpopoca en sus clases. Como podemos ver en sus diagramas sobre el linaje de mexicanismo mundial, Chimalpopoca está ahí colocado inmediatamente antes de su nombre. Chimalpopoca era un intelectual central en la discusión de ese momento. Su lugar estaba en disputa, se le buscaba desacreditar e inferiorizar (y se logró), pero en ese momento, desde que Lehmann de primera mano conoció en Ciudad de México en 1909 el encuadernado original que había bautizado Basseur como “Códice Chimalpopoca”, Faustino Chimalpopoca era un protagonista intelectual mundial, aunque fuera dentro de un círculo tan especializado como estratégico en Occidente. Chimalpopoca, además, también tenía esta imagen de sí mismo. La autoridad con la que escribe, así como el rol que tomó en el imperio de Maximiliano muestra que se autopercibía como un nuevo tipo de intelectual y figura de poder.

En 1862, Cabrera respondió y descalificó a Chimalpopoca, sin aportar ninguna interpretación adicional y Chimalpopoca, a su vez, replicó agregando detalles de su argumentación y proveyendo la cita completa del pasaje en que Huitzilopochtli rebautiza a los aztecas como mexicas (aunque omitiendo referir la fuente). Y la Sociedad de Geografía y Estadística dictamina que no se puede determinar aún quién tenía la razón, si Cabrera o Chimalpopoca, ya que eran muchas las etimologías y argumentos, y no se podría decidir si quienes creían que es “mexitli porque se compone de *metl*, maguey, y *xitli*, ombligo” o quienes

---

<sup>534</sup> Chimalpopoca, “Apuntes sobre el origen de las palabras ‘Méxica’ y ‘México’,” 411.

<sup>535</sup> Chimalpopoca, “Apuntes sobre el origen de las palabras ‘Méxica’ y ‘México’,” 412.

incluso decían que “no es sino *messico*, porque significa el Mesías”.<sup>536</sup> Aunque se lee entre líneas una cierta ironía hacia la exégesis de Chimalpopoca.

Para Chimalpopoca, en cambio, el conocimiento de los significados profundos (teopolíticos) del náhuatl era clave geopolíticamente: “tengan presente estos [imitadores] que cuando nos invadió nuestro poderoso vecino, dijo esto con voz imponente: ‘Tú, no eres indio ni mexicano, por que no sabes su idioma: no tienes derecho, sobre su territorio’”.<sup>537</sup> Debemos, entonces, leer el español y náhuatl de Chimalpopoca, desde sus tablas de correcciones toponímicas hasta sus ejercicios gramaticales, como una respuesta a esa voz neocolonial norteamericana: “Tú no eres indio ni mexicano...”, a lo que Chimalpopoca responde con toda su obra, llena de voces que responden de modo diverso a esta simultánea interpelación imaginarias de Huitzilopochtli y a los gobiernos de Francia y Estados Unidos.

Pero si queremos entender la escritura de Chimalpopoca hay que agregar que esta geopolítica comienza desde el cuerpo mismo del indígena; desde su memoria y vestimenta inclusive, desde el conocimiento de su ecología lingüística y, sobre todo, desde su cuerpo mismo:

Los indios se valieron de la parte media del cuerpo del hombre que, cual es el ombligo, para expresar o significar la cantidad máxima en su numeración, porque juzgaron y creyeron filosóficamente que era parte, era y es del hombre el principal nudo, o boca del vientre en que se verifica la grande y continua concurrencia de circunstancias que causan las vicisitudes del mismo hombre.<sup>538</sup>

Por un lado, entonces, tenemos un Chimalpopoca que es ensalzado por su linaje, al modo, por ejemplo, de Brasseur, colaborador de Maxiliano y, por otro lado, un Chimalpopoca vilependiado incluso por quien lo contrató como copista y traductor (J. F. Ramírez) y por sus pares durante su vida y después de muerto. Por un lado el intelectual cuyo nombre fue transferido a uno de los documentos más importantes del archivo historiográfico nahua (el “Código Chimalpopoca”) y, por otro, una figura que actualmente está sepultada, más bien en la ignominia y los repetitivos esbozos biocurriculares en libros de recuentos antropológicos o lingüísticos. Chimalpopoca mismo parece tener una imagen de sí mismo como marginal y protagonista. Y no hay duda de que su posición y el tipo de sujeto que fue hace a Chimalpopoca único y extra-ordinario. No hay nada semejante a Chimalpopoca en su época, e incluso después.

Si recordamos el lugar que el náhuatl tenía en Morgan y Marx, la comparación es nos deja ver con claridad que Chimalpopoca responde colocando al centro al náhuatl, precisamente, porque lo que Morgan y Marx querían empequeñecer (el poder político y, literalmente, el lugar de Tenochtitlan y México moderno), Chimalpopoca lo quiere empoderar. Lehmann es el puente entre ese mundo de autoridades decimonónicas y Chimalpopoca como parte del centro del archivo todavía a inicios del siglo XX. Sin embargo, aquí se traza una paradoja: en la tradición mexicana de “nahuatlato”, ya Chimalpopoca no sobrevivió como figura ni protagónica o siquiera respetable. Barlow y Garibay son momentos en que Chimalpopoca es anulado a

---

<sup>536</sup> José Guadalupe Romero y Francisco Pimentel, “Dictamen,” en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* VIII, 416.

<sup>537</sup> Chimalpopoca, “Vocabulario correcto. Conforme a los mejores gramáticos en el mexicano o Diálogos familiares que enseñan la lengua sin necesidad de maestro,” *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía* (1928): 522. Este escrito publicado póstumamente no está fechado, pero por la referencia a la invasión norteamericana debe proceder de la década de 1850.

<sup>538</sup> Chimalpopoca, “Disertación hispano-nahua-latina sobre el origen y modo de contar de los indios nahuacenses,” en *Catálogo de la colección de documentos históricos de Faustino Galicia Chimalpopoca*, 62.

mediados del siglo XX. Pero estuvo todavía en la órbita mexicanista de Walter Benjamin; y la paradoja crece: aquello que Benjamin sueña entre risas y ruinas, dioses y pseudo-náhuatl es el mundo de Faustino Chimalpopoca, lo que Benjamin sueña es la pérdida de ese corpus y su devenir en desatino, burla, distorsión y patafísica. Ciertamente, Benjamin sueña *gracias* a esa pérdida. Los sueños e ideas de Benjamin en torno a los conquistados y los muertos deben su forma a la pérdida de archivos como el de Chimalpopoca.

Los sueños mexicanos de Benjamin no podrían tener su forma si el archivo sobre los aztecas, el náhuatl y las figuras intelectuales de la Nueva España y el siglo XIX mexicano moderno fueran referencias íntegras, dignas, comunes, en el mundo de Benjamin. Lehmann mismo, que era depositario de una parte significativa de esas fuentes, era visto ya como una figura entre risible y delirante por Benjamin, como sus cartas atestiguan. Ni la mescolanza de épocas, personajes, palabras, conceptos, religiones, lenguas, ni su inclusión como microrrelatos paratácticos en *Calle de dirección* habrían cobrado forma si ese corpus hubiera sido sistemático y familiar para un teórico y crítico europeo. Fue su extrañeza centrífuga, su carácter arqueológico y residual, lo que le permitió a Benjamin soñar así a “México”, los “indios” y sus dioses espectrales. Pero también hay que tener algo claro: Benjamin representa un estado imaginario ruinoso de lo nahua, una micro-rudología espectacular de lo azteca. Chimalpopoca, en cambio, todavía nos permite conocer cómo es la forma de un imaginario poético nahua moderno explícito, desde el náhuatl y español mismos y, en ese sentido, aunque cronológicamente es anterior a Benjamin, su estado morfológico es cualitativa y cuantitativamente superior al tipo de imaginario nahuatlático que Benjamin (y otros poetas) representan.

## La poética de Faustino Chimalpopoca

Faustino Chimalpopoca fue autor de algunas obras que publicó en vida. Se trataban de obras para enseñar náhuatl y que, sin embargo, eran más de lo que aparentaban. En 1849 publicó *Silabario de idioma mexicano*, que firmó como “Lic. Faustino Chimalpopocatl Galicia”. Una década después, en 1859, lo amplía significativamente y ya lo firma como “Lic. Faustino Chimalpopoca Galicia. Catedrático propietario del mismo idioma en la Nacional y Pontificia Universidad de esta capital”. Ambas obras fueron preparadas por la imprenta de Manuel Castro. Se trata de dos obras distintas, aunque los recuentos biocurriculares sobre Chimalpopoca no lo han advertido. Una década más tarde, en 1869, y ya en la etapa final de su vida (y desprestigiado por su rol en el gobierno de Maximiliano), Chimalpopoca publicó *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl o lengua mexicana* en 1869. Desde el título puede verse ya una defensa más explícita del náhuatl. Su firma también se altera, siendo simplemente “Faustino Chimalpopoca”.

En su “Advertencia”:

No he querido poner en este Epítome prólogo alguno, porque no lo considero como obra grande que merezca tal adorno, y también porque si hablo bien, en algo será útil; mas si no, suplico y espero mis faltas sean un estímulo para que otro lo haga mejor. Así creo lo haré el sano juicio.<sup>539</sup>

A primera vista, los cursos de Chimalpopoca buscan, sencillamente, enseñar gramática o, al menos, vocabularios del náhuatl; son obras didácticas dirigidas ya no a misioneros (como las

---

<sup>539</sup> Chimalpopoca, “Advertencia,” en *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl o lengua mexicana* (México: Tip. de la V. de Murguía e Hijos, 1869), 3.

gramáticas coloniales) sino a estudiantes, catedráticos y lectores comunes. Esa parece ser su única innovación respecto al corpus colonial de artes de la lengua y manuales pedagógicos para enseñar o aprender náhuatl. Estas obras son de distinta extensión (17, 32 y 124 páginas) y usan un tono retórico moral, dirigido a la buena educación. Los silabarios parecerían dirigidos a moralizar. Pero esta apropiación del género de manual de buena conducta (y lectura) es sólo un recurso retórico de Chimalpopoca.

Al mezclar el género con textos de índole conductual, incluso, leídos apresuradamente, parecen ser una mezcla de breves guías autodidácticas de lengua náhuatl y manual de buen comportamiento. Esa lectura, por supuesto, es posible, ya que se deriva de una lectura literal de los breves libros de Chimalpopoca y se puede formular, a grandes rasgos, así:

...Atender las necesidades de educación civil y religiosa de los indios. Esta misma meta la tenían en mente autores como Joaquín Ruz, Miguel Trinidad y Faustino Chimalpopoca, para quien el principal acicate de su trabajo gramatical había sido el deseo de persuadir a la población indígena para que cambiara las costumbres que eran contrarias a los principios del catolicismo... Faustino Chimalpopoca, mantuvo la convicción de que era viable llevar los principios de la civilización a los indios en sus propias lenguas... Sus obras debían ofrecer los elementos necesarios para poseer ‘con propiedad y corrección’ el idioma en cuestión... Las gramáticas en lengua náhuatl, tal y como las elaboraron Chimalpopoca y Palma, difundían variedades que a su juicio eran ejemplares.<sup>540</sup>

Esta interpretación no se puede decir que sea errónea conforme la literalidad. Su defecto es no identificar la índole literaria de las obras de Chimalpopoca, cuya intención era aparentar seguir el género misionero de manual de náhuatl y, en añadidura decimonónica, de “urbanidad” y buena conducta cívica.<sup>541</sup> Pero se trataba de un lúdica simulación diseñada por Chimalpopoca. La índole literaria de Chimalpopoca pasó inadvertida. Identifiquemosla.

El *Silabario* de 1849 imparte breves lecciones básicas de división “silábica” a la vez que comparte vocabulario elemental. Si lo leemos en retrospectiva, con cuidado, hay cierta mezcla de palabras que tiene algo de cómico:

Na-caz-tli.	Oreja.
O-ce-lotl.	Tigre.
Pa-lan-qui.	Cosa podrida.
Po-yauh-qui.	Nublina.
Po-ton-qui.	Cosa muy olorosa.
Tla-quech-pa.	Cuesta.
Tlal-co-yotl.	Animal llamado Tejono.
Xo-co-mic.	Muy acedo.
[...]	
Cà-cà-la-ca.	Cosa que hace mucho ruido.

<sup>540</sup> Bárbara Cifuentes, *Lenguas para un pasado, huellas de una nación. Los estudios sobre lenguas indígenas de México en el siglo XIX* (México: Plaza y Valdés, 2002), 68-70.

<sup>541</sup> Para una introducción acerca de este género en el siglo XIX mexicano véase Valentina Torres Septién, “Literatura para el ‘buen comportamiento’: los manuales de urbanidad y buenas maneras en el siglo XIX,” en *La República de las Letras. Asomos a la cultura escrita del México Decimonónico*, vol. III, ed. Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), 312-328.

Hué-xò-cal-co.	Casa de árboles.
Mic-tlan-teuh-tli.	Señor del infierno.
Ne-ne-pí-li.	Lengua.
Pa-qui-liz-tli.	Gusto alegría.
[...]	
Te-mach-tia-ni.	Maestro.
Tzo-tzo-ca-me.	Mezquino. <sup>542</sup>

Al buscar vocablos que de tres o cuatro sílabas en el náhuatl, Chimalpopoca crea contraste entre una cosa y otra. Si recordamos sus definiciones de topónimos, ahí Chimalpopoca creaba un mundo natural-cultural entrelazado con una memoria social de larga duración, e incitaba a la imaginación a recrear ese mundo antiguo y actualizable. En estas listas, en cambio, se cree parataxis, mezcla irónica, ya sea accidental o deliberadamente. La frecuencia con que ocurren estos contrastes comienza a sugerir pronto que son deliberados y tratándose de un intelectual de tanta inteligencia como Chimalpopoca no pudieron haber sido accidentales.

#### DICCIONES DE SEIS PALABRAS

A-cal-te-te-pon-tin.	Escorpiones.
Cá-ca-ma-na-liz-tli.	Chanza.
E-e-ca-tzi-tzin-tin.	Vientos señores.
Ma-huiz-tla-co-ca-itl.	Autoridad noble.
Po-po-xa-hua-lo-ni.	Excava.
Cho-quiz-ix-tla-hua-can.	Valle de lágrimas.
Xo-chi-te-pan-cal-co.	Paraíso. <sup>543</sup>

Si agregamos el factor sonoro, el ejercicio de lectura resulta todavía más interesante: uno silabea la palabra en náhuatl, buscando conocerla y pronunciarla correctamente, y luego, también en voz alta, dice más familiarmente la palabra en español. Y se produce otro tipo de contraste horizontalmente (entre una entonación y el significado en español) y verticalmente (al sucederse los sentidos). El ejercicio parece diseñado para contener cierto elemento de broma, parecer ser *Cácamanaliztli*, una “chanza”. Incluso los antónimos finales: “Valle de lágrimas” y “Paraíso”. Permiten releer otras sucesiones de modo cómico: “Autoridad noble” y “Excava”. Chimalpopoca parece estar socavando, aún tímidamente, la seriedad de la autoridad de estas palabras. Parece poner sus ejercicios de traducción al servicio de cierta comicidad.

Este primer brevísimo *Silabario* termina con ocho “Lecciones” de textos en náhuatl que al final son traducidos. Estas “Lecciones” llaman la atención por su violencia, escenas de travesuras y rabetas. La “Lección 1ra.” termina así: “Si no le dan todo lo que quiere comienza a estirarse los cabellos, grita, llora, hasta que sus padres encolerizados le pegan con una vara”. Por una parte, promueve la buena conducta pero muestra la contradicción de la golpiza paterna. Chimalpopoca está mostrando las contradicciones, de modo satírico, hacia una crítica a las costumbres.

<sup>542</sup> Chimalpopoca, *Silabario de idioma mexicano* (México: Imprenta de las Escalerillas, 1849), 8-9.

<sup>543</sup> Chimalpopoca, *Silabario de idioma mexicano*, 9.

La buena niña se limpia la cara, laba las mano y se peina el pelo para no andar en greñas; pero la mala niña, anda muy sucia, nunca toma el peine para escarmenarse su pelo, lleva continuamente las manos muy sucias, las uñas de los dedos tan largas que dá asco al verlas. Así es que todos la desprecian, la escupen y huyen lejos de ella.<sup>544</sup>

En sus versiones en náhuatl y español, Chimalpopoca toma la tradición de los consejos de adultos mayores a los más jóvenes, los llamados “Huehuetlahtolli”. Sólo que si revisamos estas “antiguas pláticas” (en realidad intervenidas por los misioneros), el tono predominante es de cariño y reverencia, prudente y endulzado sin que, no obstante, hagan descripciones excesivas de malas conductas.<sup>545</sup> Los “huehuetlahtolli” recogidos por Fray Andrés de Olmos y Sahagún son uno de los referentes directos de Chimalpopoca. Está apropiándose y reorientando esa retórica. El procedimiento más notorio es eliminar la figura tutelar del maestro y su exhortación y triunfo, y enfatizar la escena grosera, la picaresca, el abuso y maltrato. Este tipo de cuadros, por supuesto, abundan en el corpus colonial.<sup>546</sup> Chimalpopoca está reelaborando esa parte del archivo. En el *Silabario* de 1859, ya engrosado de más vocabularios textos y lecciones, esta lógica crece.

Leyendo la versión ampliada de 1859 también quedan claros los juegos de la de 1849. Por ejemplo, en “Diccion de cinco sílabas” de 1849 se enlista sucesivamente “E-e-ca-ton-tli” y “hué-xiuh-tzi-tzin-tin”, es decir, “Vientecillo” y “Suegros”<sup>547</sup>; y por pares anteriores (como el ya citado “Maestro” y “Mezquino” inmediatos) la lectura produce un efecto irónico, porque el “-ton” efectivamente da un tono despectivo a tal viento y parece recordar a la flatulencia y luego al aparecer “suegros” como figuras popularmente mofadas en México, cierto humor es inevitable. Pero debido a la brevedad de la obra y la disposición del lector a no tomarlo como un sarcasmo del autor, queda en mera sospecha. Pero al leer el *Silabario* de 1859, en la “Lección cuarta. Diccion de cuatro sílabas” aparece “El-ti-liz-tli” como “Flato”, lo que confirma la ironía de la versión en 1849.<sup>548</sup> En los vocabularios hay numerosas palabras jocosas. Incluso su propia figura parece ser blanco de su humor cuando enlista juntas “Cua-te-na-maz-tli” y “Chi-mal-po-po-ca”, es decir, “Cabezón” y “Escudo humeante”.<sup>549</sup> La obra de 1859 todavía es breve e irónica, pero de modo disimulado.

Pero hay otro aspecto que comienza a llamar la atención en este contexto crecientemente literario: Chimalpopoca comienza a enlistar expresiones que construyen una órbita de cultura y lenguaje popular, seres naturales y corporeidad: pulque, heno, cerdo, pescuezo, yerba, ajolote, epazote, doler el pecho por mucho comer, guisado de frijoles, perro sarnoso, tuerto de un ojo, escoba, infierno, guisado de pescado, hongo, ceniciento, cosa derramada, cosa conquistada, pared caída, plebeyo, hediondilla, evacuación, bellaco, rudo de ingenio, casas viejas, gritería, etcétera. La proporción de palabras con un sentido de cultura baja supera al vocabulario culto, realmente escaso. Como complemento, la definición de “cultura” que Chimalpopoca maneja en el *Silabario* está basada en la conocimiento del sonido:

---

<sup>544</sup> Chimalpopoca, *Silabario de idioma mexicano*, 15.

<sup>545</sup> Véase la “Exhortación con que el padre así habla, así instruye a su hijo para que bien, rectamente viva,” en *Huehuetlatolli. Testimonios de la antigua palabra. Recogidos por fray Andrés de Olmos hacia 1535*, trad. Librado Silva Galeana (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 279-314.

<sup>546</sup> Véase Sahagún, “Capítulo XI. De personas viciosas, como son rufianas, alcahuetes,” en *Historia General*.

<sup>547</sup> Chimalpopoca, *Silabario* (1949), 9.

<sup>548</sup> Chimalpopoca, *Silabario* (1859), 14.

<sup>549</sup> Chimalpopoca, *Silabario* (1859), 16.

Importa mucho que la voz vida de un inteligente en el idioma haga sentir este saltillo para no equivocar las significaciones. Porque no es lo mismo decir *Tàtli*, padre, que *Tátli*. ¿Bebes agua? Sirve también para la propiedad y buena inteligencia en el idioma; pues no es lo mismo decir *àmo* no, que *ahmo*, como muchos ignorando la cultura lo dicen con *h* en vez de con saltillo.<sup>550</sup>

La cultura se deposita en el correcto oído y “voz viva” de la lengua. Pero la órbita de entidades y relaciones que su léxico y textos traza corresponden a animales, plantas, funciones fisiológicas. Después de estas “dicciones” se incluyen seis de las ocho “Lecciones” del *Silabario* de 1849 (que ahora se llaman “Ejercicios”), dos ejercicios para la lectura de los que no se provee traducción al español. Un detalle importante aparece en el segundo texto en náhuatl.

Al traducirlo resulta ser el “primer capítulo” (“Inic ce Amoxxeloliztli”) del “libro sagrado llamado *Eclesiastés*” (“Teoamoxtli itoca ecclesiastes”).

Nenchiuhcauhyotol ihuan miec Nenchiuhcauhyotl oquimotalhui in yehuatzin Ecclesiastes, nenchiuhcauhyotl ipan miec nenchiucauhyotl.<sup>551</sup>

Chimalpopoca hizo una anotación al primer término del segundo versículo: “Nenchiuhcauhyotl. Acción vana en el tiempo que también se hace vano por ella”.<sup>552</sup> La palabra en hebreo es *hevel*, que en las traducciones usualmente se traduce como vanidad o futilidad, vacío o transitoriedad. Las traducciones bíblicas usualmente dicen “Vanidad de vanidades, dijo el *Eclesiastés*, todo no es más que vanidad de vanidad”. En Chimalpopoca, el versículo “Nenchiuhcauhyotol ihuan miec Nenchiuhcauhyotl oquimotalhui in yehuatzin Ecclesiastes, nenchiuhcauhyotl ipan miec nenchiucauhyotl” dice, literalmente, “*nenchiuhcauhyotl* y mucha *nenchiuhcauhyotl*, dice el *Eclesiastés*, *nenchiuhcauhyotl* sobre mucha *nenchiuhcauhyotl*”. Propiamente, Chimalpopoca no dice “vanidad”, más bien está creando un nuevo sentido mediante “*nenchiuhcauhyotl*”, es decir, cualidad (-yotl) de hacer (chiuh-) vano, inútil, sin-sentido y, en sentido estricto aquí, nihilizador (nen-).

Chimalpopoca incluye en náhuatl los dieciocho versículos del primer capítulo del *Eclesiastés*. Donde el rey de Israel (presuntamente Salomón) expone su visión de futilidad de las acciones humanas, en que predica que los actos humanos son intrascendentes e improductivos, de tal modo que “no hay nada nuevo bajo el sol” (“Amo tlein yancnic onca itzintla in tonatiah”). Chimalpopoca, por supuesto, usa la expresión “tlàtoani” para referirse a Salomón.

No está claro si Chimalpopoca construyó el neologismo *nenchiuhcauhyotl* o lo tomó de algún documento previo. En Molina se encuentra “nenchiua... hazer algo en vano o sin algú[n]

---

<sup>550</sup> Chimalpopoca, *Silabario* (1859), 5.

<sup>551</sup> Chimalpopoca, *Silabario* (1859), 27.

<sup>552</sup> Chimalpopoca, *Silabario* (1859), 27. Por no ocurrir en un texto no está claro su sentido. “Xo-co-mic” en el *Silabario* de 1849 había aparecido como “Muy acedo” (8). Fray Andrés de Olmos, por cierto, había dedicado una larga disertación en náhuatl sobre la acedia (*accidie*) que traduce al náhuatl como “tlatziuhizotl” y la describe como un desinterés o pereza espiritual y generalizada. Véase *Tratado sobre los siete pecados mortales. 1551-1552. Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias en fin de cada uno por modo de pláticas*, ed. Georges Baudot (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996), 205-331. Hay una interesante nota de Roger Bartra que relaciona este uso náhuatl de la acedia en Olmos con la melancolía y, asimismo, la poesía de Nezahualcōyotl; véase *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro* (Barcelona: Anagrama, 2001), 187-188.

provecho”.<sup>553</sup> En el contexto del náhuatl prehispánico y colonial esta expresión inmediatamente remite a los “nemontemi”, que ya hemos visto que usualmente se traduce como “días aciagos”, los días en que las acciones se vuelven vanas, inútiles, contraproducentes. La definición de Chimalpopoca es interesante porque no sólo se refiere a una “acción vana en el tiempo” sino a una acción que consigue que “el tiempo... también” se haga “vano” debido a tal acción. La elección del pasaje del *Eclesiastés* y la nota sugieren que Chimalpopoca atribuye a *nENCHIUHCAUHYOTL*, un valor especial en su obra y sensibilidad. De hecho, esta palabra que nombra “acción vana en el tiempo que también se hace vano por ella” da sentido al tono y tema del *Silabario* y su obra culminante (el *Epítome*). Ahora bien, en el contexto de la literatura mundial, precisamente en esos mismos años Baudelaire (*Las flores del mal*, 1861) colocaba el *spleen* y *ennui* como la melancolía, nihilismo, tedio, sensibilidad propias del poeta moderno. (En el mismo *Silabario*, por cierto, Chimalpopoca traduce “Xo-co-ya-liz-tli” como *acedia*).<sup>554</sup> El *NENCHIUHCAUHYOTL* de Chimalpopoca no escapa a esta órbita de sentidos poéticos modernos.

El *Silabario* de 1859 cierra con un texto bilingüe titulado “Tlanonotzaliztli”, es decir, “relación o información”.<sup>555</sup> Pero aquí aparece un tipo de texto que por su carácter bilingüe, absurdo, dialógico, produce un momento singular de la escritura literaria moderna (incluso vanguardista) en México y cualquier otro lugar. Así comienza:

Campa nica?	En dónde estoy?
Nican nica	Aquí estoy.
Campa tica in tehuatl?	Dónde estás tú?
Nican nica	Aquí estoy.
Campa oticatca yalhua?	Dónde estuviste ayer?
Ompa Mexico.	Allá en México.
Aquin itlahu	Con el Señor.
Auh in yehuatzin campa Mexico moyetztica?	Y el Señor en qué parte de México se halla?
Ompa ipan in Tecpan.	Allá en palacio.
Amo ticmati, cuix hualmicaz in nican?	No sabes si vendrá su merced por este rumbo?
Nicamati camo.	Creo que no. <sup>556</sup>

No se trata de un diálogo realista. Tampoco es una estampa humorística o satírica solamente. Hay un trabajo poético claro; es literatura. ¿Quiénes hablan? Un personaje que primero no se puede ver a sí mismo: “En dónde estoy?”, se pregunta. Y él mismo se responde “Aquí estoy”. Al hablar consigo mismo, el personaje se hace visible. Pero luego otra voz pregunta: “Dónde estás tú?” Y, de nuevo, usa la frase: “Aquí estoy”. Y así primero aparece un personaje ante sí mismo y luego otro personaje ante sí mismo y el otro. Y comienzan a hablar ayer.

A nivel verbal la clave fue la casi homofonía “Nican nica” (aquí estoy). Pareciera que esa expresión fue la detonante de todo el juego. Chimalpopoca condujo la reiteración sonora de “Nican nica” a la idea de un sujeto que comienza a verse a sí mismo y luego se desdobra. El hecho de que Chimalpopoca quiso inventar un diálogo para practicar el idioma, y seguir ciertas convenciones del género como usar cierto vocabulario elemental y, a la vez, diverso, hacer preguntas para practicar el diálogo, también fue empleado como condición poética. No

<sup>553</sup> Molina, *Vocabulario*, 68.

<sup>554</sup> *Silabario*, 17.

<sup>555</sup> Molina, *Vocabulario*, 129.

<sup>556</sup> “Tlanonotzaliztli,” en *Silabario* (1859), 29-30.

olvidemos, además, que esta narración, relación, mini-crónica o noticia (“Tlanonotzaliztli”, literalmente llamado de las cosas) parece ser una forma de *Nenchiuhcauhyotl*, un diálogo vano en el tiempo que también hace vano al tiempo. Se trata de una situación absurda. Para un lector contemporáneo incluso recuerda al inicio de *Esperando a Godot* de Samuel Beckett.<sup>557</sup>

La pregunta acerca de qué hizo uno de los personajes ayer abre el pasado y el mundo de los otros. Aparece un “Señor” que parece ser un gobernante (*Teuctli*) que vive en “palacio” (*Tecpan*). Pero que no vendrá por “este rumbo”. Ellos aparecen al situarse ahí. Pero no el gobernante. El gobernante no vendrá ahí. Y esta ausencia marca toda la parte posterior:

Campa nemi mo teachcauh?	Dónde anda tu hermana mayor?
Yatinemi ic xolalpa.	Paseando por las calles.
Auh in mo teiccauh?	Y tu hermano menor?
Ca momachtitica.	Está estudiando.
Ye otic coùh in cuachtli?	Ya compraste la manta de algodón?
Ayamo niccohua.	Aun no la compro.
Hueliti moztla.	Puede ser mañana.
Tleica àmo axcan?	Por qué no ahora?
Ipampa amo nic pie in tomin.	Porque no tengo dinero.
Tleica amo ti tequitì ic tic piez?	Por qué no trabajas para tenerlo?
Ipampa càmo onca tlein ipan ni tequitiz;	Porque no hay en qué trabajar;
ipampa ca hueca tlacla mochi qui chihua.	en razón de que los extranjeros todo lo hacen.

Hay un cambio temático constante debido al género que se deconstruye, y Chimalpopoca aprovecha esta forma didáctica para acrecentar su artificio y quebrantar el orden, dentro de un doble sentido permanente. “Dónde anda tu hermana mayor?” es una pregunta que en la cultura popular mexicana implica una provocación, un deseo hacia ella; sin embargo, el otro personaje responde “Paseando por las calles”, es decir, no defiende su recato, sino que aumenta la insinuación machista. No hay rastro aquí de la ternura y respetabilidad entre los parientes que distingue a la retórica de los *huehuehtlahtolli*. La irreverencia reina. La razón de que no pueda comprar una manta de algodón hoy es que está desempleado, y mañana buscará algún subempleo (como cargador, por ejemplo) y la razón de su desempleo es que “los extranjeros todo lo hacen”. ¿Y quienes son tales extranjeros? Los españoles, criollos y quizá los mestizos. Hay una ausencia de autoridad debido a la colonización. Al principio del diálogo se hablaba de que uno de ellos había visitado al Teuctli en su palacio y luego se aclaraba que tal gobernante no vendría “por este rumbo”. Los personajes están viviendo en más de una realidad. Hay una realidad fantástica donde existen autoridades suyas y hay una relación cercana con ellas, mientras aquí están desempleados por la colonización. O, simplemente, habla de un gobernante (colonizador) ausente en su plano de realidad social. Ambas lecturas son posibles y probablemente irónicamente pensadas por Chimalpopoca.

<sup>557</sup> La obra de Beckett ha sido traducido al náhuatl por Patrick Johansson. Así traduce los primeros intercambios de los personajes: dice Estragón: “Nada se puede hacer” (“Ahtle huel mochihua”) y responde Vladimir: “...¡Tú aquí de nuevo! (“¡Occehppa nican tica!”). Estragón: “¿Estoy aquí? (“¿Nican nica?”). La similitud, por supuesto, es accidental. Es imposible que Beckett haya conocido el texto de Chimalpopoca. Pero no deja de ser asombrosa. Véase *In oc ticchiáh in Godot* (México: Libros de Godot, 2007), 43. Recomendamos continuar contrastando ambas obras pues guardan otras similitudes.

Chimalpopoca es un diestro letrado, y ha tenido contacto con todo tipo de materiales en náhuatl, incluido *Cantares mexicanos* que en algún momento de esta década de 1850 copió para J. F. Ramírez. Por otro lado, si uno lee la dramaturgia en náhuatl que Chimalpopoca copió de otros manuscritos existen interesantes paralelismos entre el tipo de diálogos y vocabulario de sus “ejercicios” y los de partes de obras teatrales como *El portentoso mexicano*.<sup>558</sup> Chimalpopoca está creando un nuevo tipo de literatura en náhuatl y español, donde se mezclan tiempos y realidades, idiomas y voces y donde se reduce al mínimo la narración y escritura, lo cual acentúa el absurdo y dureza de la existencia en esos mundos. La ruptura en la cadena de sentido se produce no sólo por el artificio de un diálogo para practicar náhuatl, sino para acentuar el sinsentido, el *nenchiuhcauhyotl*, de sus acciones y su tiempo.

Campa moyetztica mo tlazo nantzin?	Dónde se halla tu amada madre?
Ompa ichantzincó in cihuapilli.	Allá en casa de la gran señora.
Tlein quimo chihualitica?	Qué es lo que está haciendo?
Mo tláztomilitica.	Está cosiendo.
Tlein quimitzomilia?	Qué es lo que está cosiendo?
Ca tilmati.	Una capa.
Tic mati ti tlapohuaz?	Sabes contar?
Quemacat in nic mati.	Sí señor, sé.
Matel xi tlapohua.	Cuenta, pues.
Ce, ome, yei, nahui, macuilli, chicoace,	Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis,
chico me, chicoei, chiuhnahui, matlactli,	siete, ocho, nueve, diez, once,
matlactloce, matlactlomei, matlactlonahui,	doce, trece, catorce, quince, diez
caxtollí, caxtolloce, caxtollomome, caxto-	y seis, diez y siete y ocho y nueve,
llomei, caxtollonahui, cempohualli.	veinte. <sup>559</sup>

La madre trabaja cosiendo para otra persona de una clase social superior. Y está cosiendo una “capa”, como la que nos ha dicho Chimalpopoca en sus disertaciones ensayísticas que distinguía a la nobleza indígena antigua y que, a la vez, se entregaba como tributo. La madre, entonces, continúa ese refinamiento (y tributo), pero en otro contexto. Luego ocurre que para ridiculizar el género didáctico, Chimalpopoca pone al personaje a contar del uno al veinte (la unidad vigesimal nahua) y, asimismo, para mostrar que la continuidad de jerarquías también es una discontinuidad. El cambio de la madre y la capa y luego el conteo vigesimal (hecho no para los personajes que los conocen, sino para el lector) remarca el absurdo de toda esta espacio-temporalidad.

Así termina este primer texto experimental de Chimalpopoca de 1859:

Tlein occequi ticmati?	Qué otra cosa sabes?
Acmo tlein.	Ya nada.
Tlein ipampa?	Por qué?
Ipampa ca ni huey ni yolcatl.	Porque soy un grande animal.
Mayuh mochichua.	Así sea. <sup>560</sup>

<sup>558</sup> Véase Horcasitas, *Teatro náhuatl*, tomo II, 255-361. Por cierto, los “cuadros” VI, IX, X y XI de *El portentoso mexicano* contrastan dramáticamente con el resto de la obra y se ocupan de figuras picarescas y mal habladas, que divergen del tema y tono guadalupano del resto de la obra. Son similares al tipo de diálogos inconexos, irreverentes y populares que aparecen en Chimalpopoca.

<sup>559</sup> Chimalpopoca, *Silabario* (1859), 31.

El manual de náhuatl termina junto a la autodeclaración del personaje (que se ha desdoblado) de su animalidad, toma la inferiorización colonial y se vacía de todo conocimiento restante o humanidad de modo cómico y finiquitador de la escritura y su subjetividad alto-cultural. En su “Ejercicio Sesto” se dice que quien *no* es “buen niño” no obedece “ni contesta” y pasa delante de las personas “corriendo como un perro. De ese modo lo maldicen y lo detestan”.<sup>561</sup> El personaje final del *Silabario* de 1859 es un varón adulto que se ha convertido en ese “perro”. Su escritura se construye desde ese no-ser.

La ruptura con toda seriedad o utilidad didáctica enuncia el carácter literario del texto. Sin embargo, este texto, y el resto de la obra literaria de Chimalpopoca, ha pasado inadvertida. De modo que la inferioridad intelectual del personaje, finalmente, pasa a ser la del lector supuestamente culto pero incapaz de identificar literatura que apenas y simula ser un texto didáctico para aprender náhuatl. Esta escritura de Chimalpopoca constituye una gran burla contra la alta cultura. Aunque en otros lugares, Chimalpopoca pide se reconozca su pertenencia a la alta cultura.

Lo hecho por Chimalpopoca tiene cierta similitud con el uso (y deconstrucción) del didactismo en la escritura experimental (protovanguardista, realmente) de Simón Rodríguez en *Sociedades americanas en 1828*. Y Mallarmé también utilizó supuestos ejercicios de enseñanza de idiomas para crear literatura. Lo hizo en sus *Thèmes Anglais* compuestos hacia los 1870’s cuando era profesor de inglés y donde mezcla frases típicas del inglés con otras bizarras y abiertamente cómicas y quizá autobiográficas. Sólo que Rodríguez explota visualmente tipografía, ortografía y los cuadros sinópticos en vistas de una escritura pedagógica para una nación utópica pero no imposible y Mallarmé jugaba y disparataba con el inglés desde su propia posición relativamente estable de poeta francés, mientras que Chimalpopoca escribe a partir de una barra divisoria entre el náhuatl y el español y una sociedad nativa sometida y dentro de un proyecto modernizador que no parece tener intención alguna de detener el exterminio. De modo que su escritura resulta más semejante a los experimentos literarios experimentales con los géneros didácticos bilingües realizados por Ulises Carrión y Gómez Peña (en su caso, español-inglés) en los 1970’s y 1990’s, respectivamente. Podríamos decir que Chimalpopoca es un postmoderno. Pero realmente escapa a las categorías construidas, con base, precisamente, en excluir escrituras como la suya. Chimalpopoca fue un vanguardista en el siglo XIX, como Baudelaire, Mallarmé, Lautréamont, Rodríguez, Whitman o Sousádrade.

Los *Silabarios* de 1849 y 1859, sin embargo, constituyen apenas un preludeo, un bosquejo de su obra principal: *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl o lengua mexicana* de 1869. En el *Epítome*, Chimalpopoca extendió en cantidad y calidad lo iniciado en los *Silabarios*: siguió simulando que sólo escribía un manual de náhuatl, pero esta vez lo hizo de 124 páginas. Aumentó las explicaciones, que son mínimas en los *Silabarios*. Y alargó los ejercicios y vocabularios. Dentro de éstos, nuevamente, Chimalpopoca situó textos literarios que simulan tratarse de meros ejercicios para el aprendiz de náhuatl. Pero ahora son más de una docena de “Ejercicios” literarios. Debido a lo profuso de las “Lecciones” en que Chimalpopoca explica la gramática nahua y los ejemplos es probable que un lector no diestro en lo literario, sin la sensibilidad para entender este inusitado juego de un escritor atípico, no identifique lo que ocurre en esa docena de textos. Y si, sencillamente, no conoce el resto de la obra de Chimalpopoca, es improbable que entienda qué está en juego en este extraño libro de 1859.

---

<sup>560</sup> Chimalpopoca, *Silabario* (1859), 32.

<sup>561</sup> Chimalpopoca, *Silabario* (1859), 26.

En el “Ejercicio Primero” de la Lección V, por ejemplo, Chimalpopoca crea una serie de breves ejemplos de los pronombres. Al llegar el turno de *amehuantin* o *amehuan* (ustedes), escribe: “Udes. están bizmados o tienen pegote”, es decir, “amehuantin, o amehuan an exica, o amexica”.<sup>562</sup> El enunciado es una reminiscencia, un fragmento alusivo, de la discusión sobre el significado de “México”. Se trata del ritual del plumaje que Huitzilopochtli impone a los aztecas para rebautizarlos “amexica”. Pero ahora la frase está como un mero ejemplo, un pedazo sin contexto. Unas líneas después “¿De quién es esta capa? Es mía. ¿De quien en este libro? Es de la muchacha, o pertenece a la muchacha”. La capa (*tilmatli*), otra vez, como indicio de nobleza indígena reaparece, pero cada vez de modo más fantasmal y absurdo, entre auto-descalificaciones, incluso. “¿Qué haces? Nada. Yo sólo hablo”.<sup>563</sup>

En otro juego literario, menos lineal, Chimalpopoca presenta un texto vertical de frases aparentemente inconexas, pero cuyo efecto total paratáctico reiteran su visión del mundo: la población indígena inferiorizada, y el espacio-tiempo del Nenchihcayotol. El texto no tiene un sentido creciente, sino que se trata de una suma de frases que Chimalpopoca parece haber ido acumulando. “Tú eres dormilón”, “¿Dónde está la enseñanza?”, “Esto es un sueño”, “Yo no comprendo la divinidad”, etc. Y que luego, inmediatamente, las reordena (y agrega algunas) en forma de párrafo, de prosa continua, tanto en español como náhuatl. Si se realiza el ejercicio de repaso de aprendizaje de frases en náhuatl, en sus tres modalidades (dividido en verso de modo bilingüe), luego en bloque de prosa en español y, finalmente, en bloque de prosa en náhuatl) la repetición de las frases inconexas surte su efecto de collage y discontinuidad semántica violenta y colonial.

Pero el género que más claramente concentra los recursos literarios de Chimalpopoca es el diálogo entre las voces (o desdoblamientos). Repartidos entre las lecciones, Chimalpopoca sitúa textos de diversa extensión en que aparecen crueles coloquios entre personajes de clases bajas, maltratándose unos a otros e intercambiando preguntas, respuestas e intervenciones asimétricas, en que su humanidad y dignidad es frecuentemente puesta en duda. “Porque parece que en medio de los animales naciste; tras de ti bellacos, y por delante chorreadas”.<sup>564</sup> La denigración es constante en estos textos. Hacia el final del libro, nuevamente, se concentran los que podrían haber sido más importantes según el propio gusto de Chimalpopoca dentro de una sección titulada “Ejercicios varios”, “De Comer y beber”, “De noticias”, “De almuerzo” y “A un zapatero”.

En “Ejercicios varios”, Chimalpopoca regresa al tema del náhuatl y su deshumanización en la sociedad mexicana:

Xi tlato tepitzin mexicacopa.  
 Nic nequi ihuan amo nic nequi ni tlatoz  
 macehualcopa.  
 ¿Tlein ipampa àmo tic nequi?  
 Ipampa ca icuac yuh quion ni tlatoa zaniman no  
 ca huhuetzca in tlaca quinimil huia de razon.  
 Tlein mo chihuaz, yuh quion quinequi in  
 àtlamatiliztli.  
 Quenin huèca tlaca àmo huehuetzca noca?

Habla tantito en mexicano.  
 Quiero y no quiero hablar á lo indio.  
 Por qué no quieres?  
 Porque cuando hablo así, inmediatamente se  
 rie de mí la gente que se llama de razón.  
 Qué se ha de hacer, así lo requiere la  
 ignorancia.  
 Cómo los extranjeros no se burlan de mí?

<sup>562</sup> Chimalpopoca, *Epítome*, 21.

<sup>563</sup> Chimalpopoca, *Epítome*, 22.

<sup>564</sup> Chimalpopoca, *Epítome*, 84.

Ipampa ca yehuantin quimati tlein qui chihua.  
 Ihuan cuix òhui tlatolos macehualcopa?  
 Né ni quitoa, ca zan que name occequintin  
 tlatoltin ica cequin òhui ihuan ica occequintin  
 àmo.

Porque ellos saben lo que hacen.  
 Y es difícil hablar el idioma Náhuatl?  
 Yo digo que sucede como con los demás  
 idiomas; para unos es difícil, y para otros  
 no.<sup>565</sup>

“Quiero y no quiero hablar á lo indio”. Esa ambivalencia da forma a toda la estructura del texto, desde lo bilingüe y las dos voces que debaten y muchas veces se combaten hasta el autoescarnio persistente y, asimismo, la defensa de la lengua, que, por cierto, Chimalpopoca llama aquí “mexicacopa”, “mexicano”, “macehualcopa”, “á lo indio” y “Náhuatl”. El nombre mismo del idioma nativo tiene en pocas líneas cinco nombres. Chimalpopoca los usa todos para fines didácticos y también para mostrar las distintas identidades sociales. Pero también los “extrangeros” aquí han cambiado de identidad respecto al *Silabario* de 1859, donde eran quienes acaparaban los empleos y parecía tratarse de los españoles, criollos y mestizos, los invasores y herederos coloniales, mientras que acá en el *Epítome* los “extrangeros” son quienes no se burlan de quienes hablan el náhuatl. Entre uno y otro libro ocurrió la relación de Chimalpopoca con Maximiliano. Todo el libro, el desencanto generalizado, la desautorización ya extremada de las voces nativas, parece coloreada por esa experiencia.

La risa burlona de Chimalpopoca a veces puede ser muy ácida.

Xiauh tianquizco ihuan xic cohua tlilzapotl,  
 tezontzapotl quilhuia mamey ihuan tzictzapotl.

Auh tlacàmo tlein onca ¿tlein nic chihuaz?  
 Zaniman xihuallauh, ni can nimitz ilhuiz tlein tic  
 chihuaz.  
 Tlá zaniman timo cualanaltia.  
 Ne ni cuallani ucuac zantimo tlatitinemi.

Yuhquion ticmotalhuia matel nozo aic icqui nic  
 chihua.  
 Tic ilnamiqui icuac oni mitz azito  
 tlacualchihualoyan ihuan oti tlancuaicaticatca  
 ixpaninin?  
 Amo, tlá icuacon ono teo chiuhticatca!  
 Canozo, ixpan Malinto.

Ve á la plaza, y compra zapote prieto, zapote  
 rasposo que le llaman mamey y chico  
 zapote.  
 Y si no hay nada ¿qué hago?  
 Vente inmediatamente aquí, te diré lo que  
 has de hacer.  
 Se se enoja vd. luego.  
 Yo me enojo cuando solo te andas  
 escondiendo.  
 Así lo dice vd. pero en verdad nunca lo he  
 hecho.  
 Te acuerdas cuando te fui á encontrar en la  
 cocina, y estabas hincado delante de ese?  
 ¡No, si entonces estaba rezando!  
 Sí, en verdad, delante de Mariquita.<sup>566</sup>

Cada elemento de los textos de Chimalpopoca tiene resonancias. Por ejemplo, no es accidental que aparezca el zapote como elemento detonante del texto. Del zapote (Tzapotl) dice Chimalpopoca: “Es vocablo genérico, pues bajo este nombre se comprende el *Tezontzapotl*, *Mamey*; *Matzapotl*, chirimoya; *Cuauhtzapotl*, anonaz; *Tlilzapotl*, zapote negro &.... El *Iztac Tzapotl*, zapote blanco, es de virtud narcótica, y por esto los indios antiguos mexicanos le

<sup>565</sup> Chimalpopoca, *Epítome*, 115.

<sup>566</sup> Chimalpopoca, *Epítome*, 116.

llamaron también *sochitzapotl*, zapote que hace dormir é insulta por su mucha frialdad”.<sup>567</sup> El zapote, entonces, remite a un rico mundo lingüístico, en el que siempre insiste Chimalpopoca. Por otra parte, zapote y el chico zapote son expresiones que en México remiten a la esfera del albúr, el humor de doble sentido, casi siempre sexual, ya sea machista u homoerótico. Por eso uno de los personajes es identificado como escondidizo y el otro termina recordándole que un día lo encontró hincado frente a “Mariquita” (Malinton): está insinuando que le daba sexo oral a otro varón (en México, Mariquita, Maricón o Marica, son apelativos usados para los homosexuales, ya sea de modo homofóbico o de modo lúdico entre homosexuales mismos). Pero Chimalpopoca no parece estar haciendo un texto homofóbico: se trata de sus personajes y voces desdoblantes ya típicos. En el “Ejercicio” siguiente, además, hay otras posibles albures: una de las voces pregunta dónde hay “pescado grande”; y se dice que de pensar en tal “pescado grande” a uno le “relumbra la cara”. La referencia es fálica y el humor, nuevamente, homoerótica. Chimalpopoca parece estar agregando a todo su imaginario una transgresión de género, lo suficientemente ambivalente para poder realizarla en un libro que supuestamente es sólo un manual de náhuatl. Este tipo de humor y doble sentido sexual también es parte de la tradición prehispánica.<sup>568</sup> Pero no debemos caer en el error de atribuir todo rasgo de la escritura de Chimalpopoca a una supuesta continuidad con la tradición antigua. Hay comunicaciones con esa tradición, como hemos mostrado, pero su forma también se debe al corpus propiamente colonial y, sobre todo, a los géneros decimonónicos y su actividad intelectual, política y académica de su propio tiempo.

En el “Ejercicio” siguiente, los personajes son claramente el empleador y su asistente, y entre ellos hay una relación pícara. El amo se despierta y el sirviente aparece a su lado. Le pide que le traiga unos zapatos amarillos. “¿Cómo ha de ir vd. con esos al congreso?”, le responde. Y nos enteramos, entonces, que se trata de un legislador. “No te importa, traelos”. Pero el sirviente insiste en proteger la imagen de su amo: “¿Que no ve vd. señor que la gente se reirá de vd.? Y el amo dice: “No, porque estoy contento y saldré como quiera”. La pequeña extravagancia de presentarse al congreso con unos zapatos amarillos, a su vez, provoca que el propio criado decida: “Entonces yo que ande también desmelenado”.<sup>569</sup> En la versión en náhuatl, “desmelenado” es “cuatatapa”. Pero “desmelenado” no es la única traducción que Chimalpopoca ofrece de esta expresión que repetidamente usa en su obra. Antes la ha definido como “cabeza enmarañada” e incluso define “cihua cuatatapa” como “mujer trapienta”.<sup>570</sup> La expresión es antónima de la cabeza ennoblecida con el plumaje, como podemos recordar. Aquí no es ya una cabeza embellecida, dignificada, con las plumas de la nobleza, sino una cabeza desmelenada, en greñas, enmarañada, sin arreglo alguno, señal de miseria y desorden y de alguien, en este caso, a quien no le importa dañar su status dando una mala imagen, ya no le interesa guardar las apariencias. La adhesión de este sujeto al orden jerárquico cósmico que antes pregonaba Chimalpopoca en sus escritos sobre lo mexicano y el náhuatl se ha terminado. Quizá ha sido la pérdida de su propio status político-académico tras su desprestigio después del gobierno de Maximiliano o quizá en su obra literaria deposita este otro aspecto de su cosmovisión, la

<sup>567</sup> Chimalpopoca, “Notas en la parte mexicana,” 326.

<sup>568</sup> Se le puede relacionar, por ejemplo, con los llamados “cantos traviesos” (*cuecuechcuícatl*) que “esconde a menudo una sensualidad tan potente como inaprehensible y que se encuentra difusa en los dobles o aun triples sentidos de muchas expresiones...” y en que pueden aparecer “personajes que intervienen oralmente y ejecutan cada uno un sketch” de connotación sexual; véase Patrick Johansson K., *Voces distantes de los aztecas. Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica* (México: Fernández Editores, 1994), 222-223.

<sup>569</sup> Chimalpopoca, *Epítome*, 118.

<sup>570</sup> Chimalpopoca, “Vocabulario correcto,” 529.

*nENCHIUHCAUHYOTL*, el nihilismo hacia todos los valores y la creación imaginaria de un tiempo-espacio vano.

En el texto (ya titulado) “De noticias”, el penúltimo del libro, Chimalpopoca reitera esta nihilización:

<p>Tlein quitollo?          Amo nic cactoc tlein          Tlein yanquic onca?          Amo tlein yancuic, mochi izoltic.          [...]          Ipampa ca axcan amame, amo te ixtlanextia,          ca zan quiquix tilia mochi tlein</p> <p>Quenin quitolo ca to pantian mochtin          tlamatinime?          Quema, ca mochtin quimati tlacuazque.          Ximo'cuani, amo ti tlacatl.</p>	<p>¿Qué se dice?          No he oído nada.          ¿Qué hay de nuevo?          Nada hay de nuevo, todo es viejo.</p> <p>Porque todos los papeles de ahora          no instruyen, sólo se ocupan de estar          publicando los defectos que uno tiene.          ¿Cómo se dice que en nuestros tiempos          todos son sabios?          Sí, lo son: porque todos saben comer.          Quítate, no eres gente.<sup>571</sup></p>
---	---

La escritura literaria de Chimalpopoca asume esa degradación y desde ahí hace hablar a sus voces, que son seres que experimentaron o, al menos, conocen el mundo antiguo y ahora habitan esta esfera de fiasco y *nENCHIUHCAUHYOTL*, donde la escritura misma es la acción vana que hace vana al espacio-tiempo mismo que construye. Este nihilismo no es ajeno a la poética nahua: también lo encontramos en los *Cantares mexicanos* (transcritos por Chimalpopoca) y muchos otros lugares del corpus nahua ya clásico. Dice el poema-canto atribuido al tlatoani y poeta Nezahualcōyotl: “En vano he nacido / en vano he venido a salir” (“O nen notlacatl / o nen nonquizaco”).<sup>572</sup> Pero lo “vano” de Nezahualcōyotl viene de una voz que se sabe noble, mientras la experiencia de lo vano en Chimalpopoca se realiza en carencia de una voz señorial, no hay nihilismo noble, sino un nihilismo plebeyo y callejero, humillado y humillante. El diálogo de Chimalpopoca con la tradición del nihilismo noble antiguo es claro; sólo que su literatura es una modernización de esa experiencia, un nihilismo que se ahonda y donde no hay consuelo siquiera en la poesía, porque Chimalpopoca la esconde entre prosa didáctica, y tampoco hay consolación por la compañía y amistad de otros poetas, por la adhesión a la tradición de la poesía y su “flor” porque Chimalpopoca sabe que escribe en una época en que los “papeles” (*amame*), es decir, los periódicos, los libros mismos, “sólo se ocupan de estar publicando los defectos de uno”. La relación de Chimalpopoca con esa tradición poética noble es compleja. Retoma algunos de sus conceptos, pero cambia su vocabulario, recurriendo a campos semánticos de la cultura popular, baja, y no busca la salvación a través de la poesía misma. Chimalpopoca es otro tipo de nihilismo.

También se diferencia de la poesía nahua popular, mágica, en no convocar o ejercer poder para transformar las cosas, incluido el propio ser, ni tampoco el poder de alterar el devenir. Se diferencia también de la tradición de poética mágica, como la que hemos visto en las encantamientos de los chamanes nahuas transcritos por Ruiz de Alarcón, porque en

<sup>571</sup> Chimalpopoca, *Epítome*, 121.

<sup>572</sup> “Canto de la huida,” en *Quince poetas del mundo náhuatl*, ed. Miguel León-Portilla (México: Diana, 1994), 99.

Chimalpopoca no hay transformación mágica. No hay nagual mágico en quien transformarse. Una voz se ha transformado en otra, pero ambas cohabitan una realidad lacerante. Si el *nENCHIUHCAUHYOTL* tiene algo de magia, se trata de una magia para volver vano el espacio-tiempo; es una magia moderna negativa, una especie de venganza urbana del poeta contra el mundo que lo ha degradado. También, como hemos visto, hay un juego constante con los Huehuetlahtolli que en tiempos de Chimalpopoca y aún hoy ocupan el centro de la noción de la “literatura azteca” junto con la poesía llamada de “Flor y canto” (*in xóchitl in cuicatl*), la tradición de poesía noble. Pero ni la poesía chamánica popular ni, mucho menos, los escritos de Chimalpopoca están ahí, unos por no caber en la definición cristianizante establecida, sobre todo, en el propio siglo XIX y consolidada en el s. XX (por el paradigma de Garibay y León-Portilla). Y cuando se ha hecho alguna anotación (quizá la única) sobre los textos de Chimalpopoca, primero que todo, no se ha identificado su índole literaria, quizá debido a una lectura apresurada y, además, parece haberse creído que se trataba de intentos de promover los buenos modales.<sup>573</sup> Como hemos querido mostrar, Chimalpopoca prácticamente reduce al absurdo o, al menos, deconstruye, los Huehuehtlahtolli, el “género literario náhuatl por antonomasia”.<sup>574</sup>

Si queremos pensar a Chimalpopoca dentro del contexto de la poesía mexicana, por ejemplo, el amplio grupo de poetas románticos decimonónicos mexicanos, el contraste aumenta. El lenguaje derivativo de estos poetas, su casi permanente identificación con la figura sublime del poeta (incluso en sus aspectos sombríos) y el lenguaje altocultural, siempre cuidando el decoro, hace que la comparación con los juegos irreverentes, el bilingüismo radical de Chimalpopoca, y los géneros con los que juega, sea aún más sorprendente. Y cuando revisamos poemas del siglo XIX de otros escritores en México con temática “azteca”, cuando el tema de la grandeza política y los soberanos prehispánicos hace eco con el tema de la joven nación independiente mexicana, la diferencia nuevamente es abismal. El tema de “Los nahuales” en Manuel José Othon, o “Al Conquistador de Anáhuac” de José Peón Contreras o la “Fundación de México” de José María Roa Bárcena, están lejos del nivel de innovación y originalidad con que Chimalpopoca aborda la cosmovisión nahua, la colonización y el nombre mismo de México.<sup>575</sup> Chimalpopoca era un hombre moderno de su tiempo, que muestra el anacronismo literario de otros escritores, incluso posteriores, de su siglo.

Chimalpopoca resulta relativamente comparable con poetas mexicanos posteriores, ya dentro del modernismo, y sus valores decadentistas. Pero aún ahí la solemnidad del verso resulta todavía muy formalmente convencional comparado con la escritura paratáctica, transcultural, aciaga, jocosa, intertextual, a la vez, ultraculta y ultrapopular, de Chimalpopoca. Quizá Chimalpopoca mismo lo sabía y por ello utilizó un género que no fuera directamente literario y prefirió relacionarlo con el diálogo teatral, y hacer de los subgéneros de la didáctica bilingüe una especie de dramaturbia de vocabularios, imaginarios y crítica transhistórica.

Hay un lugar de la bibliografía donde aparece una conciencia mayor, incluso una continuidad (parcial), de la obra de Chimalpopoca. Significativamente se trata de otro importante intelectual indígena, Mariano Jacobo Rojas, autor de varias obras y profesor de náhuatl en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, en Ciudad de México o principios de s.

---

<sup>573</sup> Del *Silabario* de 1859, se comenta: “*Silabario*... includes... huehuehtlahtolli-style text that detail the proper comportment of boys and girls, including personal hygiene” en K. S. McDonough, *The Learned Ones. Nahua intellectuals in Postconquest Mexico*, 111.

<sup>574</sup> He tomado esta expresión de Librado Silva y Natalio Hernández, *Flor y canto de los antiguos mexicanos* (México: El Día en Libros y Gobierno del Estado de Nayarit, 1990), 18.

<sup>575</sup> Véase *El Parnaso mexicano. (Los Trovadores de México)* (México-Buenos Aires-La Habana: Maucci Hermanos, 1905), 225, 231-234 y 261-263.

XX. En sus manuales de náhuatl, Rojas reconoce la influencia de las obras de “Sahagún, Molina, Carochi, Remí Simeón, Galicia Chimalpopoca, T. Palma y otros”.<sup>576</sup> Pero fue en su *Manual de la lengua náhuatl* de 1927, donde Rojas imitó el uso de diálogos casuales entre personajes urbanos que hacía Chimalpopoca, aunque los diálogos de Rojas son normativos, didácticos y literales. Pero la influencia de la estructura y forma de las “Lecciones” y “Ejercicios” es clara. Rojas parece aludir al aspecto lúdico de los textos de Chimalpopoca cuando vuelve a enumerar sus influencias (entre ellas el “Lic. Chimalpopoca”) para elaborar “el presente método para la enseñanza del idioma mexicano en el que la variedad de ejercicios prácticos y frases recreativas... hacen que el alumno se familiarice con el habla, lectura y escritura mexicana”.<sup>577</sup> Pareciera que Rojas alude a las “frases recreativas” en el sentido de recrear situaciones cotidianas, al mismo tiempo, que en resultar curiosas, llamativas, por coloquiales, por ejemplo. Rojas elabora cierto nivel literario en ejemplos breves, pero realmente no elabora literariamente como lo hace Chimalpopoca, pero sí llama la atención que Rojas reproduzca la estructura general del *Epítome* de Chimalpopoca y quiera continuar esa tradición de manuales con elementos “recreativos”. Rojas, además, fuera de sus manuales de náhuatl, tiene poesía en náhuatl, aunque más bien convencional.<sup>578</sup> Desgraciadamente, también Rojas sufrió el mismo tipo de inferiorización en su propia labor intelectual tanto por poetas como por críticos en México.<sup>579</sup> Sin embargo, Rojas también es un traductor nahua que apareció en la órbita de referencias de Walter Lehmann, como deja ver su nota a su propia traducción al alemán de los *Colloquios* de Sahagún, cuando recuerda que Mariano J. Rojas ha hecho la traducción del capítulo 14 (en náhuatl) de esa obra de Sahagún.<sup>580</sup>

Ahora bien, en Chimalpopoca también hay escritura literaria menos jocosa, de índole más lírica, prácticamente poemas interpolados. El siguiente es uno que se distingue por su lirismo, y que Chimalpopoca sitúa al final de la Lección VII del *Epítome*, sobre los “verbos irregulares”. En este caso, no lo verticaliza sino que lo coloca como ejemplos continuos en el renglón, pero aquí lo dividiré a modo de versos para mostrar su claro sentido lírico:

Niquiz, timo tlalia

Me pongo a considerar.

<sup>576</sup> Mariano Jacobo Rojas, *Estudios gramaticales del idioma mexicano* (México: Imprenta de José Donaciano Rojas, 1935), XI.

<sup>577</sup> Mariano Jacobo Rojas, “Al lector,” en *Manual de la lengua náhuatl. Método práctico para hablar, leer y escribir la lengua mexicana* (México: Imprenta de José Donaciano Rojas, 1927), s/n.

<sup>578</sup> Véase Mariano Jacobo Rojas, *Maquitzli. Tragedia en idioma mexicano*, trad. Pedro Rojas (México: Imprenta de José Donaciano Rojas, 1931).

<sup>579</sup> El poeta Bernardo Ortiz de Montellano, en un libro pionero en México de la reevaluación literaria de la poesía prehispánica, tomaba las traducciones de Rojas de los *Cantares mexicanos* como “literales” y a los poemas mismos los juzga “monotemáticos”, lo cual ha sido causa, alega, “del abandono en que se han vivido los poemas mexicanos” y, a continuación, “como el arqueólogo limpia para contemplarlos los ídolos que descubre entre la oscura tierra” hace su propia versión literaria de las traducciones de Rojas, véase *La poesía indígena de México* (México: Talleres Gráficos de la Nación, 1935), 35-36.

El crítico literario mexicano José Luis Martínez calificaba las traducciones de poesía nahua de Rojas como “versiones inciertas” que luego serían superadas, según él, por “desde 1940” por “las traducciones directas y los estudios de Ángel María Garibay K., y Miguel León-Portilla que nos han dado un conocimiento sabio de nuestra principal literatura aborigen” en *De la naturaleza y carácter de la literatura mexicana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1960), 14. Es importante entender que la tradición de “nahuatlatos” no-indígenas en México (y posteriormente en Estados Unidos) históricamente dependió de una inferiorización de traductores y comentaristas indígenas como Chimalpopoca y Rojas.

<sup>580</sup> Véase *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*, 33. Para localizar la traducción de Rojas véase Z. Nuttal, “El Libro perdido de las pláticas o coloquios de los Doce primeros misioneros de México”, 140-141.

Mo ilhui timoteca in quiahuitl	Arrecia el agua, o lluvia.
Tlayohualti momana	Todo se pone oscuro.
Tlapouh timo cahua	Todo queda abierto.
Tlanextimo quetza	Todo se pone claro, ya va apareciendo la aurora. <sup>581</sup>

El género literario que Chimalpopoca más insistente elabora es el diálogo absurdo, como el que apareció en la segunda edición del *Silabario* como texto de cierre. Pero como podemos ver en el ejemplo anterior, también hay un aliento lírico, afín, por cierto, a la tradición más ortodoxa (y sin duda bella) de la poesía en náhuatl. En este poema clandestino, sin embargo, si revisamos la autotraducción notaremos que parte del efecto literario de la versión en español ocurre también por efecto de que Chimalpopoca ofrece dos traducciones posibles en dos de esos versos: “Arrecia el agua, o lluvia” y luego “Todo se pone claro, ya va apareciendo la aurora”. El pequeño poema, entonces, surge no sólo de la visión lírica en la versión del náhuatl, sino también de usar el género mismo de la traducción y mantener sus variantes como parte de la *otra* mitad del poema. Este recurso separa al poema de la tradición nahua antigua, y lo hace un poema directamente moderno. Y haber colocado este poema como una aparente serie de ejemplos al final de una lección también nos dice mucho de la original poética, ultramoderna, de Chimalpopoca; es como si nos estuviera diciendo que esta poética se ha quedado sin un lugar propio, y debe esconderse, o jugar a esconderse, parecer que no existe, invisibilizarse, ocultarse al lector, refugiarse en el género mismo de dominación: el manual de náhuatl, y ahí esperar que el lector llegue y reconozca la historia, y sepa escuchar los ecos y voces, reconocer los fragmentos, y poder situar estos textos en la geopolítica de la forma donde cobran sentido como intervención, castigo, respuesta y grito.

Benjamin despertó de su sueño mexicano re-diciendo entre risas “Anaquivitzli”, una palabra de pseudo-náhuatl, de residuos, pedacería de lo aprendido con Walter Lehmann, las ruinas, quizá literalmente, del llamado *Códice Chimalpopoca*. Pero Chimalpopoca, décadas antes, había reído de otra forma, sabiendo la historia completa de la fragmentación, porque él mismo había transcrito buena parte del archivo colonial del náhuatl, sabía más que nadie quizá de los contenidos de centenares de páginas de todo tipo de crónicas, cantares, obras literarias y documentos en náhuatl. La risa de Benjamin, en realidad, es sólo una puerta para entrar a una risa más amplia: la risa de Chimalpopoca.

---

<sup>581</sup> Chimalpopoca, *Epítome*, 55.

## CONCLUSIONES: OTRA TRANSFORMACIÓN MUNDIAL

El acertijo “resuelto” de Marx se transformó en el acertijo “azteca” de Benjamin. Marx creía que el comunismo adquiriría la forma de una solución al acertijo de la Historia. La investigación, sin embargo, nos muestra que el comunismo no cesa de adquirir la forma de acertijo. Y bien podría ser que la reocurrencia del acertijo es la evidencia de que se está formando un (otro) comunismo.

¿Ha llegado el momento de *transformar* a Marx? Pero si la transformación (geopolítica y hermenéutica) ha persistido colonial, ¿cómo transformarlo? ¿O qué otra cosa más hacer con Marx? Como la cuestión de Freud, la cuestión de Marx, permanece en el aire, y el sueño de un comunismo más allá de Marx crece.

El pueblo azteca buscaba una mejor *distribución* de las cosas, labores y poderes. De eso también se trata su magia, como de la resurgencia de una economía femenina y el alzamiento de los no-humanos. Así que los múltiples, divergentes, deseos comunistas, preceden a Marx, por mucho que el marxismo persista en transformar a Marx en el patrón inglés de toda genealogía, traza y fenomenología comunista. ¿Transformar a Marx? ¿Transformar en sí misma la transformación?

Y ya en Marx y Benjamin, el acertijo conduce al mundo prehispánico. A partir de las imágenes y narrativas del sueño, los aztecas construyeron un sistema mágico de control social. Este pensamiento mágico es tanto fundamento gubernamental como indicio del descontento popular. La magia ya ha sido identificada correctamente como el cimiento ideológico del Estado azteca. Pero aquí me interesó más mostrar su otro aspecto: su carácter de deseo de otro gobierno (psico-ontológico), deseo de otra economía. La magia es un proyecto de materialización de la lógica subversiva del sueño. Y atraviesa toda la lógica cultural, desde la vigilancia del sueño personal hasta el deseo de una transformación mundial.

La sociedad azteca vivía una lucha de proyectos comunistas. Y la magia era parte de ellos. Pero no había un proyecto, un deseo, comunista homogéneo. Los aztecas fueron un pueblo en tenso conflicto entre más de un comunismo. Esta estructura quedó atrapada en el idioma náhuatl y en un imaginario. En un náhuatl, por cierto, luego erráticamente traducido, tergiversado, circulado, añadiéndose así aún más capas al acertijo.

Por ejemplo, a nivel de materialidad verbal, residuos fonéticos, la función ambivalente de la magia azteca (su vigilancia estatal y su potencia revolucionaria popular) quedó registrada y simultáneamente borrada. Por eso la importancia de estudiar las circulaciones concretas de expresiones del náhuatl, y de los fantasmas que esas expresiones involucran.

Persiguiendo las huellas del náhuatl en los debates de la poética y teoría, de Sahagún y Morgan hasta Benjamin y Chimalpopoca, se pueden encontrar en las luchas del náhuatl, y sus formas y sentidos, todo un arsenal de espectros, y los rastros de la geopolítica de la colonización moderna. El punto de partida, metodológicamente, fue la lengua náhuatl, pero la guerra entre economías y cosmologías se cristalizó en las imágenes. Muchas de esas imágenes, por supuesto, se asocian a ecos del náhuatl. Por eso la importancia de escuchar esos ecos del náhuatl en Marx o Benjamin y, por otro lado, de escuchar el náhuatl disidente de Chimalpopoca, donde la lucha continuó.

Chimalpopoca es al experimentalismo neomundano y al comunismo azteca lo que Baudelaire al vanguardismo benjamineano y el comunismo marxista: el poeta que es el destello disonante, el urbanauta que pone en crisis el panorama. El cantante cuerpo del delito capitalista.

Pero nosotros, en la penitencia de este sistema colonial capitalista, en esta precariedad y crisis de todo archivo, quizá nos parecemos más a Chimalpopoca que a Baudelaire.

Pero debemos tener claro que Chimalpopoca no es el emblema de un poeta y pensador decolonial, descolonizado, descolonizador, sino el sujeto que el problema de la descolonización construye, el sujeto que la dificultad, o imposibilidad, de la descolonización traza y tambalea. Al descolonizarse, Chimalpopoca no cesa de formar nuevos acertijos. El Chimalpopoca traductor y académico cree solucionar los enigmas del náhuatl y la colonización, el Chimalpopoca poeta no cesa de renovarlos.

La magia es la posibilidad (la improbable posibilidad) de un cambio drástico de orden geopolítico, la *revolución*. Entre los aztecas, la magia encarna tal transformación mundial. Incluso el llamado nagualismo es parte de este modelo revolucionario, previo al marxista. El nagualismo es una re-subjetivación, desde un sujeto humano a uno no-humano, una re-subjetivación que permite una ampliación del poder corpóreo y espiritual, un mayor ser. La transformación mágica tiene como uno de sus sustentos la transformación del humano en no-humano, y, en general, la acrecentada participación del humano en una transacción económica de fuerzas.

El sueño popular azteca desea un comunismo cósmico. El Estado, sin embargo, no cesaba de forzarse como el intermediario de este comunismo, reglamentándolo. El Estado azteca incluso buscó legislar la revolución del mundo, calendarizándola. Si analizamos de cerca a los aztecas son una sociedad regida por el concepto de revolución, por la búsqueda de su ocurrencia cotidiana y, a la vez, de su control estatal.

Según el polifacético modelo revolucionario azteca, la transformación del mundo sólo se produce producir desde una co-participación y co-identidad entre varios planos y realidades humanas y no-humanas; la transformación del mundo sólo ocurre desde una comunidad ampliada. La transformación mágica del mundo, sin embargo, en la sociedad azteca es frecuentemente administrada como un rito estatal y otras veces como un cambio individual, una ganancia puntual. Pero la mitología nos permite entender que no se reducía ni a una religión de Estado ni a una reforma y micro-negociación personales. Los mitos registran revoluciones colectivas impulsadas por un evento mágico, transformador del orden general. Hay más de uno o dos proyectos de revolución entre los aztecas.

El proyecto revolucionario amerindio basado en la magia no pierde su otro aspecto histórico: ser el fundamento del Estado azteca. La magia puede ser la intervención subversiva, la reforma individual o sublevación colectiva, pero también es el mecanismo que asegura la regularidad y preservación del orden normativo. La magia es también la ideología de la religión estatal. Fundamenta uno y otro modelo revolucionario, el estatal y el popular, el statu quo y el descontento, la hegemonía y la insurgencia. Lo que los aztecas nos permiten ver es que no se puede entender a Marx sin incorporar la magia dentro de la discusión acerca de la transformación mundial. E incluso entender a la teoría crítica como parte de la subyacencia de la magia en el (también ambivalente) programa de transformación.

La magia estatalizada administra la sublevación y toma popular del poder. El marxismo tampoco está libre de pensamiento mágico. Pero la magia marxista no es explícita. Se le puede localizar alojada en la retórica, y manifestarse en pequeños episodios estéticos, escenas teóricas esporádicas y en su esquema general de transformación, basado en utopía, deseo y azar. En su deseo de otro mundo. Porque donde hay deseo pronto aparece la magia como proyecto cosmogónico, como ingrediente de una revolución deseada.

Al desaparecer como gestión y explicación frontal, la magia se refugia en lo estético. Se cristaliza como *imagen estética*. Se convierte en forma literaria, preferentemente como micro-escena fantástica, cómica o poética. Y cuya aparición en el tejido conceptual-textual es más bien aparentemente marginal o accidental. Pero son estas apariciones de cierta desviación retórica, ruptura temática o estilística, con aparente carácter periférico o extravagante, los espacio-tiempos del discurso que nos permiten entender que dicha irrupción muestra la estructura mágica inmanente del discurso supuestamente secular, en este caso, de la teoría crítica. Lo estético como reservorio de lo mágico. Y la crítica como transformación, es decir, siempre en los lindes de lo mágico.

En Marx, la magia aparece como figuras retóricas recurrentes o episodios de animismo (la mesa que baila de cabeza) y, en general, en el imaginario en torno a la revolución o el dominio mismo del capitalismo (definido como una brujería), pero también aparece como lucha de una magia (la marxista) contra otras. En Walter Benjamin, en cambio, la magia aparece más directamente como tema de re-figuración y, por lo tanto, con mayores elementos explícitamente literarios. En Benjamin, la magia está siempre en el ambiente. Pero en uno y otro caso, la magia emerge como componente mediante lo estético-literario. O, mejor dicho, la magia queda convertida (aunque no reducida) a *forma* estética o literaria. Esta transformación de lo mágico en lo poético tiene una importancia en sí misma, y rebasa a la discusión particular acerca de la presencia del pensamiento mágico en la teoría crítica mundial. Lo poético parecería devenir de lo mágico. Como también ciertos aspectos de la teoría.

En el caso de la confrontación del archivo indígena y del marxista, el choque era inevitable, ya que ambos sistemas de pensamiento mágico desean manifestarse como Estados y, a la vez, como revolución popular. La magia parece estar nutriendo dos tipos de proyecto aparentemente contrarios y en dos sistemas muy distintos entre sí en la geografía y el tiempo histórico. De ahí la importancia de estudiarlo en su momento de conflictiva convergencia: el “México” onírico.

Tanto la magia azteca como la magia marxista registran esa intuición estructural de que el mundo puede ser subvertido en cualquier momento. Por eso tanto los chamanes naguales nahuas como los teóricos dialéctico-revolucionarios marxistas conceden tanta importancia a la adivinación, profecía, pronóstico. La magia no sólo es la técnica para transformar al mundo, sino también su calendario y programa.

La magia tiene, por otro lado, una potente relación con la descolonización. La descolonización del dominio humano, casi una especie de deseo humano de descolonizar al mundo de lo humano. La magia sirve al Estado azteca como control poblacional y estamental y, simultáneamente, empodera a la insurgencia. Por eso la magia encarna en la pugna entre el sacerdote estatal y el chamán popular. La magia está en el Tlatoani pero, asimismo, en la bruja. Lo que parece estar en pelea, entonces, no es sólo la transformación del mundo sino la magia misma.

Si a la polémica del Tlatoani y la hechicera azteca sumamos al capitalista y al teórico, que también ejercen la magia (según Marx, en la forma de dialéctica entre fetichismo y desencantamiento del mundo), aumenta el cuadro polémico por la magia revolucionadora del mundo. Pero, en todo caso, la magia está en la base de *cómo* se piensa a la economía. La magia es parte de la *forma* de la economía política.

Al contrario de Freud, para quien el sueño simbolizaba al deseo, para los aztecas el sueño simbolizaba una transacción económica. Su concepción del sueño era materialista. El sueño simbolizaba (cifrándola) un intercambio económico, un negocio entre lo sacro y lo humano. El

sueño como una formación imaginal resultante de un contrato económico transmudano. Pero un contrato que podía no cumplirse, un contrato potencial, siempre en necesidad de confirmarse ritualmente.

El sueño como sueño-de-otra-economía. El sueño es un deseo, pero no un deseo familiar, edípico, libidinal, pulsional, como en Freud; sino un deseo materialista. Pero este sueño no se refiere a la economía de la *polis*, es decir, de la ciudad y el Estado-Nación, sino el sueño de una economía no-política, porque los soñadores aztecas más bien nos están mostrando que es la *polis* la que restringe la economía. Muchos aztecas soñaban una economía *cósmica*, y no sólo *política*. Nosotros, como occidentales modernos, hemos naturalizado la identidad de lo económico y lo político; a la *polis* como único orden social. Pero la magia amerindia pone sobre la mesa la existencia de otro deseo y proyecto, de una economía no restringida a la polis, de una economía post-política. Este deseo y proyecto podría ser una de las cuestiones más importantes que reemergen al examinar esta lucha de archivos y sobreposición de acertijos.

El imaginario mágico desea esta economía cósmica, post-política. Este imaginario mágico anhela un orden pre-político, pre-civilizatorio y, a la vez, un orden posterior, superior al ordenamiento político (urbano). En esta economía mágica cada cosa colabora en un orden de mayor bienestar. En este orden co-participan los animales, plantas y cosas; los inframundos, los ciclos (sobre)naturales y los astros; co-participa particularmente todo aquello no-humano, que posee un rol preponderante en el intercambio de fuerzas. Una especie de deseo de efectiva reciprocidad. Lo que esta economía post-política desea es, precisamente, una gran reciprocidad general, un comunismo cósmico.

El sueño-de-otra-economía traza, planea, exige, una ruptura con el orden imperante. El sueño-de-otra-economía pide la *transformación mundial*. La transformación mundial involucra la correlación entre lo humano y lo no-humano; la correlación que va del colibrí hasta el rayo. Esta transformación evita la subsunción del viviente (y trabajador). Una estrategia para que el cuerpo no quede subsumido por el Estado. El cuerpo popular azteca desea transformarse para evitar las restricciones del gobierno humanos, y adquirir un poder y bienestar mayores, aparte.

A modo de modificación de los (t)estamentos recibidos, a modo de codicilo, el archivo de la crítica busca transformar lo colonial o prehispánico subsumiéndolo al plan de una revolución capitalista mundializada, como planeaba Marx, al legitimar y recomendar la expansión de la revolución capitalista a todos los rincones del planeta, para posteriormente revolucionar, a su vez, este orden capitalista planetario hacia un orden socialista-comunista eurocentralizador, andro-centrípeto.

Este programa no exige la total erradicación de los otros (los sures globales) sino de su dialectización. La dialectización significa transformar al otro en otro-subordinado. Se revoluciona su mundo, se le transforma de un orden hacia otro, en que tanto las autoridades como los gobernados de los sures, son inferiorizados respecto a las autoridades y gobernados de los nortes. Esta subsunción ocurre naturalizándola como plan cósmico-geopolítico (histórico), transformándose la dialectización en una *dialéctica* (fenomenológica), una especie de legislación universal, una ley ontológica del devenir. Lo que Hegel y el marxismo llaman dialéctica, en realidad, debe entenderse como una dialectización de los otros, particularmente de los sures.

En esta dialectización, el otro puede terminar convertido en energía imaginaria, en trabajo simbólico dentro de imágenes estéticas. Al otro no se le erradica, sino que se le convierte en una especie de demonio cautivo —o genocidio suspendido, conquista en reposo— que auratiza la experiencia estética, a modo de intenso o suficiente clinamen que produce innovación y fascinación dentro de la forma dominante. Esta conversión tiene el modo de un sacrificio,

suplicio, cautiverio, trabajo forzado, y escena fascinante. Ocurre dentro de una heterología, es decir, un discurso sobre el otro. Esta heterología maltrata al otro, morfologizándolo. Es un morbo que coloca al otro en un observatorio exotizante, para utilizarlo como fuente de energía cultural. La heterología es un laboratorio de experimentación y explotación entreveradas.

En el esquema general de esta dialectización ocurre una subsunción especialmente grave. La formación del capital es planetaria, pero la representación conceptual del concepto del capital es europeizante. La transformación del capital en un concepto de tipo industrial es parte de la labor teórica de Marx. Esta dialectización del carácter planetario de la forma del capital genera no sólo teoría sino también imágenes que registran incoherencias, lagunas, cesuras, resultantes de la forzosa representación del capital como primordialmente industrial, urbano, eurocéntrico, masculino, blanco.

En la teoría de Marx, el capital es tecno-urbano y eurocentrado. En las imágenes-de-la-dialectización, sin embargo, aparece residual y arqueológicamente aquello que la teoría subsume. El cuerpo, el campo, las otras razas, los otros géneros, las otras historias. En estas imágenes, la imagen del capital no corresponde a la función que tal subsunción teórica, tal dialectización, le atribuye. El capital deja de parecerse a su concepto patriarcal moderno. El capital incluso deja de mostrarse como “capital”.

Benjamin romantizó la dialéctica y la imagen. Así fue como llegó a la idea de “imágenes dialécticas”. Pero más bien hay una dialectización que provoca la aparición de imágenes. Y en tales imágenes-de-la-dialectización, el capital reaparece deformado, descentrado, desenfocado, refigurado. La cuestión de la crítica aquí reaparece una y otra vez. La crítica como dialectización y la crítica como posibilidad de identificar tales dialectizaciones. La crítica como una encrucijada aún no resuelta. La crítica como parte del enigma, y no de su supuesta mirada resolutive.

En su célebre tesis undécima, Marx afirmaba que los filósofos se han dedicado a interpretar al mundo de diversas maneras, pero de lo que se trata es de transformarlo. La tesis se puede interpretar de diversas maneras, pero quizá hay que entenderla como una propuesta. Marx no proponía una filosofía, sino una crítica. Parecería que este apunte de Marx pide no dejar la filosofía, sino dejar una crítica filosófica que se limita a *interpretar* al mundo, para proponer una crítica política que lo *transforme*. Marx piensa en la crítica como transformación.

Pero esa trans-formación, como hemos visto, involucra en Marx una dialectización de los otros. Y de lo que ahora se trata es de una crítica que descolonice. De lo que se trata es de descolonizar a la crítica. Porque los revolucionarios se han dedicado a transformar al mundo, pero de lo que se trata es de descolonizarlo.

Al descolonizar al “mundo”, probablemente, perderá su “unidad”, producto del dominio colonial de los otros, y se mostrará como una pluralidad de mundos. Este panorama transforma al concepto de transformación mismo. En un mundo-Uno, la transformación significa la conversión de lo uno en lo otro; mientras que en una pluralidad de mundos, la transformación podría ser el paso de un mundo a otro, la transformación sería la posibilidad de experimentar más de un mundo. La magia podría ser el remanente de esta cosmovisión pluralista, donde la realidad no es una, sino muchas. Esta cosmovisión afectaría directamente nuestro concepto de “revolución”, basado en una concepción unitaria de la realidad, un monismo incluso detrás también del comunismo.

Contra una política exclusivamente humana, el pensamiento amerindio prehispánico y el propio imaginario revolucionario moderno trazan una ontología de la transformación. Esta ontología descolonizaría al planeta del poder humano, como si este pensamiento supiera que la descolonización no podría ser antropocéntrica o antropomórfica. El pensamiento amerindio ha

tenido esta ontología de la transformación más clara que el marxismo, que sólo la ha tenido por accidente, por remanente, por inconsciente histórico activo.

Este inconsciente histórico se manifiesta frecuentemente como poesía. Puede que el Progreso sea una calle de dirección única. Pero la imaginación histórica es una calle de más de dos direcciones: permite ensamblar imaginariamente lo que la Historia separó. Por eso para cambiar al mundo, la poesía reimagina su curso y propone otro destino. Hay una relación íntima de la poética con el Regreso, porque el Regreso es quien rehace lo que el Progreso frustró. Y el Regreso es siempre el riesgo de la fantasía, de sus gritos de fuga habitados por ecos de lo hegemónico. La relación entre la poética y la ideología es bidireccional. Una se nutre de la otra. La forma estética cristaliza cosmovisiones dominantes, al mismo tiempo que exhibe y activa sus fisuras. Lo estético es flor y herida de la política. Y al volverse imagen, lo poético, nuevamente, plantea la cuestión de la convivencia o co-existencia de más de un mundo.

El deseo de transformación se manifiesta en la poesía de modo no-lineal. Si la desestabilización que el mundo no-europeo causa en la teoría y la poética hegemónica estimula la formación de eventos o estructuras estéticas y filosóficas revolucionarias (simultáneamente conservadoras y vanguardistas), asimismo la obra de Chimalpopoca demuestra que también el descontento desde una periferia (simultáneamente urbana y alto-cultural) también genera innovación de la forma poética y conceptual. Los deseos de control y los deseos de descontento han sido dos vías (a veces paralelas, a veces intersectantes) de donde emergen nuevas formas teoréticas y artísticas. La resistencia del mundo a transformarse transforma la poesía. Y la resistencia de la poesía da un mundo a la transformación.

La formación (polémica y mundial) del comunismo genera (crecientes) estructuras nuevas, muchas veces a modo de acertijo, ensoñación o errática. La emergencia de comunismos genera innovaciones, frecuentemente en la confrontación de unos (proto)comunismos con otros. Esta formación es siempre ensayo y temor, fantasía y accidente, precursor y sueño, utopía y proyecto, profecía y promesa. Por este índole de ser un gran deseo, el comunismo es una constante fuente de (trans)formaciones culturales.

La lucha entre el capitalismo y el comunismo podría ser, en realidad, una lucha entre comunismos. Podría ser que esta lucha entre comunismos emergentes y disímiles sea el inestable proceso que genere esa resistencia pseudo-estabilizadora que hemos llamado capitalismo. Todo, en realidad, está en riesgo de ser reconceptualizado cuando se entrecruzan los archivos.

Y apenas se discute el entrecruzamiento de los archivos, la dialectización resurge como fantasma, como incesante colonización. Dialectizar significa también invisibilizar a las víctimas, naturalizar la subsunción, justificar su desaparición o dominación, ya sea mediante la melancolía de su pérdida o una hegemonización abierta en nombre del Progreso capitalista. O el Regreso marxista. O la salvación de su contra-historia. En este sentido, el Ángel de la Historia mismo es parte de la melancolización que busca meramente compensar imaginariamente la dialectización de los otros.

En la dialectización, el marxismo preserva una geopolítica de dominación supremacista, tomando a la pérdida de los otros como un costo inevitable del avance material. Pero dialectizar al otro es prolongar lo colonial. En esta perspectiva, la “revolución”, a su vez, se revela como una transformación drástica violenta, en que muchas veces se desea dialectizar a grupos o épocas enteras. Se les sacrifica. El concepto de revolución ha sido construido con fuertes componentes heredado del concepto de Conquista. Los propios Marx y Engels no ocultaron esta presencia de la Conquista en su modelo de interpretación del avance del capitalismo en el siglo XIX y del posterior avance del comunismo sobre el mundo. El modelo revolucionario de transformación

mundial es una variante de la colonización. El comunismo no ha dejado de pensarse como conquista.

El marxismo en Latinoamérica ha querido restar importancia al eurocentrismo de Marx, afirmando que su defensa del (neo)colonialismo en la India o México son meras “opiniones” o errores de su periodismo menor. Este es un profundo error metodológico y político. Las ideas de Marx sobre los aztecas, el México moderno o Simón Bolívar, por ejemplo, no son ocurrencias o descuidos, sino consecuencias y extensiones del núcleo mismo de la teoría de Marx, y su dialéctica de la Historia.

A veces estas ideas de Marx se atribuyen a manuales soviéticos, como si la feudalización de la historia latinoamericana no fuera obra de Marx sino de un malentendido de sus epígonos. Pero la falacia del feudalismo mundial, en realidad, proviene de Marx.

También se ha querido exonerar al marxismo aduciendo que estas ideas no reflejan al último Marx. Este es un segundo error (y falacia) recurrente en tales comentaristas (apologéticos) de Marx. El Marx final (el de los cuadernos sobre Morgan y los aztecas) siguió construyendo, a través de ideas supremacistas, un modelo colonizador de los pueblos de los sures globales y sus historias retrospectivas y prospectivas. Marx nunca dejó de ser colonizador. Desde el principio y hasta el final de su vida y obra, Marx escribió una historia mundial en que los pueblos indígenas y las otras razas son inferiorizadas políticamente de diversas maneras; y reiteró la primacía del proyecto comunista de Marx por encima de las economías pre-hispánicas.

Como parte de este modelo colonizador de la transformación humana, la revolución que propone Marx es humana, una revolución antropocéntrica, una transformación del mundo para que el planeta se ajuste a las necesidades de una futura comunidad humana. Pero hay otro modelo de transformación mundial, como narra la mitología amerindia sobreviviente, en que ocurre una revolución conducida por animales y cosas, contra el orden humanoide. Y el chamanismo mantuvo ese sueño y proyecto político a través de su magia, en que lo humano y lo no-humano colaboran en la creación de otro orden geopolítico. O, mejor dicho, otro orden geocósmico.

¿Qué son los sueños mexicanos de Walter Benjamin? Son el registro de un encuentro de proyectos comunistas, son la perturbación que el archivo marxista experimenta en su contacto con el archivo prehispánico-novohispano, el encuentro del Viejo y el Nuevo Mundo, a manera de escenas etnopoéticas. Es también el momento en que la teoría, vía lo estético, muestra un punto de quiebre. Un indicio de otro proyecto revolucionario que resurge desde las ruinas del pensamiento europeo. En este otro proyecto se incluye una ontología de la transformación mundial en que las cosas, animales y plantas (se) descolonizan. Y esta transformación se produce a modo de viaje y rematerialización, desplazamiento entre varias realidades simultáneas, paralelas y misteriosamente entrelazadas.

Aquí hay también una sublevación contra el patriarcado, porque aunque los propios aztecas buscaron reprimirlo, esta ontología de la transformación mundial proviene de un proyecto de fuerzas femeninas. Si en Bartolomé de Las Casas, las cosas robadas por los europeos conservaban el aura de sus antiguos guardianes indígenas, entre los aztecas las cosas no-humanas conservan la memoria de un antiguo orden matriarcal. Las fuerzas femeninas parecen estar detrás de más de un proyecto de revolución mundial.

Otro proyecto de transformación mundial asoma entre las ruinas. El marxismo creía que asomaba desde las ruinas de los mundos colonizados por el capitalismo. Pero quizá este proyecto de transformación mundial asoma entre las ruinas del capitalismo y su (auto)crítica misma, en la que se incluye el marxismo. Y este proyecto no es únicamente una revolución humana. Ni una

fase más del patriarcado. Ni tampoco una extensión del antropoceno. Esta otra transformación mundial también es una transformación del modo de transformación mundial que hasta ahora hemos imaginado. Es una transformación de nuestros deseos acerca de cómo transformarnos. Es una transformación del mundo desde otro deseo, y hacia otro mundo, o mundos.

Lo que ha entrado en cuestión es el concepto mismo de revolución. En el sentido común que se ha formado por influjo de la teoría crítica misma, “revolución” sólo alude a la destrucción y reemplazo del capitalismo por otro sistema político-económico. Pero este entendido de “revolución” es inexacto, por incompleto. Para Marx y Engels, el capitalismo, era una “revolución”. También lo había sido la Conquista de América. Revolución significa ahí una transformación de la estructura económico-política, un cambio drástico de vida colectiva. Poéticamente, esta transformación es concebida como épica, mesiánica o técnico-productiva. Ideológicamente, como dialéctica (dialectizante), ontológico e históricamente necesaria. Pero debemos cuestionar no sólo estas poéticas acerca de la revolución sino también su necesidad metafísica e histórica. Quizá hay otro tipo de transformación posible.

Existen muchos indicios de que otra revolución, otra transformación mundial, está sucediendo. Pero esta otra transformación mundial no necesita ocurrir a la manera de la revolución colonial o la revolución capitalista. La revolución mundial no necesariamente debe recurrir a modo de Conquista. Otra forma de transformación, otra forma revolucionaria es posible. Es esta nueva (trans)formación del mundo la que está en juego, porque la transformación mundial parece estar sucediendo. Y hay que transformar la transformación para que no sea una transformación mundial como las anteriores.

El encuentro (que es también desencuentro) entre el comunismo marxista y el comunismo amerindio produce ensoñaciones. La relación ha sido mayormente onírica, no sólo por la errática antropológica que la hizo posible para los marxistas que reimaginan a la América prehispánica, sino también debido al espacio-tiempo que genera el (des)encuentro entre ambos comunismos: su yuxtaposición, *collage*, colisión, remezcla o *cut-up*, parecerían sólo posible en alucinaciones, fantasías, sueños teóricos y poéticos. No es casual que el encuentro produzca episodios estéticos en Marx o que Benjamin deba explícitamente fabular oníricamente para poder hacer un *montaje* de su propio tiempo y lo amerindio-colonial.

La tensa convergencia del comunismo marxista con el comunismo prehispánico crea condiciones imaginarias intensas, tan corpusculares como constelatorias, que exceden lo puramente político o teórico y generan imaginarios que cobran vida por sí mismos, y, en todo momento, energetizan el proyecto de otra transformación mundial en el futuro próximo. Al adquirir un carácter de ensoñación, el vínculo entre comunismos conserva su carácter de deseo y, por otra parte, se expresa como una forma irreductible a una teoría puramente racional o esquemática. La imagen del encontronazo entre comunismos muestra que la dialectización no es posible, que algo siempre escapa a la subsunción. La descolonización no es posterior a la colonización, sino su proceso concurrente, simultáneo.

Según la cosmovisión popular amerindia y la ensoñación inter-comunista, el comunismo no será antropocéntrico. Los submundos y los cielos, las plantas y los animales, los humanos y las cosas, serán copartícipes de la formación de otra economía general. Nada debe quedar fuera para que esta comuna ocurra. La comuna incluirá todo. Y la comuna no es una. Pero cada cosa es toda la comuna.

## FUENTES

- Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*. Editado por José Alcina Franch. Madrid: Dastin, 2003.
- Anales de Cuauhtitlan*. Editado por Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011.
- Andrews, Richard J. "Aztec Medical Astrology." En *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan. Part II*, editado por J. Kathryn Josserand y Karen Dakin, 605-627. Oxford: British Archaeological Reports, 1988.
- Andrews, J. Richard. *Introduction to Classical Nahuatl. Revised Edition*. Norman: University of Oklahoma Press, 2003.
- Althusser, Louis, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. México: Ediciones Pasado y Presente, 1983.
- Andrade, Oswald de. *Obras completas VI. Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- Arendt, Hanna. *Men in Dark Times*. San Diego: A Harvest/HBJ Book, 1968.
- Arguedas, J. M. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1975.
- Aricó, José. *Marx y América Latina*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1980.
- Artaud, Antonin. *Mensajes revolucionarios. Textos sobre México*. México: Los poetas de la banda eriza, 1999.
- Artaud, Antonin. *Los Tarahumara*, trad. Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets, Barcelona, 1985.
- Bandelier, Adolph. *On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans*. New York: Cooper Square Publishers, 1975.
- Barlow, R. H. y George T. Smisor. *Nombre de Dios, Durango. Two Documents in Nahuatl concerning its Foundations*. Sacramento: The House of Tlaloc, 1943.
- Bartra, Roger. *Campesinado y poder político en México*. México: Era, 1982.
- Bartra, Roger. *La tipología y la periodización en el método arqueológico*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1964.
- Bassett, Molly. *The Fate of Earthly Things: Aztec Gods and God-Bodies*. Austin: University of Texas Press, 2015.

- Beckett, Samuel. *In oc ticchiah in Godot*, trad. Patrick Johansson K. México: Libros de Godot, 2007.
- Benjamin, Walter. *Calle de dirección única*, trad. Alfredo Brotons. Madrid: Akal, 2015.
- Benjamin, Walter. *Early Writings 1910-1917*, trad. Howard Eiland. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Briefe I. 1910-1918*. Editado por Christoph Gódde y Henri Lonitz. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Briefe II. 1919-1924*. Editado por Christoph Gódde y Henri Lonitz: Frankfurt: Surhkamp, 1996.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften. Band I-2*. Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften. Band III. Kritiken und Rezensionen*. Editado por Hella Tiedemann-Bartels. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- Benjamin, Walter. *Gesammelt Schriften. Band IV-1. Klein Prosa Baudelaire-Übertragungen*. Editado por Tillman Rexroth. Frankfurt: Suhrkahmp, 1991.
- Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*, ed. Rolf Tiedemann, trad. Luis F. Castañeda, Isidro Herrera, Fernando Guerrero. Madrid: Akal, 2007.
- Benjamin, Walter. *Obras. Libro I. Vol. 2*. Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2008.
- Benjamin, Walter. *Obras. Libro II. Vol. 1*. Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007.
- Benjamin, Walter. *Obras. Libro II. Vol. 2*. Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2009.
- Benjamin, Walter. *Obras. Libro IV. Vol. 1*. Editado por Tillman Rexroth, trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2010.
- Benjamin, Walter. *Selected Writings. Volume 1. 1913-1926*. Editado por Marcus Bullock y Michael W. Jennings. Londres: Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- Benjamin, Walter. *The Correspondence of Walter Benjamin 1910-1940*. Editado por Gershom Scholem y Theodor W. Adorno. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Berlin, Isaiah. *Karl Marx. His Life and Environment*. New York: Oxford University Press, 1983.

- Bonifaz Nuño, Rubén. *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Borges, Jorge Luis, Alberto Hidalgo y Vicente Huidobro. *Índice de la nueva poesía americana*. Buenos Aires: Sociedad de Publicaciones El Inca, 1926.
- Borges, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- Borges, Jorge Luis. *Textos recobrados 1931-1955*. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- Bosteels, Bruno. *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*. Londres: Verso, 2012.
- Brasseur de Bourbourg, Charles Étienne. *Lettres pour servir d'introduction à l'histoire primitive de nations civilisées de l'Amérique septentrionale*. México: M. Murguía, 1851.
- Breton, André. "Frida Kahlo de Rivera." *México en el arte* 14 (1986): 6-7.
- Brotherson, Gordon. *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through their Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Burroughs, Williams. *Queer*. New York: Penguin, 1985.
- Burroughs, William. *The Retreat Diaries*. New York: The City Moon, 1976.
- Campbell, Joe y Frances Karttunen. *Foundation Course in Nahuatl Grammar. Volume 1: Text and Exercises*. Austin: Institute of Latin American Studies/The University of Texas, 1983.
- Cardoza y Aragón, Luis. "Marx, atisbos sobre su obra", *Dialéctica* 14-15 (1984): 7-13.
- Carocchi, Horacio. *Diccionario de vocablos contenidos en El Arte de la Lengua Mexicana de Horacio Carochi*. Editado por Karen Adrian, Una Canger, Kjeld K. Lings, Jette Nilson y Anne Schlanbusch. Copenhagen: Universidad de Copenhagen, 1976.
- Carrasco, David. *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*. Boston: Beacon Press, 1999).
- Carrasco, Pedro y J. Broda, eds. *Economía política e ideología en el México Prehispánico*. México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH y Nueva Imagen, 1985.
- Castañega, fray Martín. *Tratado de las supersticiones y hechicerías del R. P. Fray Martín de Castañega*. Madrid: Gráficas Ultra, 1946.
- Cervantes de Salazar, Francisco. *Crónica de la Nueva España*. México: Porrúa, 1985.

- Césaire, Aimé. *Poésie, Théâtre, Essais et Discours. Édition Critique*. Editdo por Albert James Arnold. Paris: CNRS Éditions / Présence Africaine Éditions, 2013.
- Cifuentes, Bárbara. *Lenguas para un pasado, huellas de una nación. Los estudios sobre lenguas indígenas de México en el siglo XIX*. México: Plaza y Valdés, 2002.
- Clavijero, Xavier. *Historia antigua de México. Facsímil de la edición de Ackermann 1826*. 2 vols. México: Factoría Ediciones, 2000.
- Clavijero, Francisco Xavier. *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.
- Clendinnen, Inga. *Aztecs. An Interpretation*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Codice Aubin. Manuscrito Azteca de la Biblioteca Real de Berlin. Anales en Mexicano*. México: Editorial Innovación, 1980.
- Corso, Gregory. *Gasoline* (San Francisco: City Lights, 1958).
- Cortázar, Julio. "Axolotl", en *Final del juego*. México: Alfaguara, 2001.
- Chimalpopoca Galicia, Faustino. "Apuntes sobre el origen de las palabras 'Méxica' y 'México'." *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* VIII, 408-412 y 414.
- Chimalpopoca Galicia, Faustino. *Breve Vocabulario del nombres nahoas usados en el Departamento de Tuzpan, Veracruz*. México: Editor Vargas Rea, 1947.
- Chimalpopoca Galicia, Faustino. *Catálogo de la Colección de Documentos Históricos de Faustino Galicia Chimalpopoca*. Editado por Ma. Teresa Sepúlveda y Herrera. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.
- Chimalpopoca Galicia, Faustino. "Comisión del Idioma Mexicano." *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* IV (1854): 323-324.
- Chimalpopoca Galicia, Faustino. "Corrección a los nombres mexicanos." *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* VIII (1860): 143-153.
- Chimalpopoca Galicia, Faustino. *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl o lengua mexicana*. México: Tip. de la V. de Murguía e Hijos, 1869.
- Chimalpopoca Galicia, Faustino. "Lista de los pueblos que pertenecían a Tezcoco." *Anales del Museo* IV (1887): 48-56.
- Chimalpopoca Galicia, Faustino. "Notas en la parte mexicana, á las noticias estadísticas sobre el Departamento de Tuxpan, por Eduardo Fages." *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* IV (1856): 325-338.

- Chimalpopoca Galicia, Faustino. *Origen y modo de contar de los indios*. México, Editor Vargas Rea, 1947.
- Chimalpopoca Galicia, Faustino. *Silabario de idioma mexicano*. México: Imprenta de las Escalerillas, 1849.
- Chimalpopoca Galicia, Faustino. *Silabario de idioma mexicano*. México: Tipografía de Manuel Castro, 1859.
- Chimalpopoca Galicia, Faustino. “Vocabulario correcto. Conforme a los mejores gramáticos en el mexicano o Diálogos familiares que enseñan la lengua sin necesidad de maestro.” *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía* (1928): 522-538.
- Dakin, Karen. “Composición yuto-azteca en el náhuatl: algunas etimologías.” *Estudios de Cultura Náhuatl* 23 (1993): 47-51.
- Dakin, Karen, Mercedes Montes de Oca y Claudia Parodi, eds. *Visiones del encuentro de dos mundos en América: lengua, cultura, traducción y transculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad de California, 2009.
- Darío, Rubén. *Cuentos completos*, ed. Ernesto Mejía Sánchez. Managua: Hispamer, 2007.
- Darío, Rubén. *Obras completas. Tomo V. Poesía*. Madrid: Castilla, 1953.
- Debord, Guy. *Preface to the Fourth Italian Edition of The Society of the Spectacle*. Londres: Chronos Publications, 1979.
- De Campos, Haroldo y Augusto. *Re visão de Sousândrade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- De Campos, Haroldo et al. *Teoria da poesia concreta. Textos críticos e manifestos 1950-1960*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.
- De la Garza, Mercedes. *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo e esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- Descartes, René. *El discurso del método*. Barcelona: RBA Editores, 1994.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México: Editores Mexicanos Unidos, 1992.

- Domínguez Michael, Christopher. *La innovación retrógrada. Literatura mexicana 1805-1863*. México: El Colegio de México, 2016.
- Ducasse, Isidore Lucien. *Maldoror & the Complete Works of the Comte de Lautréamont*. Cambridge: Exact Change, 1994.
- Dürr, Michael. “Los vocabularios de lenguas indígenas recogidos por Walter Lehmann en la América Latina (1907-1929).” *Indiana* 13 (1993): 173-188.
- Durán, Diego de. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI Editores, 2017.
- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, trad. Ernestina Champourcin. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- El Parnaso mexicano. (Los Trovadores de México)*. México-Buenos Aires-La Habana: Maucci Hermanos, 1905.
- Engels, Friedrich. *Ludwig Feurbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Bogotá: Editorial Linotipo, 1979.
- Florescano, Enrique. *Los orígenes del poder en Mesoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI Editores, 1998.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Frank, Gunder. *Lumpenbourgeoisie: Lumpendevlopment. Dependence, Class, and Politics in Latin America*, trad. Marion David Berdecio. New York: Monthly Review Press, 1972.
- García Icazcalbalceta, Joaquín. *Obras de J. García Icazbalceta. Vol. 5. Biografía de D. Fr. Juan de Zumárraga*. México: Imprenta de V. Agüeros, 1897.
- García Linera, Álvaro. *Forma valor y forma comunidad. Aproximaciones teórico-abstractas a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. La Paz: Muela del Diablo Editores-Comuna-Clacso, 2009.
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Garibay K., Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa, 2000.

- Godelier, Maurice. *Las sociedades precapitalistas*. México: Ediciones Quinto Sol, 1978.
- Goeritz, Mathias. *El eco de Mathias Goeritz. Pensamientos y dudas autocríticas*, ed. Leonor Cuahonte. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Goldmann, Lucien. *Las ciencias humanas y la filosofía*, trad. Josefina Martínez Alinari. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.
- Gossen, Gary H, ed. *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas*. Albany: The University at Albany y State University of New York, 1986.
- Grace, Sherill. *The Voyage that Never Ends. Malcolm Lowry's Fiction*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1982.
- Guevara, Ernesto Che. *Apuntes filosóficos*. México: Ocean Sur, 2012.
- Günther, Gitta et al. *Weimar: Lexikon zu Stadtgeschichte*. Weimar: Verlag Böhlau, 1993.
- Harnecker, Martha. *El Capital: conceptos fundamentales*. México: Siglo XXI Editores, 1989.
- Harvey, David. *A Companion to Marx's Capital*. 2 vols. Londres: Verso, 2010.
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*, trad. Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Las cuarenta, 2013.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Hegel, G. W. F. *The Philosophy of History*. Kitchener: Batoche Books, 2001.
- Horcasitas, Fernando. *Teatro náhuatl. Selección y estudio crítico de los materiales inéditos de Fernando Horcasitas*. 2 vols. Editado por María Sten y Germán Viveros. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Humboldt, Alexander von. *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*, trad. Jaime Labastida. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1974.
- Hvidtfeldtm Arild. *Teotl and \*Ixiptlatli*. Copenhagen: Munksgaard, 1958.
- Iturriaga, Jose N. *Anecdotario de forasteros en México. Siglo XVI al XXI*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009.

- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature: Being the Gifford Lectures on Natural Religion delivered at Edinburgh in 1901-1902*. New York: Modern Library, 1936.
- Jay, Martin. "Experience without a subject: Benjamin and the novel." En *The Actuality of Walter Benjamin*, editado por Laura Marcus y Lynda Nead, 195-211. Londres: Lawrence & Mishart, 1998.
- Jiménez Rueda, Julio. *Historia de la literatura mexicana*. México: Botas, 1942.
- Johansson K. Patrick, *Voces distantes de los aztecas. Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*. México: Fernández Editores, 1994.
- Karttunen, Frances. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman: University of Oklahoma, 1992.
- Kautsky, Karl. *El pensamiento económico de Carlos Marx*. Medellín: La oveja negra, 1972.
- Kerouac, Jack. *Mexico City Blues (242 Choruses)*. New York: Grove Press, 1959.
- Kerouac, Jack. *Tristesssa*. New York: Penguin, 1992.
- Kerouac, Jack. *Good Blonde & Others*, ed. Donald Allen. San Francisco: Grey Fox Press, 1993.
- Knab, Tim J. "Geografía del inframundo." *Estudios de Cultura Náhuatl* 21 (1991): 31-57.
- Knab, Tim J. *The Dialogue of Earth and Sky. Dreams, Souls, Curing, and the Modern Aztec Underworld*. Tucson: The University of Arizona Press, 2004.
- Krader, Lawrence. *The Asiatic Mode of Production. Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*. Assen: Van Gorcum & Co., 1975.
- Kutscher, Gerdt. "Berlin como centro de estudios americanistas ensayo bio-bibliografico." *Indiana* 7 (1976): 9-73.
- Las Casas, Bartolomé. *Obras escogidas V. Opúsculos, cartas y memoriales*. Madrid: Real Academia Española, 1958.
- Launey, Michel. *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, trad. Cristina Kraft. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- Lehmann, Walter. *Altmexicanische Kuntgeschichte. Ein Entwurf in Umrissen*. Berlin: Ernst Wamuth, 1921.

- Lehmann, Walter. "Eclipses solares, cometas y otros fenómenos en anales mexicanos." En *Traducciones mesoamericanistas. Tomo II*, 31-43. México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1968.
- Lehmann, Walter. *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko*. Stuttgart y Berlín: Verlag von W. Kohlhammer, 1938.
- Lehmann, Walter. *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1949.
- Lehmann, Walter. "Travel Letter from Puerto Mexico." En *Early Scholar's Visits to Central America. Reports by Karl Sapper, Walter Lehmann, and Franz Termer*, traducido por T. E. Gutman, Marilyn Beaudry-Corbett & Ellen T. Hardy, 104-111. Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Lehmann, Walter. *Una elegía tolteca*, trad. P. R. Hendrichs. México: Sociedad Mexico-Alemana Alejandro de Humboldt, 1941.
- León Portilla, Ascensión H. *Tepuztlahcuilolli. Impresos en náhuatl. Historia y bibliografía*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- León-Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.
- León-Portilla, Miguel. *Quince poetas del mundo náhuatl*. México: Diana, 1994.
- León y Gama, Antonio. *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México se hallaron en ella el año de 1790. Facsímil de la segunda edición (1832)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- Lockhart, James. *Nahuatl as Written. Lessons in Older Written Nahuatl*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Lockhart, James. *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- López Austin, Alfredo. *Augurios y abusiones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1969.
- Lowry, Malcolm. *Under the Volcano*. New York: Harper, 2007.
- Lowry, *La Mordida. A Scholarly Edition*, ed. Patrick A. McCarthy. Athens: University of Georgia Press, 1996.

- Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*, trad. Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1969.
- Lukács, Georg. *Prolegómenos a una estética marxista. Sobre la categoría de la particularidad*, trad. Manuel Sacristán. Barcelona-México: Grijalbo, 1969.
- Luxemburgo, Rosa. *Introducción a la economía política*, trad. Horacio Ciafardini. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1972.
- Luxemburgo, Rosa. *La acumulación del capital*, trad. Raimundo Fernández O. La Habana: Instituto del Libro, 1970.
- Maples Arce, Manuel et al. *El movimiento estudiantista*. México: Secretaría de Educación Pública, 1987.
- Mariátegui, José Carlos. *El proletariado y su organización*. México: Grijalbo, 1970.
- Martínez, José Luis. *De la naturaleza y carácter de la literatura mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.
- Martínez González, Roberto. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Marx, Karl. "Bolivar." En *The New American Cyclopaedia. A Popular Dictionary of General Knowledge. Vol. III*, editado por Georges Ripley y Charles A. Dana, 440-446. New York: D. Appleton and Company, 1859.
- Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política*, trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Marx, Karl. *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional y Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2015.
- Marx, Karl. *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política. Esbozo de 1857-1858 en anexo 1850-1859*, tomo I. La Habana: Instituto de Libro, 1970.
- Marx, Karl. *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. 2 vols. La Habana: Ediciones Venceremos, 1965.
- Marx, Karl. *Introducción general a la Crítica de la Economía Política/1857*, trad. José Aricó y Jorge Tula. México: Siglo XXI Editores, 1982.
- Marx, Karl. *La intervención en México*, trad. Marinela Barrios. México: Partido Revolucionario Institucional, 1974.

- Marx, Karl. *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo, 1986.
- Marx, Karl. “Los aztecas por Carlos Marx,” traducido por Víctor León. *El Buscón* 7 (1983): 7-26.
- Marx, Karl. *Manuscritos: filosofía y economía*. Barcelona: Altaya, 1993.
- Marx, Karl. *Miseria de la filosofía*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/f.
- Marx, Karl. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx. Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*. Editado por Lawrence Krader. Assen: Van Gorcum & Co., 1974.
- Marx, Karl y F. Engels. *Correspondencia. Seleccionada, comentada y anotada por el Instituto Marx-Engels-Lenin (Leningrado)*. México: Ediciones de Cultura Popular, 1977.
- Marx, Karl y F. Engels. *El Manifiesto Comunista. Edición bilingüe*, ed. Eric Hobsbawn. Barcelona: Crítica, 1998.
- Marx, Karl y F. Engels. *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, México: Grijalbo, 1970.
- Marx, Karl y F. Engels, *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1972.
- Marx, Karl y F. Engels. *Marx-Engels. Collected Works*. New York: International Publishers, 1984.
- Marx, Karl y F. Engels. *Obras escogidas*. 2 vols. Moscú: Editorial Progreso, 1971.
- Marx, Karl y F. Engels. *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker. New York: Norton Company, 1978.
- McCole, John. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- McDonough, Kelly S. *The Learned Ones. Nahua Intellectuals in Postconquest Mexico*. Tucson, University of Arizona Press, 2014.
- Mendieta, fray Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Porrúa, 1980.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.
- Miranda, José P.. *Marx en México. Plusvalía y política*. México: Siglo XXI Editores, 1972.

- Mitos e historias de los antiguas nahuas*. Editado por Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011.
- Molina, fray Alonso de. *Arte de la lengua mexicana y castellana*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1945.
- Molina, fray Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa, 1992.
- Montes de Oca Vega, Mercedes. *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Morgan, Lewis H. *Ancient Society*. Tucson: University of Arizona Press, 1985.
- Morgan, Lewis H. *La sociedad antigua*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- Morgan, Lewis H. "Montezuma's Dinner." *The North American Review* 122.251 (1876): 265-308.
- Motolinía, fray Toribio. *Memoriales de Fray Toribio de Motolinia. Manuscrito de la colección del señor don Joaquín García Icazbalceta; publicalo por primera vez su hijo Luis García Pimentel. Con una lámina*. México: Casa del Editor, 1903.
- Nuttal, Zelia, "El Libro perdido de las pláticas o coloquios de los Doce primeros misioneros de México." *Revista Mexicana de Estudios Históricos* 1 (1927): 101-154.
- Odena Güemes, Lina. *La antropología en México. Panorama histórico. Los protagonistas (Acosta-Dávila)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.
- Olmos, fray Andrés. *Huehuetlatolli. Testimonios de la antigua palabra. Recogidos por fray Andrés de Olmos hacia 1535*, trad. Librado Silva Galeana. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Olmos, fray Andrés. *Tratado sobre los siete pecados mortales. 1551-1552. Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias en fin de cada uno por modo de pláticas*. Editado por Georges Baudot. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Olmos, fray Andrés de. *Arte de la lengua mexicana concluido en el Convento de San Andrés de Ueytlalpan en la Provincia de la Totonacapan que es en la Nueva España el Iro. De enero de 1547*. Editado por Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

- Olmos, fray Andrés de. *Of the Manners of Speaking That The Old Ones Had. The Metaphors of Andrés de Olmos in the TULAL Manuscript*. Editado por Judith M. Maxwell y Craig A. Hanson. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.
- Olmos, fray Andrés de. *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*. Editado por Georges Baudot. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Ortiz de Montellano. *La poesía indígena de México*. México: Talleres Gráficos de la Nación, 1935.
- Paz, Octavio. *Posdata*. México: Siglo XXI Editores, 1970.
- Pacheco, José Emilio. *A 150 años de la Academia de Letrán. Discurso de ingreso*. México: El Colegio Nacional, 2013.
- Pacheco, José Emilio. *La poesía mexicana del siglo XIX. Antología*. México: Empresas Editoriales, 1965.
- Poma de Ayala, Guaman. *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*. México: Siglo XXI Editores, 1980.
- Ponce, Pedro et al. *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México: Instituto Nacional Indigenista y Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Popol Vuh. El libro maya del albor de la vida y las glorias de dioses y reyes. Traducido del Quiché por Dennis Tedlock*, trad. Debra Nagao y Luis Estrada de Artola. México: Diana, 1993.
- Pop Wuj. Versión de Adrián I. Cháves. Acuerelas de Diego Rivera*. México: Instituto Nacional de Antropología y Fundación Diego Rivera, 2009.
- Prem, Hanns J. "Acercamiento a los aztecas: el México antiguo ante los ojos de los alemanes." *Antropología. Boletín* 10 (1986): 9-13.
- Quezada, Noemí. *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Quilter, Jeffrey. "The Moche Revolt of the Objects." *Latin American Antiquity* 1.1 (1990): 42-65.
- Ramírez, José Fernando. "Advertencia." *Los Anales del Museo Nacional* I (1885): 2-3.
- Revueltas, José. *Dialéctica de la conciencia. Obras completas. Tomo XX*. México: Era, 1982.
- Revueltas, José. *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza. Obras completas 17*. México: Era, 1980.

- Revueltas, José. *México 68: Juventud y Revolución*. México: Era, 1978.
- Rincón. Antonio del. *Arte Mexicana*. México: Secretaría de Fomento, 1885.
- Ritos y tradiciones de Huarochirí*, ed. Gerald Taylor. Lima: Instituto Francés de Estudios Peruanos, 2008.
- Riva Palacio, Vicente. *México a través de los siglos*, tomo I. México: Editorial Cumbre, 1981.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia. *Hambre de huelga. Ch'ixinakax Utxiwa y otros textos*. México: La Mirada Salvaje, 2014.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje y Piedra Rota, 2010.
- Rodríguez Prampolini, Ida. "En el Principio era el Verbo." En *Poesía Concreta Internacional*, s/n. México: Galería Universitaria Aristos, 1966.
- Rojas, Mariano Jacobo. *Estudios gramaticales del idioma mexicano*. México: Imprenta de José Donaciano Rojas, 1935.
- Rojas, Mariano Jacobo. *Manual de la lengua náhuatl. Método práctico para hablar, leer y escribir la lengua mexicana*. México: Imprenta de José Donaciano Rojas, 1927.
- Rojas, Mariano Jacobo. *Maquiztli. Tragedia en idioma mexicano*, trad. Pedro Rojas. México: Imprenta de José Donaciano Rojas, 1931.
- Rosental, M. M. *Diccionario filosófico*, trad. Augusto Vidal Roget et al. Lima: Ediciones Pueblos Unidos, 1980.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain. 1629*. Editado por J. Richard Andrews y Ross Hassig. Norman: University of Oklahoma Press, 1984.
- Sahagún, Bernardino de. *Coloquios y doctrina cristiana. Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas. Edición facsímil*. Editado por Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Fundación de Investigaciones Sociales, 1986.
- Sahagún, Bernardino de. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. 12 vols. Editado por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Salt Lake City: University of Utah Press, 2012.

- Sahagún, Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. 3 vols. Editado por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- Sahagún, Bernardino de. *Psalmodia Christiana y sermones de los sanctos del año, en lengua mexicana*. Editado por J. L. Suárez Roca, Diputación de León, León, 1999.
- Sahagún, Bernardino de. "The Aztec-Spanish Dialogues of 1524," trad. J. Jorge Klor de Alva. *Alcheringa* 4.2 (1980): 52-193.
- Salomon, Frank. "How the Huacas Were: The Language of Substance and Transformation in the Huarocharí Quechua Manuscript." *RES* 33:7-17.
- Scholem, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel*, trad. Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati. Editado por Rolf Tiedemann. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. The Story of a Friendship*, trad. Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1987.
- Seler, Eduard. *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. 6 vols. Editado por J. Eric S. Thompson y Francis B. Richardson. Culver City: Labyrinthos, 1993.
- Sepúlveda y Herrera, Ma. Teresa. *Eduard Seler en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.
- Silva, Librado y Natalio Hernández. *Flor y canto de los antiguos mexicanos*. México: El Día en Libros y Gobierno del Estado de Nayarit, 1990.
- Semo, Enrique. *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521-1763*. México: Era, 1973.
- Sempat Assodourian, Carlos et al. *Modos de producción en América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 1973.
- Spahr, Juliana. *The Transformation*. Berkeley: Atelos Press, 2007.
- Stalin, Joseph. *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*. México: Ediciones Cuauhtémoc, 1973.
- Stein, Gertrude. *Mexico. A Play*. Kobenhaven & Los Angeles: Green Integer, 1999.
- Stein, Gertrude. *Tender Buttons. The Corrected Centennial Edition*. San Francisco: City Lights, 2014.
- Sullivan, Thelma. *Compendio de la gramática náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

- Sullivan, Thelma D. *Primeros memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*. Norman: University of Oklahoma Press, 1997.
- Swadesh, Mauricio [Morris] y Madalena Sancho, *Los mil elementos del mexicano clásico. Base analítica de la lengua nahua* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1966.
- Tablada, José Juan. *La resurrección de los ídolos. Novela americana inédita*. México: El Universal Ilustrado, 1924.
- Tafolla Pérez, Rafael. *La Junta de Notables de 1863*. México: Jus, 1977.
- Tedlock, Barbara, ed. *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press, 1992).
- Todorov, Tzvetan. *The Semiotic Conquest of America*, trad. Nancy Huston. Louisiana: Tulane University, 1982.
- Torquemada, fray Juan de. *Monarquía Indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- Valle Berrocal, María de la Luz. *La antropología en México. Panorama histórico. 5. Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.
- Vargas Martínez, Gustavo. “Vicisitudes del ‘Bolívar’ de Marx.” *Dialéctica. Número conmemorativo del centenario de la muerte de Carlos Marx* 14 (1984): 185-197.
- Vasconcelos, José. *Ética*. México: Ediciones Bota, 1939.
- Vázquez Chamorro, Germán. “Karl Marx, la teoría de la sociedad oriental y el México precortesiano”, *Revista española de Antropología Americana* XVI (1986): 43-62.
- Velázquez, Primo Feliciano. *Códice Chimalpopoca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1945.
- Vila-Matas, Enrique. *Historia abreviada de la literatura portátil*. Barcelona: DeBolsillo, 2015.
- Viñas, David. *México y Cortés. Historia de America Latina. Hechos. Documentos. Polémica. IV*. Madrid: Editorial Hernando, 1978.
- Viveiros de Castro, Eduardo. “Exchanging perspectives. The transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies.” *Common Knowledge* 10.3 (2004): 463-484.
- Vogt, Evon Z. *Los zinacantecos*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1996.

Whitman, Walt. *I Sit and Look Out: Editorials from the Brooklyn Daily Times*. Editado por Emory Holloway y Vernolian Schwarz. New York: Columbia University Press, 1932.

Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*, trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1989.

Witte, Bernd. *Walter Benjamin: An Intellectual Biography*, trad. James Rolleston. Detroit: Wayne State University Press, 1991.

Wright Carr, David Charles. *Lectura del náhuatl. Fundamentos para la traducción de los textos en náhuatl del periodo Novohispano Temprano*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2007.