

TERRITORIOS, REVESES Y MEMORIAS: aproximaciones a América Latina

Natalia Agudelo Sepúlveda
Profesional en Filosofía y Letras. Magistra en Estudios Latinoamericanos.
ariatna_azul@hotmail.com
Manizales, 2005-09-13 (Rev. 2005-11-01)

RESUMEN

Este escrito es, en su totalidad, una reseña crítica del artículo “¿Existe un espacio propio latinoamericano?” del autor Español Manuel Reyes Mate, Doctor en filosofía de la Universidad de Münster in Westfallen y de la Universidad Autónoma de Madrid. Artículo que puede encontrarse en el libro “América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado” coordinado por Manuel Antonio Garretón. Convenio Andrés Bello. 1999. p. 76-96.

PALABRAS CLAVE

Globalización, América Latina, universalismos, particularismos, Occidente, poder, inclusión, exclusión.

ABSTRACT

This whole paper is a critical review of the article “¿Existe un espacio propio latinoamericano? From the Spanish author Manuel Reyes Mate, Doctor in Philosophy from Münster university in Westfallen an from the Autonomia University of Madrid. This article can be found en the book “América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado” driven by Manuel Antonio Carretón. Andrés Bello Agreement.1999. p. 76-96.

KEY WORDS

Globalization, Latin America , west, power, inclusion, exclusion.

*“Si tuviésemos que decir nombres,
si por algún motivo nos dejaran pronunciar algunos apellidos,
algunos códigos o descripciones físicas.
Si tal vez tuviéramos la oportunidad de mirarlos mientras nos separa un vidrio,
a su vez espejo,
señalaríamos sus crímenes,
les recordaríamos a cuantos de nosotros mataron por la espalda,
cuántos fuimos a dar a los riscos,
a las peñas,
cuántos quedamos olvidados de cadáver y muerte
y cuántos y tan pocos estamos aún vivos.
Que nuestra memoria de oscuridad llene a esta tierra de luz,
y que los pasos de los vencidos
sean siempre las rutas de la dignidad”.*
N.A.S.

Cuando la pregunta gira en torno a si existe un espacio propio latinoamericano y para ello las variables de análisis, como lo hace el autor, son la identidad –sus ires y venires- y la globalización –sus marcos de emergencia-, lo que debe hacerse desde el comienzo es intentar refutar lo que para él significan estos dos conceptos. No obstante no es tarea simple dados los apoyos filosóficos al respecto.

Si bien Hegel, Husserl y mucho más adelante Heidegger, proclaman la europeización de lo posible, es decir, proclaman a Europa como único lugar del conocimiento, marcando así las posibilidades dentro de la filosofía, sus propios sistemas, prioridades y tipos de pensamiento, la actualidad filosófica ha cambiado de premisas. Incluso, no es sólo el conocimiento y su origen quienes están dentro de las posibilidades europeas sino una característica aún más importante: la cultura. Ésta, que no es si no sólo una particularización, empieza a disgregarse hacia la universalización, que por más, significaba la adopción sin adaptación de la cultura europea del Siglo XIX, “de tal modo la expansión imperialista europea tenía que ser presentada en términos de una

función universal de civilización, modernización, etc. Las resistencias de las otras culturas eran vistas, en consecuencia, no como luchas entre identidades y culturas particulares sino como parte de la lucha epocal y totalizante entre universalidad y particularismos. La noción de pueblos sin historia expresaba, precisamente, la incapacidad de estos últimos de acceder a lo universal" (1).

Pero no era una imposibilidad de acceder a lo universal lo que denotaba nuestra 'esencia a-histórica', sino precisamente que nuestra identidad, la cual habría podido instalarse por encima del choque con las otras, no era lo suficientemente clara. En el Siglo XIX América Latina lo que construía era una identidad política a la cabeza del pensamiento bolivariano, que si bien era reacción a lo posible desde la independencia, estaba dentro de los límites de la pugna entre dos modos de pensamiento políticos. Lo cultural –por ejemplo no hubo una construcción de cultura independentista- fue subsumido por la creencia de que la política era la causa de otro tipo de consecuencias en otros ámbitos. Sin embargo nuestra identidad y su configuración tenía un problema más difícil de afrontar: las diferenciaciones culturales de América Latina, expresadas incluso en la adopción o no adopción del pensamiento bolivariano en el Cono Sur.

Empero esta idea de la identidad, desplazada por la política (2), tuvo más restricciones que la europea. Occidente, y ya a inicios del Siglo XX, tenía otra característica, la inserción de la mayor potencia mundial también americana: Estados Unidos. Después de la Segunda Guerra Mundial el capitalismo, como dice Hobsbawm, inició su edad de oro. No solamente América Latina tenía que mostrar ahora sus características específicas de pensamiento y cultura, sino sus probabilidades dentro de la economía mundial. El conocimiento europeo, más del lado de la filosofía, ya había tenido la posibilidad de crear una realidad, ahora tal creación vendría de la mano de lo económico. En ese hiato de poderes mundiales, no sólo especificado en la Guerra Fría desde el dualismo político de comunismo/capitalismo, sino desde algo más antiguo como Europa/EEUU, América Latina se ha encontrado en una danza ideológica, cultural y económica. La globalización por tanto debe mirarse desde ambas perspectivas, tanto desde la intromisión de los valores modernos dados desde la Revolución Francesa, como desde los precios de la modernización propios del cambio de mandato mundial.

Si bien Manuel Reyes define como globalización a aquello que es expresado como la racionalidad económica en el seno de la estructura política, y por ello también la significa desde el papel del Estado y la política propiamente dicha, descuida un poco el siguiente aspecto: las inclusiones del poder. Si sólo se tratase de excluir formas alternativas, el poder podría tener una característica sólo dominante, aún más, podría tener incluso una característica visible. Pero el proceso mismo de la globalización, además de invisible, es hegemónico, es decir, es un poder que además de dar una dirección política e ideológica –como define Gramsci a la hegemonía- da un sentido a la política, la cultura, la economía y la sociedad. Un poder que al generar ese sentido, con una plena dirección, incluye lo que de suyo puede incluir, convirtiendo a lo alternativo y a los contrapoderes a una lógica propia. Tal es el significado de la globalización, la posibilidad de insertar la diferencia en la identidad.

No es tan simple hablar de la identidad, más si hay una pretensión filosófica al respecto. Cuando se habla de identidad (3) estamos refiriéndonos no a una esencia que resulte o sea origen de un modo cultural o social, sino y fundamentalmente, a una disputa o pugna entre posibilidades temporales, es decir, la identidad no es otra cosa que una construcción a posteriori que, aunque no se determina por la historia, entra en un juego de partes con ella. Así mismo la identidad es un disturbio que ejemplifica las relaciones de poder y su interiorización.

El concepto que aquí se quiere manejar acerca de la identidad, repercute para el caso de América Latina, al menos en dos sentidos: 1. La identidad no es una categoría de análisis universal que, a manera de conjunto, tenga la posibilidad de ser enunciada bajo el cumplimiento de ciertas características o bien territoriales, o bien étnicas, o bien circunstanciales. La identidad no contempla, si se toma como choque de fuerzas históricas y presentes, la razón de una clase social o de una manifestación cultural, sino que, y de manera contraria, es un modo que se devela en su ejercicio y que puede variar espacio temporalmente. 2. Si se afirma la posibilidad de movimiento en la identidad, ya en negación de una esencia, ya en negación de lo comportamental o contextual, se está generando una pregunta abierta por la diferencia, que no sería más que el puro devenir de las identidades. En palabras de Claude Dubar: "la identidad no es lo que permanece necesariamente "idéntico", sino el resultado de una "identificación" contingente" (4).

Entendida así la identidad, lo que nos espera ante la pregunta de Manuel Reyes es que ésta y su configuración tienen la posibilidad de ser tan presentes como contingentes, además de situarse en una relación directa con la historia universal-occidental. La conciencia del mestizaje, como característica de la memoria latinoamericana –y siguiendo lo que dice Reyes-, en entonces necesaria pero no suficiente, ya que nuestra historia ahora también ha sido remarcada por los acontecimientos venidos de las dos fuerzas occidentales. No sólo nos quedan los exterminios a la sangre indígena, nos quedan también las dictaduras, los genocidios políticos, las desapariciones, las muertes de unos y otros, incluso, nos quedan acontecimientos conocidos como el Holocausto, las guerras mundiales y las nuevas cruzadas civilizatorias de la democracia. No obstante, esa contingencia de la identidad de la que nos habla Dubar, sumada con la posibilidad de un espacio propio latinoamericano, nos habla tácitamente de lo que se genera cuando de espacios propios de habla, como en el caso de lo musulmán o de lo árabe para no adentrarnos en miradas occidentales de la religión, o de los palestinos para no mezclar espacios religiosos e ideológicos. Aunque América Latina no tenga un fuerte cimiento religioso basado en la lucha (5), si puede tener un fuerte cimiento político basado en la exclusión, factores que

para el caso no son distintos. Esto nos lo puede decir una comparación entre manifestaciones literarias. Para el caso un poema palestino:

...“Queridos niños
del otro lado del río
queridos niños
tengo para ustedes
muchas historias
diferentes a Simbad el Marino
diferentes a El Genio y el Pescador
a la Qamar Azzamame y La Princesa
tengo para ustedes
nuevas historias
pero temo que al contarles las peripecias
ahogue la luz de su universo
turbe la paz y la serenidad
de la isla de la inocencia
temo por su pequeño universo
las historias de encarcelados y carceleros
historias de nazis y nazismo en nuestra patria
porque son siniestros
y los hacen de envejecer de terror a los niños.
No preguntes cuándo y cómo tocará a su fin
de la historia de la dispersión y de la privación
porque hoy no entenderían la respuesta
y cuando crezcan mis queridos niños
la experiencia los enseñará
ese día, cargaran con el fardo como nosotros
y cumplirán su parte
en la epopeya de la lucha
es larga nuestra historia
larga
la epopeya de la lucha
ese día
oh tesoro descubierto
ustedes sabrán
cuándo y cómo volveremos a ver a los exiliados
y cómo acabará ...
la historia de la dispersión y la privación” (6).

Una manifestación literaria latinoamericana, también a manera de poesía, nos diría lo siguiente:

“...Había quienes morían de frío en los portales de las iglesias o en las canteras del parque, frente a la playa; había quienes aparecían abandonados entre las rocas, con los huesos rotos y la carne reventada por el plomo. Un hombre atado escuchaba los aullidos de su hija mientras le partían por la mitad en el cuarto de al lado. Los presos reconocían a los verdugos por las voces y los olores y las maneras de pegar.

Descubríamos que sentíamos miedo, y eso nos llenaba de asombro y de vergüenza. La ciudad vivía con el aliento cortado. El aire estaba envenenado por la desconfianza, se hablaba en voz baja, las voces no tenían eco, las voces no coincidían con las caras. Estar libre resultaba sospechoso, pero nos encontrábamos sueltos y vivos y nos daban ganas de felicitarnos. Los niños dibujaban túneles y animalitos que escapaban por los túneles. Se hacía el amor como si no fuera a repetirse nunca. ‘si caigo y no me matan, voy a mandarte cartas debajo de la lengua de alguien’. Decir: ‘hasta la semana que viene’, era una estupidez. Pensaste, dijiste, dudaste: alguien murmuraba tu nombre antes de desmayarse: reconocías el reloj de tu mejor amigo en la muñeca del soldado que entraba a detenerte” (7)...

No hay pues, como se dijo, una oposición radical dentro de estos pensamientos no occidentales, si es que occidente es lo que dice Manuel Reyes, más nuestra delimitación. Lo que en estos fragmentos se devela es la presencia del Otro que, aunque no sea nombrado, pertenece a la cultura distinta, la que está más allá del río o frente a nosotros mismos. La identidad entonces, y en este caso, parece definirse por ese ejercicio de apartarse de una universalización y de un sólo particularismo que, en este caso, es una manifestación política de fuerza.

El artículo de que se hace la reseña plantea entonces una pregunta que aquí también puede resolverse: “¿Podemos a estas alturas confundir universalización con occidentalización?” (8). La respuesta del autor es negativa, al igual que la nuestra. No obstante hacemos un idea aclaratoria, como él también la hace: si por

universal se entiende lo que es de hecho universal, es decir, que dentro de sí sostiene todos los particularismos, esta pregunta tendrá una respuesta negativa. No obstante, y en esto se insiste, la universalización es el ejercicio de volver universal un solo tipo de lógica que pueda o bien subsumir los otros discursos particulares, o bien incluirlos o bien, y es el caso habitual, excluirlos. Por lo tanto la universalización siempre será un juego de poder que no sólo globaliza una forma de pensamiento político, una manera de ver lo religioso, una percepción de lo vital y de cómo llevar la vida o de cómo manejar la estructura económica, sino y fundamentalmente, globaliza una forma de verdad en singular.

En este siglo se nos haría por más difícil creerle a Hegel cuando, en el mismo libro citado por Reyes Mate, alude a que los bárbaros –todos aquellos no europeos y fundamentalmente basándose en los africanos- no tienen historia. Y este no creerle al gran pensador del Idealismo Alemán tiene dos razones: 1. Ya las nuevas teorías de la Biología nos han dicho que todos venimos de África y 2. No es posible que se juzgue la historia desde la racionalidad europea. Sin embargo este escepticismo con Hegel parece no esparcirse a otro tipo de propuestas o verdades que se han alzado en los finales del Siglo XX como lo es la visión triunfalista de Francis Fukuyama y su fin de la historia, más hegeliano que Hegel, o las visiones positivas e ingenuas de una parte de la escuela de Frankfurt con Habermas a la cabeza cuando nos dice que la razón es una, y así con todo tipo de “verdad” que se nos empieza a instaurar sin la más mínima posibilidad de crítica; como bien lo demuestra Arturo Escobar desde sus estudios poscoloniales o la gran escuela posestructuralista, con nociones como el desarrollo, el progreso, etc., pudiendo hacer lo mismo incluso con la democracia.

Michel Foucault nos diría en este caso frente a la verdad, lo siguiente: “No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder –ya que esto sería una quimera, pues la verdad es, por sí misma, poder-, sino más bien de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona, por el momento. La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma” (9). Esta cita nos deja dos posibles reflexiones para el caso que estamos tratando: 1. La verdad es un mecanismo de poder y, por lo tanto, siempre implicará tener la característica de ser verdad según alguien, algunos o algo. La verdad entonces no podría entenderse sin un correlato que la anuncie. 2. Lo verdadero no es sólo una construcción de universalidad, sino la universalidad misma en forma de construcción, como sería el caso de la misma globalización. Este último punto es neurálgico en la discusión a seguir, puesto que el hecho de sospechar de la globalización se haría sólo en la medida de ser ésta un discurso –o una particularización para llamarla de otro modo- de una estrategia de poder y *el otro o los otros*, sólo pueden ser en la medida de su inserción.

A lo que llega Manuel Reyes entonces es a otro interrogante: “Si la racionalidad no lo es todo, aunque haya pretendido serlo, habrá que reconocer que algo ha quedado excluido de esa *racionalidad*. Vamos a seguir el camino de la *excluida por el logos*” (10). Ya se ha develado que la racionalidad occidental no es la racionalidad universal, aunque nos ha tocado aclarar lo que significa nombrar algo como universal y quitarle su esencia de verdad para no adentrarnos más a la lógica de poder. No obstante, decíamos atrás, lo que ha sido excluido puede ser idéntico numéricamente a lo que ha sido incluido, lo cual significa que muchas posibles verdades ahora se han hecho parte del gran relato de la universalización.

Haber quedado excluidos por el *logos* nos dice varias cosas, fundamentalmente en lo concerniente a las definiciones que en filosofía se han hecho de tan gran concepto griego. Éste es tanto *razón* como *palabra*, en ciencia se asume como *descripción*, *explicación* y *predicción*; en lo no científico, en lo mágico y mitológico es *consigna*, *sentido* y *visión*; sin embargo, este concepto quedó como símbolo de la ciencia al ser aplicado al raciocinio, y lo que denota es su posibilidad de pliegue, el pliegue del *logos*: fe/ciencia oposición circunscrita al problema de la explicación.

Como se ve entonces, haber sido los excluidos del *logos* no significa solamente, aunque ésta haya sido la postura de Reyes Mate, habernos apartado de la racionalidad occidental, no por nosotros mismos sino por la propia racionalidad, también fue un ejercicio que quitarnos la palabra, de quitarnos el sentido, la consigna y la visión, tal vez la cosmovisión. Al excluirnos del *logos* occidental nos quitaron el mito, una nueva dirección y sentido posibles, y una visión del mundo propia. Es más entonces que la racionalidad, aunque desde el mismo concepto utilizado por Reyes pueden sacarse las nuevas formas de exclusión.

Los hombres que quedaron excluidos del *logos* occidental, y siguiendo las ideas del artículo, no fueron sólo los Judíos en el caso del Holocausto Nazi ya en la Segunda Guerra Mundial, también los Armenios, ahora los Musulmanes, los Palestinos, Los Latinos, Los africanos y, como cambio del concepto de Hombre, bajo un intento de inclusión en discursos como la *regionalización*. Ahora la exclusión es el ejercicio de la eliminación y por lo tanto, en ese juego infinito, se invita a la guerra. No es sólo que se aparten a unos de la Historia Universal, sino que ni siquiera hacen parte. Ahora la frase: “Ellos eran bárbaros, no ilustrados” (11) propia del discurso moderno, se cambia por *Ellos eran bárbaros no democráticos*, frase propia de la nueva maquinaria globalizadora.

Es interesante el planteamiento del autor cuando afirma las dos clases de exclusiones, tanto la física como la metafísica, a ese respecto nos dice: “¿Cuándo se produce esa barbarie filosófica? Cuando se reduce la realidad a una idea; cuando se convierte al concepto en la categoría fundamental del conocimiento. En este momento se produce un atropello a la realidad, pues se declara a todo aquello que no forma parte de la idea abstracta de

hombre irrelevante teóricamente" (12). Ahora la idea de hombre se posa en el lugar de la política, más no de lo político. Por lo tanto lo relevante no adquiere un matiz individual de comportamiento preciso para la inclusión. Muy por el contrario, el concepto que antes mencionaba El Hombre, ahora es llevado a El Grupo, a una característica colectiva que denota su relación con la política. Por lo tanto, y como se ve, la exclusión le pertenece o bien a determinado tipo de ideología o bien a determinado tipo de cosmovisión religiosa que, sin lugar a dudas, es propia de grupos humanos.

Otro de los problemas interesantes que plantea el autor es la pregunta por la realidad. En la filosofía y en su historia, este ha sido un eterno debate que nunca, o pocas veces, ha podido salir de la discusión del concepto. La realidad, para la filosofía, en efecto puede ser algo desdeñable al creerse la filosofía un saber de segundo orden, que no es más que decir, un saber metateórico y no teórico. Esta discusión acerca del papel de la filosofía se hace relevante justo cuando se le pregunta por su quehacer político, en donde tendría que estar al frente de muchas discusiones relevantes. Pero aunque volviese a la política, como pasó en la Grecia Antigua, las propuestas que se asomaban eran, por más, idealistas, aunque procuraran no serlo; incluso lo que se empezaba a ver, y ahora se ve en la filosofía política contemporánea –caso Rawls–, es una nacionalización de ésta y una vuelta a las connotaciones universales. Así dice Reyes "la interpretación idealista de la sociedad es un 'crimen' teórico, pues ajusticia a la realidad privándola de todo sentido" (13). Las afirmaciones regulativas, que dan por sentado la acción de la realidad, como el caso de los Derechos Humanos, no contrastan con la realidad y con lo que *realmente ocurre*, hasta aquí estamos de acuerdo con Reyes. La diferencia está en que, y también con recalcitrante fobia a los idealistas, la construcción de realidad, la realidad en sí misma, y los discursos idealistas, tienen, cada uno de ellos, sus intenciones políticas, no son ingenuos en todo caso. La pregunta ¿qué es la realidad? Es tan compleja como insolucionable, y no sólo para la filosofía. En la sociología, por poner un caso, el hecho de estar 'metido' en la realidad también genera universalizaciones que no son del todo 'reales', igual en la antropología e incluso en la economía. Si ponemos por caso la pobreza, que es una realidad, mirándola un poco detenidamente, nos damos cuenta que no es más que un concepto abstracto delimitado y significado por el Banco Mundial en 1948. Claro, tiene una connotación de realidad, pero también de sentido. Entre el concepto y la realidad hay un hiato infinito, son la gran paradoja de las disciplinas y profesiones que tiene que ver con lo humano.

No obstante, y lejos de esta crítica, Reyes Mate nos dice que lo que se debe es "pensar la realidad, partiendo de la experiencia" (14), es allí donde se encuentra una oposición interesante. Si bien muchos de los filósofos políticos contemporáneos hacen eso de pensar la realidad desde la experiencia, la pregunta va en otra dirección ¿cuál experiencia?, ¿la que nos han dicho que es la experiencia del mundo, su historia u occidentalidad?, ¿el hecho de saber que tenemos, para entrar a una comunidad científica, que remitirnos a una lógica precisamente universal?, ¿saber, que como el mundo es redondo, la democracia es suficiente?. Las características de los desempeños del saber son, fundamentalmente, pisos de verdades, y son ellos los ya insertados en la lógica de occidente. Decimos que no podemos desconocer la historia, pero ¿es nuestra esa historia? Claro que sí, pero no en su totalidad. Es por ello que el recurso a la memoria, como también lo dice Reyes, es tan importante, al igual que ese sentirnos 'co-implicados'. Así, sus palabras son: "Un conocimiento experiencial es, por eso, un conocimiento narrativo, un conocimiento con memoria" (15).

De la memoria y de la relación entre el pensar y el pesar, propuestas del artículo desde el mestizaje como violencia originaria y nuevo proyecto, nos queda por decir algo que ya habíamos referenciado más arriba: no sólo el mestizaje es la relación posible cuando se habla de memoria, también lo son muchos otros procesos políticos y excluyentes que nos han hecho recapacitar sobre la posibilidad de elegir el olvido como una forma de recuerdo. Un espacio latinoamericano ya está dado, existe, lo que no se ha dado es su tiempo, su concreción, su territorio. Pensar que todos esos argumentos van dirigidos, luego de unas tantas páginas, a lo iberoamericano, sólo podía decirlo un español. No hay forma de que después de recolectar la memoria de los grandes valles del olvido, pueda haber tan si quiera un sincretismo posible. A España la hemos olvidado tanto como ella a nosotros, no hay más que fronteras en ese imaginario de unidad. Sus procesos, como la guerra civil, han regurgitado los mayores intelectuales europeos, junto con Mayo del 68 en Francia, y han nacido para pensarse a ellos mismos. Eso es lo que aún le falta a América Latina como espacio posible en un tiempo posible, un desprendimiento de las viejas verdades universales, una sospecha a las palabras, una escritura desde la memoria, y una lucha constante.

A lo que no se quiere llegar en todo caso, es a que el *otro*, cualquiera que sea, implique un juicio valorativo. Así, los occidentales o los europeos –como nociones– al ser nombrados, pueden generar una identidad en términos comparativos pero de la cual no nacería nada en la medida en que no ha nacido nada hasta ahora. De América Latina no puede seguirse un discurso que vuelva al colonialismo y de lo cual sólo pueda decirse de nuestra pesadumbre y exclusión, fundamentalmente porque nuestro proceso vital ha sido auto-excluyente desde muchos ordenes. Un espacio propio latinoamericano, como se dijo atrás, nos habla de un lugar que está dejando de pertenecernos, de un espacio que va adquiriendo sentido y de una memoria que apenas se construye en fronteras y nacionalidades. La pregunta es y será entonces ¿para qué América Latina? Dentro de todas las posibles respuestas encontraremos las emergencias de resistencia, de creación.

NOTAS:

1. LACLAU, Ernesto. Emancipación y Diferencia. Buenos Aires: Ariel. p. 50.
2. La identidad desde la política es posible, no obstante la identidad se refiere más a un proceso, no a una naturaleza humana o de grupos. Desde la política puede referirse más bien a un determinado tipo de ideología u organización social, la cual obviamente, no está al margen de la autonomía, sino de las posibilidades geopolíticas del mundo.
3. Todo lo que aquí se expresa acerca del concepto de identidad hace parte del desarrollo de la tesis de maestría de quien escribe.
4. DUBAR, Claude. La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación. ED. Bellaterra. 2002. España. p. 11
5. El judeocristianismo reza: si te golpean pon la otra mejilla, el Islam en cambio contempla el legítimo derecho a la defensa para el creyente en caso de ver en peligro el honor suyo y el de los suyos.
6. TOUQAN, Fadwa. Poesía Palestina de Combate. Edición Arte y Literatura. La Habana. 1976. una aclaración del presente fragmento: "Este poema ha sido escrito durante los primeros meses de la agresión sionista. Los puentes que unían las dos riberas del Jordán fueron dinamitados y el paso prohibido. Durante el curso de esos meses, decenas de palestinos que trataban de atravesar el río a nado cayeron bajo las balas enemigas (N. del A.)" p. 146.
7. GALEANO, Eduardo. La Canción de Nosotros. La Habana : Casa de las Américas. 1975.p. 52 .
8. REYES MATE, Manuel. p. 83
9. FOUCAULT, Michel. Estrategias de poder. Paidós. Primera Edición 1994. España 1999. p. 55.
10. REYES MATE. p. 84. Las cursivas son suyas.
11. REYES MATE. p. 84
12. Ibíd.
13. Ibíd. p. 86
14. Ibíd. p. 89
15. Ibíd. p. 90

Close Window