

JUAN BLANCO, «LA PRODUCCIÓN DE LA SUB-ALTERIDAD INDÍGENA EN *PATRIA Y LIBERTAD (DRAMA INDIO)* DE JOSÉ MARTÍ»*

Amílcar Dávila**

*Duerme soñando / con tus ojos tan plenos despiertos
/ con tu corazón lleno y radiante.*

(El Gran Silencio, «Dormir soñando»)

Agradezco la confianza que me manifiestan el Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad (ILI), el Comité Editorial de la *Revista Voces* y Juan Blanco al invitarme a participar en esta presentación. Espero estar a la altura de sus expectativas y las del público presente. Me permito comenzar aludiendo (dados los tiempos acordados no puedo más que solo aludir) la circunstancia en que este texto está viendo la luz pública, por medio de la mención de una sola coordenada: dentro del marco de una crisis del Estado patrimonialista instaurado hace poco más de treinta años, se reedita la discusión sociopolítica acerca de la necesidad de reconocer institucionalmente el carácter diverso de nuestra Constitución nacional. Con esta discusión se encienden prejuicios,

* Comentario a la obra de Juan Blanco «La producción de la sub-alteridad indígena en *Patria y libertad (drama indio)* de José Martí», presentado el 22 de febrero de 2017, en la Universidad Rafael Landívar; *Revista Voces* 10, núm. 10 (2016).

** Investigador y catedrático de la Facultad de Humanidades de la Universidad Rafael Landívar. Doctor en Filosofía por la Loyola University, Chicago, donde también obtuvo el grado de magister. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Rafael Landívar y cuenta con un BA en Filosofía y Literatura de Saint Michael's College, Vermont.

discursos, proclamas, temores y pasiones nunca del todo idas o apaciguadas. Afloran y explotan polémicas y malentendidos más o menos ideológicos, de los que medran intereses y poderes ilegítimos. En este momento preciso confluyen en el Congreso de la República presiones sociales diversas. En lo que sea que terminen (si terminan), queda clara una vez más la necesidad de la discusión reflexiva y pausada de estas mismas problemáticas en los medios académicos. He aquí la vigencia y urgencia del texto que nos reúne, el cual para nada es un mero ejercicio intelectual.

Estructuro mis comentarios en dos partes, yendo de lo general a lo particular. Lo general concierne el volumen completo, su título, su estructura, sus intenciones expresas y algunos rasgos filosóficos. Lo particular se concentra, de acuerdo con la división del trabajo estipulada para esta presentación, en la primera parte: el marco teórico-metodológico que ofrece, en ilación creativa, esquemas y conceptos filosóficos.

Consideraciones generales

En primer lugar, el título. Luego de haber leído el volumen completo queda la sensación de que este no alcanza a reflejar la amplitud de las problemáticas abordadas ni los numerosos y ricos conceptos, datos y reflexiones ofrecidos. El título habla solo del drama *Patria y libertad* (analizado en la tercera parte), pero la discusión de la obra martiana abarca más textos de la estancia de dos años del célebre y prolífico autor cubano en Guatemala, e incluso algo de su anterior estadía en México. Clave es también la discusión de cierre de su obra de madurez, *Nuestra América*, canónica entre la ensayística latinoamericana. De manera que lo que tenemos en las manos es un estudio más amplio de la figura de Martí y algunos de sus antecesores latinoamericanos (estudiados en la segunda parte), tomados como autores emblemáticos de la modernidad y de la colonialidad que le es esencial y de la que forma parte integral la subalternización también mencionada en el título. Por si fuera poco, esta ampliación al pensamiento polítonómico de América Latina, en cuanto extensión o expresión del pensamiento moderno-colonial europeo ocupa la tercera parte del volumen (la primera parte), la presentación de un marco conceptual tremendamente ambicioso y que en realidad basta por sí solo para dar qué pensar acerca de esquemas rupturistas y afinidades

secretas o pasajes subterráneos entre los pensamientos posmoderno (el de Vattimo principalmente), decolonial (Mignolo y otros) y literario (el de Borges en concreto).

Entonces, queda ya puntualizada la estructura, aunque del final hacia el principio. Sin embargo, vale la pena recapitular y detallarla más para destacar mejor la lógica que sigue. La primera parte, teórico-metodológica, ofrece como hilo conductor la discusión de lo que Juan Blanco bautiza como «hermenéutica nihilista-decolonial». La segunda parte sitúa, comprendidos desde esa óptica, el horizonte y los discursos de la modernidad latinoamericana, marco histórico-intelectual a partir del cual se estudia la figura de José Martí, particularmente en su producción mesoamericana. La tercera parte aborda los textos martianos de su estancia en Guatemala, en especial, claro, *Patria y libertad* (de 1877), pero también el célebre *Nuestra América* (de 1891).

Respecto de las intenciones expresas, es difícil comprenderlas en toda su agudeza y profundidad antes de estudiar el texto entero. Es el caso de la consigna general de «debilitar [que no superar o revertir] la colonialidad»¹, siguiendo la vivencia gravosa, descrita por Vattimo, de que «es la historia misma como curso lineal unitario lo que se vuelve inconcebible»². No obstante, hay otro planteamiento explícito y recurrente, más claramente audible. Se trata del «llamado de atención a nosotros, académicos, y nuestros buenos propósitos de liberar al oprimido, tomando para ello un papel protagónico en el proceso de liberación y considerándonos representantes de las necesidades del sub-alter»³. Nos advierte así Juan Blanco de la «implícita y silenciosa violencia» contra la alteridad indígena operante en la aparentemente noble «pretensión de *representar al otro y hablar por él*»⁴. He aquí un fácilmente inadvertido gesto colonial que no será, o no solamente, cosa de individuos o grupos. Y es que la filosofía, las ciencias sociales y la literatura «en cuanto tales» –nos recuerda más adelante– han sido eficaces «herramientas para la gestión, legitimación y

1 Juan Blanco, «La producción de la sub-alteridad indígena en *Patria y libertad* (drama indio) de José Martí, *Revista Voces*, núm. 10 (2016): 5.

2 *ibid.*, 15.

3 *ibid.*, 3.

4 *ibid.*, 4.

reproducción del mundo moderno/colonial»⁵. Retorna a ello al final del volumen, volviendo a hablarnos directamente: «los que vienen luego nos interpelarán por nuestras limitadas perspectivas y –quizá sin quererlo, pero cómplices de todas maneras– por nuestras opresoras opciones políticas»⁶.

Semejante preocupación anima, no solo la lectura de los textos martianos y de algunos otros intelectuales liberales latinoamericanos, sino la actitud intelectual propuesta, a saber, la interpretación o hermenéutica de veta «nihilista». Lejos de comprender el nihilismo del que acá se habla como voluntad de aniquilación del sentido o fervor por el sinsentido, habrá que tomarlo como una cierta desactivación o debilitación de toda creencia firme en un fundamento inconcuso, de tal manera que se posibilite un encuentro cara a cara con la alteridad, sin voluntad alguna de poder, dominio o conducción. Solo así podría tener lugar la interpretación a la que se refiere Vattimo como «evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden (...) dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen, sino en el cual y por el cual son dispuestos»⁷. Aunque en buena medida el texto que nos ocupa dialoga críticamente con Martí y la élite simbólica moderno-colonial decimonónica, como lo insinúa la llamada explícita a que nos abstengamos de mesianismos, paternalismos, falsos liderazgos o gerencialismos seudotécnicos, lo que en el fondo está en juego es la facilitación de condiciones de posibilidad para un diálogo intercultural con los pueblos indígenas –para el caso de Guatemala, especialmente los mayas–. Dicho sea de paso, a eso ya no llega Juan Blanco en este texto, pero sí lo intenta en su siguiente proyecto, su tesis doctoral sobre la intelectualidad maya intercultural-decolonial.

Llamo la atención con esta última observación a que el texto que hoy comentamos forma parte de un caminar que ya va alcanzando una década y cuyo primer hito público fue la *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo* (publicado en 2009). El recorrido ahí consignado repasaba los estudios culturales, los estudios subalternos, la filosofía de la liberación y el pensamiento decolonial. Plenamente consciente de la historicidad del pensamiento filosófico, el compendioso esfuerzo intelectual de Juan Blanco

5 *ibid.*, 48.

6 *ibid.*, 125.

7 *ibid.*, 7, citando a Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación* (Barcelona: Paidós, 1991), 61-62.

no cesa. En esta oportunidad, el viaje nos lleva a Vattimo, Gadamer, Heidegger y Nietzsche; a Mignolo, Castro Gómez, Maldonado Torres, De Sousa Santos y Lander; a Fornet Betancourt, Dussel y Zea; a Bilbao, González Prada y Sarmiento; a Wittgenstein; a Sloterdijk; a Borges... y de unos a los otros por pasajes e intertextualidades inesperadas. Ciertamente se toma en serio Blanco eso de abordar la «herencia de textos y discursos» de una forma «libre, creativa y sub-versiva»⁸, ofreciéndonos una versión práctica de ese concepto/técnica clave de la distorsión, remisión, remitencia o repetición.

Espero no hablar desde el puro prejuicio profesional, pero me parece que la preocupación central del texto que nos ocupa es profundamente filosófica, si bien no solo o meramente filosófica –sobre todo si por filosofía se entiende una cierta erudición autorreferenciada y autocontenida, como la que suele ofrecerse demasiado a menudo en las aulas universitarias o en las revistas especializadas–. Lo profundamente filosófico del texto se evidencia en la voluntad de fundamentar y hacer transparente el desde y el cómo pensar en, y hablar de, la realidad, más acá o por debajo de lo apremiante y lo obvio. Tal voluntad (que, por cierto, no es privativa del pensar y del discurso filosóficos, al punto de que a menudo se le encuentra fuera de estos) conduce, en este momento histórico, en este lugar geopolítico, a dar cuenta del desfundamiento en que, no obstante, nos sostenemos y desde el que, con todo o contra todo, emprendemos briosamente la construcción –comprendida al mismo tiempo y esencialmente como deconstrucción y reconstrucción– del sentido del mundo. Como nos lo recuerdan los intelectuales decoloniales latinoamericanos, entre otros, desde hace varios siglos el mundo ha venido siendo predominantemente moderno-colonial, pero puede muy bien ser de otra forma y dar cabida a otros mundos y otras maneras de ser. No es de otra forma que puede comprenderse a plenitud eso de la hermenéutica nihilista-decolonial, objeto, camino y horizonte de la preocupación filosófica protagónica de la obra de Juan Blanco.

Consideraciones específicas

La primera parte está subdividida en cuatro secciones, las cuales enfocan, en su orden: (a) la hermenéutica contemporánea; (b) el nihilismo, el fin

8 Blanco, «La producción de la sub-alteridad», 15.

de la historia, el pensamiento débil, la verdad, la distorsión de la tradición y la decolonialidad; (c) las intuiciones borgianas acerca de la circularidad y las bifurcaciones; y (d) el esquema interpretativo de la modernidad-colonialidad, sus supuestos e implicaciones. No es difícil advertir la riqueza y la complejidad conceptual del marco teórico-metodológico propuesto, cuya comprensión siquiera esquemática constituye un reto en sí misma. El estrecho margen de estos comentarios de presentación no da para mucho más que una enumeración más o menos serial y sucintamente anotada de las principales tesis ofrecidas.

1.^a tesis: «la hermenéutica constituye el método privilegiado del pensamiento posmoderno». En esta observación, como en mucho del marco conceptual, sigue Juan Blanco a Vattimo, pero no es difícil apreciar la pauta del planteamiento de Wittgenstein acerca de la irreductibilidad de los juegos de lenguaje en que nos movemos y que nos mueven.

2.^a tesis: «vivimos el fin de la modernidad y sus metarrelatos», principalmente los de la Historia, la Tradición y el Progreso como visiones y versiones unívocas del devenir humano. Es el fin, también, de la metafísica y hasta de la filosofía, comprendidas como explicaciones absolutas y totales de la realidad. Ello implica, como no deja de señalar Vattimo, que toda interpretación de la historia, incluyendo la suya «es precisamente una interpretación y nada más»⁹. O como también dice, citando a Nietzsche, «el mundo ha devenido fábula»¹⁰.

3.^a tesis: «el pensamiento de la postmodernidad es un pensamiento débil», sin certezas absolutas ni estructuras ontológicas transtemporales, al que solo le queda recordar, no por nostalgia de un pasado mejor que se fue, sino por considerar al «pasado heredado como posibilidad abierta»¹¹ –ni paraíso perdido, ni lastre, ni determinante fatal, sino potencialidad y recurso vital, abierto al porvenir, del que, por ello mismo, en cierta forma viene–.

9 *ibid.*, 22.

10 *ibid.*, 23.

11 *ibid.*, 26, citando a Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación* (Barcelona: Paidós, 1995), 140.

4.^a tesis: «la tradición puede ser considerada como un legado “abierto, en diálogo con nosotros”¹², y las posibilidades que ofrece, como «objeto de una decisión, de una elección»¹³. De manera que no se asiste al entierro de la tradición y de la memoria, sino por el contrario, a una fiesta o a una devoción por las huellas vivientes que puedan animar o reanimar los andares actuales. Juan Blanco insiste en atender «tanto aquellos elementos hegemónicos que *hicieron época*, como también el resto de huellas que pasaron inadvertidas bajo la sombra de lo hegemónico»¹⁴.

5.^a tesis: «al pensamiento débil de la hermenéutica nihilista corresponde una comprensión hermenéutica de la verdad», es decir, como «fruto de un proceso de verificación según la circunstancia histórica o contextual» que «pertenece a un determinado horizonte cultural o generacional», el cual se comprende a su vez como una «particular interpretación de lo transmitido»¹⁵. Dicho en palabras de Vattimo, «no hay hechos, sólo interpretaciones; lo que también es una interpretación; y bien, tanto mejor»¹⁶.

6.^a tesis: «el pensamiento posmoderno dice de muchas maneras, incluida la literatura». Un ejemplo latinoamericano es Borges, cuyas referencias laberínticas constituyen verdaderas constataciones del desfondamiento de la época. Agudo pensador de la temporalidad, Borges comprende bien que «el pasado [...] no es menos plástico y menos dócil que el porvenir»; que «un pasado ficticio ocupa el sitio de otro, del que nada sabemos con certidumbre –ni siquiera que es falso»¹⁷. Comprende también el porvenir, a tono con el planteamiento posmoderno, como algo que «ya existe»¹⁸.

7.^a tesis: «las certezas pretendidamente inamovibles se afincan en ciertos olvidos, principalmente el de la pluralidad de posibilidades abiertas en el pasado por distintos grupos humanos». De ahí la importancia del pensamiento rememorante, del recuerdo y de la potenciación de tales posibilidades. De ahí también el vértigo que produce el desfondamiento

12 Blanco, «La producción de la sub-alteridad», 27.

13 *ibid.*, 28, citando a Vattimo, *Ética de la interpretación*, 180.

14 Blanco, «La producción de la sub-alteridad», 31.

15 *ibid.*, 30.

16 *ibid.*, 37, citando a Vattimo, *Más allá de la interpretación*, 44.

17 Blanco, «La producción de la sub-alteridad», 36-37, citando a Jorge Luis Borges, «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» en *Ficciones* (Madrid: Alianza Editorial, 2008), 33 y 40.

18 Blanco, «La producción de la sub-alteridad», 41, citando a Borges, «El jardín de los senderos que se bifurcan», *Ficciones*, 117.

de «la absolutización de la epistemología, del canon, de la verdad», y el develamiento del «juego (de poder) que implican»¹⁹.

8.^a tesis: «el nihilismo hermenéutico subraya la riqueza de posibilidades pasadas y futuras que mueven al presente, haciendo posible e ineludible la libertad y la decisión». Como escribe Vattimo, interpretando a Heidegger, «el futuro no deja de influir en el pasado, lo determina en la misma medida en que es determinado por él»; a su vez, «el instante, esto es, el momento presente, el tiempo de la decisión, representa el punto en el que el círculo del pasado y del futuro se suelda»²⁰. Juan Blanco ve en todo ello el fundamento infundado y la ocasión para diluir –no negar, ni revocar, ni clausurar– la Tradición y dejarla en libertad, aprovechando su amplitud redescubierta como «la posibilidad de crear, de reinventarnos, de la liberación; eso sí, “sabiendo que soñamos”»²¹.

9.^a tesis: «el pensamiento decolonial latinoamericano representa una posibilidad de reinención y liberación hermenéutico-nihilista-rememorante», particularmente en su deliberada «consideración y escucha de las tradiciones latinoamericanas, alter-hegemónicas, indígenas y afrodescendientes»²². De acuerdo con la caracterización de Mignolo, el paradigma de la decolonialidad «incluye la modernidad pero pone el acento en la “coexistencia” y la simultaneidad», constituyéndose en una «teoría crítica que *trasciende* la historia de Europa [...] y se sitúa en la historia colonial de América»²³. El momento crítico denuncia, en primer lugar, la retórica de la modernidad como «promesa de salvación, civilización, progreso, desarrollo» y «bienestar para todos»²⁴; en segundo lugar, denuncia la lógica de la colonialidad, es decir, «el racismo, que justifica la explotación, la opresión, la marginación, la apropiación de la tierra y el control de la autoridad»²⁵; y por último, denuncia el olvido como producción de ausencias, a saber, de los otros y sus mundos.

19 Blanco, «La producción de la sub-alteridad», 39.

20 *ibid.*, 41, citando a Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 59-60.

21 Blanco, «La producción de la sub-alteridad», 42.

22 *ibid.*, 44.

23 *ibid.*, 50.

24 *ibid.*, 44 y 46.

25 *ibid.*, 46.

Si hubiera más tiempo, me extendería algo más sobre un *leitmotiv* que ha evocado en mí varias lecturas antiguas y la canción de rock norteño del epígrafe... Hablo del «soñar sabiendo que se sueña» varias veces citado en el texto. Dos evocaciones casi obvias son los versos dramáticos: «que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son», de Calderón de la Barca (*La vida es sueño*); y «estamos hechos de la misma materia que los sueños. Nuestro pequeño mundo está rodeado de sueños», de Shakespeare (*La tempestad*). Menos obvia, pero para mí más incisiva, es la evocación de *La historia de Mayta*, de Vargas Llosa, cuya versión del *leitmotiv* al que me refero es «mentir con conocimiento de causa». Permítanme que concluya con tres fragmentos de esta obra:

1. –Eso es una novela –dice Juanita, con una sonrisa que, al mismo tiempo, me desagradaba por la ofensa–. Ésa no parece la historia real, en todo caso.

–No va a ser la historia real, sino, efectivamente, una novela –le confirmo–. Una versión muy pálida, remota y, si quieres, falsa.

–Entonces, para qué tantos trabajos –insinúa ella, con ironía–, para qué tratar de averiguar lo que pasó, para qué venir a confesarme de esta manera. ¿Por qué no mentir más bien desde el principio?

–Porque soy realista, en mis novelas trato siempre de mentir con conocimiento de causa –le explico–. Es mi método de trabajo. Y, creo, la única manera de escribir historias a partir de la historia con mayúsculas.

–Me pregunto si alguna vez se llega a saber la historia con mayúsculas –me interrumpe María–. O si en ella no hay tanta o más invención que en las novelas.

2. Todas las historias son cuentos; [...] están hechas de verdades y mentiras.

3. En una novela siempre hay más mentiras que verdades, una novela no es una historia fiel. Esa investigación, esas entrevistas, no eran para contar lo que pasó realmente [...], sino, más bien, para mentir sabiendo sobre qué mentía. Me doy cuenta de que, en vez de tranquilizarlo, lo confundo y alarmo. Pestañea y se queda con la boca entreabierta, mudo.