



México Interdisciplinario / Interdisciplinary Mexico

ISSN 2193-9756



**XIX. MÉXICO EN EL MUNDO – EL MUNDO EN MÉXICO:
DINÁMICAS DE ENCUENTROS Y ENFOQUES ESTÉTICOS**

2021/1, año 10, n° 19, 229 pp.

Editora: **Yasmin Temelli**

DOI: 10.23692/iMex.19

**Del mundo a los mundos: repensar la globalización desde la literatura
mexicana**

(pp. 18-50; DOI: 10.23692/iMex.19.2)

Vittoria Borsò

(Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf)

Abstract:

How to think the world, its plurality, coexistence in times of post-politics and after the global failure of theories of salvation? This article reviews theories of world, globe, sphere, worlding, planet, reflects on the most recent critiques of the concept of world and asks about the role of Mexican literature in the attempt to configure relational practices that allow thinking the plurality of worlds as the potential of a common world. The exploration of narrative (Glantz), chronicles (Monsiváis) and poetry (Moscona) demonstrates the critical work of literature in the face of the ambiguity of the media and its global connectivity. The singular, the fragment, the body, the voice, the affections are the starting point of a situated epistemology, critical of the global, and at the same time capable of relating to the plurality of worlds in order to think possible worlds as an ontological modality of a common world.

Key words: world, globe, planet, fragmentary writing, visuality



Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

Website:

www.imex-revista.com

Editores iMex:

Vittoria Borsò, Frank Leinen, Guido Rings, Yasmin Temelli

Redacción iMex:

Hans Bouchard, Bianca Morales García, Ana Cecilia Santos, Stephen Trinder

**Del mundo a los mundos:
repensar la globalización desde la literatura mexicana**

Vittoria Borsò

(Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf)

Al proponer el término de "mundialización" como unión de dos movimientos que acompañan la conquista del nuevo mundo (Gruzinski 2004: 374), Serge Gruzinski distingue entre: a) occidentalización, o bien, el proceso de dominación de las culturas conquistadas; y b) globalización como transmisión híbrida de los códigos de comunicación y de los medios de expresión, un proceso de *métissage* y *bricolage* (Lévi-Strauss) que trastueca las prácticas materiales del conquistador por la lógica de lo sensible y en todas las esferas de la producción cultural. Con estos conceptos y nociones análogas de transculturación e hibridación, escritoras y escritores latinoamericanos demostraron desde los años 80 que existen otras maneras de pensar la política de la mundialización. Sin embargo, a la luz de los acontecimientos de la actual situación postpolítica en el mundo, urge repensar estos conceptos que en los últimos decenios habían parecido aptos a transformar la violencia epistemológica y política en el globo: La fenomenología nos había recordado que el movimiento es el punto de partida de la formación de la subjetividad –*ambulo, ergo sum* es la frase con la que Pierre Gassendi, en referencia al cuerpo, invierte el espacio geométrico de la razón cartesiana¹; Gilles Deleuze y Vilém Flusser habían propuesto, desde experiencias distintas, una ontología basada en el pensamiento nómada, que diluye las separaciones por la estructura rizomática del espacio y por una antropología de la errancia.² Vista desde el movimiento, la formación del espacio está en continua transformación por medio de las múltiples negociaciones y agentes. En pos del *mobility turn* (Urry 2000: 1; Cresswell 2006), el movimiento pareció subvertir la cartografía separatista, poniendo de relieve la responsabilidad de los actores individuales y colectivos con respecto a la política *del* espacio. Desde el movimiento, a nociones de frontera, identidad y alteridad se substituyeron conceptos de zonas de contactos, entre-espacios, pasajes y flujos³ donde la localización se forma de manera análoga a los ritos de pasaje, según opinó Arjun

¹ Véase Waldenfels (2006: 83).

² El pensamiento nómada remite a Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980), quienes en *Mille plateaux* demuestran la dilución de las separaciones en la estructura rizomática del espacio, mientras que Vilém Flusser deduce de la experiencia del exilio la figura antropológica de la errancia, antecedente de la cultura sedentaria (véase Flusser 1994: 16), y que refiere también a los flujos de la comunicación (véase Flusser 1996).

³ Acerca de la epistemología del movimiento en la historia y la actualidad en México, véase Borsò (2012a).

Appadurai.⁴ En este contexto, el filósofo alemán Sloterdijk habló de "sociedades de paredes finas" (Sloterdijk 2004: 863), en el sentido de fronteras móviles que dependen del espacio específico en el cual uno se encuentra, con procesos de desterritorialización y descentramiento, con una combinación entre lo geográfico, lo simbólico y lo disciplinario. Desde América Latina el concepto de entre-lugar fue configurado para desestabilizar clasificaciones binarias y jerarquías, con el poder de deslazar, descoleccionar y descentrar el pensamiento. Cabe distinguir, sin embargo, entre conceptos geopolíticos y estético-políticos de entre-lugar. Los primeros fueron entendidos como una contra-epistemología contra el Occidente, según la llamada "diferencia colonial".⁵ Más prometedor fue el concepto de entre-lugar estético-político⁶ que, desde la estética, cuestiona las técnicas culturales que estructuran el espacio, identificando en el ontologocentrismo el dispositivo de producción de la violencia, una de cuyas formas es el imperialismo.

Sin embargo, sabemos hoy en día que los flujos inmateriales del capital, así como las redes del narcotráfico, se apropiaron de la fluidez rizomática del espacio global para concentrar el poder material del capital en pocos lugares, produciendo desigualdades monstruosas y ejerciendo violencia sobre las vidas concretas en los más remotos rincones del globo. El escritor italiano Roberto Saviano nos demostró la perversión de las redes rizomáticas de la Camorra⁷ y su infiltración en los bancos internacionales.⁸

"¿En qué mundo estamos viviendo?", preguntan Jean-Luc Nancy y Aurélien Barrau (2011). Frente a los problemas de la globalización o, mejor, del globalismo, la filosofía crítica de las culturas tiene que ir más allá de soluciones parciales. Urge más bien repensar nuestra imaginación de mundo. La preferencia que Nancy y Derrida dan al concepto de mundo, en vez del de globo, hace referencia a Heidegger. ¿Qué entendemos por "mundo"? Según la fenomenología y la ontología –desde Husserl hasta Heidegger– el mundo son las mediaciones que conforman la relación con el ente viviente. En *Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Mundo, finitud, soledad), el seminario de 1929-1930, Heidegger reflexiona sobre la diferencia de la relación al mundo entre la piedra, el animal y el hombre: la piedra no tiene mundo, el animal es

⁴ Véase Appadurai (1995: 204s.).

⁵ Walter Mignolo (2000) basa "Inbetween" en la "diferencia colonial" –un concepto problemático, pues sigue pensando polaridades entre regional-global, particular-universal, sujeto-poder, historia-metafísica, Latinoamérica-Europa.

⁶ Me refiero a Silvano Santiago (1978), Alberto Moreiras (1999), con ciertos límites también al concepto de *contact zones* de Mary Louise Pratt (1991).

⁷ Véase Saviano (2006).

⁸ Véase Saviano (2013). Véase también Borsò (2018).

pobre en mundo, el hombre es configurador de mundo.⁹ Según Derrida, la verbalización de *Welt* efectuada por Heidegger con el verbo *es weltet* expresa que se hace mundo.¹⁰ Partiendo de esta tesis, Derrida da la preferencia a "mundo", en vez de "globo", siendo globo una categoría espacial, una unidad imaginaria, administrada políticamente y siempre más por la economía política.¹¹ Globo carece de resonancias sociales, históricas, culturales. Sin embargo, contradiciendo a Heidegger, en su seminario sobre el soberano y la bestia Derrida subraya que humanos y bestias cohabitan el mundo,¹² esto es, comparten tanto la finitud como el lugar que habitan (que se llame el mundo o la tierra) y tienen en común el ser vivos, así que la vida comprende tanto *bíos* como *zoë*.

Sin embargo, con la trilogía titulada "Esferas", el filósofo alemán Peter Sloterdijk demuestra que desde la cosmogonía griega, en el imaginario subyacente al concepto de mundo se imponen y superponen más y más la imagen del globo y conceptos de la globalización: es la imagen de la esfera, centro de la metafísica como de los imperios premodernos. Además, a partir de la conquista de América, se superpone a la esfera la imagen del globo que configura la morfología de la globalización.¹³ El globo representa una idea simple: es el cielo de los antiguos y la Tierra de los modernos: un cuerpo redondo, con confines definidos. Hoy existe también la forma nominal derivada del inglés "to globalize", lo que subraya algo que acontece y siempre acontece por operaciones de lejanía.¹⁴ La tercera etapa, la actual, sería la globalización informática, en la que (dice Sloterdijk en *Esferas III*) por la telecomunicación el mundo vuelve a hacerse más pequeño.¹⁵ Si la segunda etapa generó el cosmopolitismo, la tercera globalización produce un provincialismo global que es capturado por el sistema capitalista y se desarrolla plenamente en esta fase, determinando todas las circunstancias de la vida. Este globalismo hace que el mundo sea un indiviso de transacciones comerciales donde la lóbido queda capturada por lo simbólico¹⁶ que se distribuye en todas partes, mientras que lo material, esto es, el capital, se concentra en

⁹ Véase Heidegger (1983).

¹⁰ Véase Derrida (2001: 14).

¹¹ Derrida subraya la "référénce à un 'monde' (*world, Welt, mundus*) qui n'est ni le globe, ni le cosmos, ni l'univers. Le réseau conceptuel de l'homme, du propre de l'âme, du dril de l'âme, du creme contrae l'humanité de l'homme, nous savons qu'il organise une telle mon-dialisation" (Derrida 2001: 13).

¹² *Mundus* deriva etimológicamente de limpio, ordenado, lo contrario de *inmundus*. Como sustantivo tiene el significado de objetos de aseo, los adornos (en este sentido estrechamente ligado al cosmos griego). Implica, por lo tanto, el universo como sistema organizado (Derrida 2011: 31).

¹³ Como observa Tim Ingold, "The image of the world as a globe is [...] a colonial one" (Ingold 1993: 38).

¹⁴ El concepto de esfera entendida como contenedor redondo y encerrado en sí mismo anima la imaginación de la globalización también cuando, a fines del siglo XV, empieza la globalización náutica hacia América. El globo terráqueo mantiene la idea de contenedor esférico, sin embargo pierde más y más su atalaje metafísico hasta que, en el siglo XX, la esfera celeste desaparece y la esfera terráquea se queda sola.

¹⁵ Véase Sloterdijk (2006).

¹⁶ Véase también Bazzicalupo (2013).

pocos centros. Sloterdijk relaciona esta concentración con la imagen del Crystal-Palace de Londres,¹⁷ lugar de la primera Exposición Universal de 1851; un invernadero esférico que no perdió su función, sino que, con la globalización actual, se extiende al globo. Sus elementos son exclusividad, confort para los que están adentro y construcción de un espacio interior (esfera) cuyos límites, aunque invisibles, son insuperables desde fuera. La figura de la esfera y su función onto-morfológica subyace a todas estas fases y comprende las burbujas¹⁸ en doble acepción: los pequeños glóbulos que corresponden a los sujetos atomizados del capitalismo global y a las víctimas de las burbujas económicas, es decir, de la subida incontrolada de las especulaciones financieras. La morfología de la esfera articula asimismo hasta los más ínfimos detalles del 'drama de la globalización', entendida como la historia de una doble conquista: de la tierra y de la subjetividad.¹⁹

Pensar el mundo en escala global es a la vez una política de apropiación del otro, esto es, *worlding*, una producción de otredades en sentido colonial. Con *worlding* del otro, Gayatri Spivak (1993) y Arturo Escobar, el antropólogo americano-colombiano, ponen de relieve la violencia epistémica en la formación del mundo y de su imaginario.²⁰ Según Spivak, pensar el mundo quiere decir constituir y dar sentido a los sujetos a partir de la violencia epistémica, reforzada por el capitalismo que administra el mundo desde la conquista.²¹ Escobar demuestra que el proceso de invención del llamado tercer mundo encierra una triple dimensión de la violencia: estructural (desigualdad), simbólico-cultural, esto es, la violencia de discursos, símbolos, metáforas, himnos, etc.; y la violencia epistémica concerniente a la relación de poder y saber,²² un poder que no funciona por medio de la represión, sino de la normalización.²³ Uno

¹⁷ Imagen acuñada por Dostoievski en *Memorias del subsuelo*.

¹⁸ Véase Sloterdijk (2003; 2007: 27).

¹⁹ El destino del globo no deja de repercutir sobre la historia del sujeto que, en el nuevo individualismo de las grandes ciudades postmodernas, se transforma en una insularidad. Un individualismo radical define al sujeto con las eternas labores de perfeccionamiento y reproducción de la vida humana, véase Sloterdijk (1994).

²⁰ Véase Escobar (1996: 109).

²¹ Es también una tesis de Bolívar Echeverría, quien demuestra las dinámicas económicas de los flujos de mercancía y la transformación violenta de las estructuras comerciales (agricultura y minas), así como sociales en el contexto de la conquista y la colonia, lo que desemboca en la dinámica de la "blanquitud", una dinámica racial que transforma y polariza las identidades previas, véase Echeverría (2010). Acerca de la trascendencia de Echeverría para la genealogía de la violencia en el hipercapitalismo neoliberal actual, hecho posible por la globalización tecnológica y las transformaciones del narcocapitalismo mundial, véase Mabel Moraña (2015). Véase también Borsò (2018).

²² Así describe Foucault la relación de poder y saber que destituyen la autonomía del sujeto del conocimiento: "Il faut plutôt admettre [...] que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. [...] En bref, ce n'est pas l'activité du sujet de la connaissance qui produirait un savoir, utile ou rétif au pouvoir, mais le pouvoir-savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les donaires possibles de la connaissance" (Foucault 2015: 288s.).

²³ Véase Escobar (1996: 109). La violencia simbólica legitima todos los otros tipos de violencia, incluyendo la violencia material-económica, véase Žižek (2008).

de los dispositivos del *worlding* son las literaturas europeas en la era del imperialismo, cuyo imaginario muestra el tercer mundo como culturas distantes, explotadas, objetos capturados por la mirada olímpica de los viajeros del grand tour. *Worlding* se produce hoy en conceptos de literatura mundial basados en la circulación del mercado,²⁴ que siguen pensando el globo como conformado por el neocapitalismo del mercado literario. Pues la equivalencia entre economía y globalización produce la imaginación del "uno" (el globo) con sus desigualdades e interdependencias basadas en el flujo de mercancías entre centros y periferias.²⁵ Para volverse "mundial", la literatura debe viajar al centro;²⁶ la república mundial de las letras se conforma según las inigualdades del mercado con centros en París, Londres, Nueva York, y con periferias invisibles. Por lo tanto, cabe repensar el concepto de mundo en singular,²⁷ que, como lo demuestra Timothy Morton, corre el riesgo de caer en totalitarismos,²⁸ destruyendo la singularidad de los entes y también de las expresiones literarias. "El mundo" no existe como un absoluto ontológico. Tenemos que pensarlo como una dinámica de relaciones, según los mundos posibles concebidos desde Leibniz hasta la *object-oriented-theory* del nuevo materialismo.²⁹ El universo es un pluriverso. Para percatarse de que el mundo en singular no existe, tenemos que practicar una mirada desde afuera.³⁰

Frente a estos diagnósticos no nos sorprende que en los últimos decenios la filosofía se haya distanciado del concepto "mundo", en el que resuenan esfera y globo, para proponer las "lógicas de los mundos" (Badiou 2008), donde el plural se refiere no solamente a la multitud de las culturas, sino que implica también la idea de que el mundo no es, sino que se forma por las prácticas de actores –humanos y no humanos (objetos, animales)– que se relacionan entre ellos.³¹ Contra el uno y lo global se proponen formas de epistemología regional, parcial, una epistemología situada en la vivencia singular,³² informada por el ambiente. Gayatri Spivak usa

²⁴ Véanse Casanova (1999), Damrosh (2003) y Moretti (2005).

²⁵ Globalización es, para Wallenstein, una crisis civilizatoria sistémica. Sobre la crítica del concepto de la globalización y de la mundialización, véase Wallenstein (2002).

²⁶ Véase Moretti (2005: 149s.).

²⁷ Emily Apter propone reconsiderar el concepto de mundo partiendo de su intraducibilidad, véase Apter (2013: 34).

²⁸ Véase Morton (2013a: 108).

²⁹ Se trata, entre otros, de Bruno Latour (2012), Karen Barad (2012), Catherine Malabou (2005). Véase también el concepto de "hiperobjetos" de Morton (2010, 2013a, 2013b).

³⁰ Spivak denomina la experiencia del planeta y de nosotros como "species of alterity" (Spivak 2003: 72), experiencia posible si nos vemos desde espacios extraterritoriales que anticipan el fin de la tierra. Es una fenomenología experimentada, entre otros, por Borges o Calvino. Véase Borsò (2009, 2019a).

³¹ Badiou parte de un "otro múltiple" (2008: 133) y concibe lo múltiple en el sentido de una estructura topo-lógica de los puntos de un mundo (como concepto transcendental, inexistente en lo real). Véase Badiou (2008: 481).

³² Es una epistemología que se desarrolla desde Georges Canguilhem (1993), quien inspira también el pensamiento situado de Haraway (1991).

el término de "planeta" para regionalizar el mundo, es decir, para proponer una epistemología basada sobre vastas escalas de configuraciones planetarias que constan de prácticas singulares. Son prácticas que acaban con la invisibilidad, por ejemplo, de idiomas indígenas u otros.³³ Justamente esto es también el objetivo de la reformulación del cosmopolitismo más allá del concepto excluyente y vigente desde el *gran tour* hasta la invención del Oriente en el siglo XIX, invención que ocurrió por efecto del imperialismo³⁴ y de los privilegios financieros, sociales, culturales. Homi Bhabha propone el "cosmopolitismo vernaculario o marginal" donde las literaturas y culturas indígenas, como el margen mismo, juegan un papel fundamental.³⁵ El nuevo cosmopolitismo es una revisión de las nociones de polis y cosmos. La polis ya no está en el centro del cosmos, sino que polis y cosmos son relaciones y vínculos entre *oikos* singulares que forman el mundo partiendo de lo singular-plural, entendido, según Jean-Luc Nancy (1996), como una relación íntima, intrínseca. Lo singular, intrínsecamente plural, permite pensar otros ritmos de mundialización.³⁶ Cabría también mencionar lo insular como conjunto de relaciones irreductibles entre las tierras que comparten el mismo mar, como lo propone Édouard Glissant desde el archipiélago antillano.³⁷

En este resumen de los problemas epistemológicos y ontológicos del concepto de mundo me inspiro en la vertiente ecológica del nuevo materialismo, representada por Donna Haraway, Isabelle Stengers, Bruno Latour, Brian Massumi u otros, pues esta vertiente dio un nuevo giro al imaginario de la tierra que, lejos de ser un entorno inerte y pasivo, es un ambiente integralmente "viviente"³⁸. Bruno Latour retoma la hipótesis de Gaïa elaborada en 1970 por

³³ Véase también Heise (2008).

³⁴ Véase Said (1978).

³⁵ La filósofa belga Isabelle Stengers critica el concepto de cosmopolitismo con el que Kant entendía la paz universal basada sobre el origen greco-romano de la cultura europea con leyes universales y lo transforma en *cosmopolitique*, entendiendo por ello el rechazo de cualquier holismo metodológico, de las analogías y de la captación unilateral del mundo (véase Stengers 1997: 112). Mientras que el cosmopolitismo se vincula al comercio y se paga a cuenta de las otras culturas (véase Stengers 1997: 133), *cosmopolitique* es, al contrario, un espacio que no necesita la tolerancia, ni el escepticismo, como propone Stengers en el prefacio (véase Stengers 1997: 8). *Cosmopolitique* queda una desconocida, no es representable, sino que hace que resuenen las obligaciones de las prácticas universalistas e impide que se formen relaciones de equivalencia (véase Stengers 1997: 138). Como lo propone Eliade para las religiones, también Derrida contradice a Kant y subraya que en su origen la filosofía se funda en el desbordamiento de lenguas "originarias" (Derrida 1997: 37).

³⁶ Pensar una existencia en ausencia de un sentido formado por el ser humano es el fundamento de una ontología abierta y propia del mundo. Véase Nancy (2002: 9).

³⁷ Un conjunto de relaciones es también el concepto de *tout-monde*, donde justamente lo insular es la imagen del mundo. Es abandonando el universalismo y situándose en el lugar singular de su vivencia que Glissant descubre la ontología relacional del *monde archipel*, a la vez insulario y mundial. El imaginario abandona el *Être-racine*, para transformarse en *étant* como relación, como imaginación de figuras emergentes, de movimientos errantes y de rizomas, véase Glissant (1997: 81). Véase también Fonkoua (2014) y Borsò (2016b). Para lo insular remito también a Ette (2014).

³⁸ Latour subraya: "de nos jours, nous assistons selon Serres, à un second procès de Galilée [...] après avoir été condamné à garder le silence par tous ceux qui nient le comportement de la Terre, se met à murmurer pour lui-

James Lovelock y, refiriéndose a *Le contrat naturel* (1990), de Michel Serres, reformula la sentencia de Galileo "eppur si muove" con "Et pourtant la Terre s'émeut!" (Latour 2015: 136). Contra la geopolítica propone la *Gaïapolitique*. En vez de una administración del territorio (geopolítica), la *Gaïapolitique* tiene la función de reforzar la capacidad de la tierra como el suelo que inspira a una multitud de actores, tanto antiguos como nuevos, tanto humanos como no humanos, para responder a la gran exigencia política: residir no afuera, sino sobre y en colaboración con la tierra. Esta forma de hacer el mundo, en la que el ser humano perdió o abandonó el excepcionalismo y la soberanía sobre el mundo, sobre la tierra, es el objetivo de la rematerialización de la cultura buscada por el *new materialism*.

Ahora bien, ¿cuál es la peculiaridad de la literatura en tanto que imaginación del mundo? Partiendo de Heidegger, el comparatista americano Phen Cheah (2016)³⁹ se pregunta acerca de la potencia que tiene la literatura de formar el mundo (*world-forming*, o *worlding*). La literatura no es tan solo el producto del mundo social, sino que tiene la habilidad de construir el mundo contra la globalización capitalista, esto es, por medio de las contingencias narrativas y de estructuras y dinámicas ontológicas abiertas. A pesar de esta importante tesis, cabe observar críticamente que Cheah reduce la relevancia de sus pesquisas conformándolas a la única tarea de la literatura como narración que se opone al gran relato de la globalización.⁴⁰ Por el contrario, la capacidad de hacer el mundo según epistemologías abiertas tiene que ser considerada desde una escritura que no sea conformada por objetivos geopolíticos a favor o en contra de la globalización, sino que tenga su propio derecho, su propia singularidad. Estudiar la literatura desde marcos geopolíticos, como lo hacen los estudios poscoloniales, sería echar de lado la fuerza performativa del lenguaje literario, de la escritura. La metodología no puede ser ni sociológica, ni geopolítica. Es la capacidad de hacer mundo a pesar de que la globalización hizo que el mundo perdiera su capacidad de crear el mundo, opina Jean-Luc Nancy (2002: 16), abogando por una "mundialización" basada en prácticas materiales y singulares-plurales, esto es, prácticas y gestos que resuenan con el mundo. Creo que, especialmente en estas estrategias

même: 'Eppur si muove', mais cette fois-ci, en lui donnant un tour nouveau et quelque peu inquiétant: non pas 'Et pourtant la Terre se meut', mais: 'Et pourtant la Terre s'émeut!'" (Latour 2015: 136).

³⁹ Cheah recurre a los conceptos de "mundo" desde Goethe a Hegel, pasando por el marxismo y la fenomenología de Heidegger y Hannah Arendt, para llegar a la deconstrucción de Derrida. Los últimos tres son la base de su metodología. La temporalidad, o sea, el don del tiempo (Derrida) es la base de la fuerza de oposición de la literatura contra el capitalismo global –tanto la entrada de nuevas localidades por medio de la implementación del Greenwich Mean Time (GMT), como en el sentido de la agencia de sujetos negados por el capitalismo. El estudio culmina con la apertura radical del mundo por medio de las técnicas autorreflexivas de la literatura, así como de la inestabilidad o indecisión narrativa.

⁴⁰ Por ejemplo, el corpus es seleccionado en base a la globalización como tema y a novelas localizadas en antiguas colonias, tal como las Filipinas, Somalia, Jamaica.

que resumen los resultados de nuestra exploración del concepto de mundo, es posible pensar la transición de una epistemología universalista y globalizante a la concepción de la potencialidad de mundos plurales dentro de lo que seguimos llamando mundo. Aquí, escritoras y escritores mexicanos nos dan impulsos considerables que exploramos a continuación a partir de tres géneros literarios: narrativa, crónicas, poesía.

Del mundo a los mundos: Margo Glantz – fragmento y visualidad

Cuerpo-texto que destruye el cuerpo-carne pero que se monta en él para transformarlo, para sustituirlo. Por ello es delito, es más, es perverso.
(Glantz 1989: 12)

Mi mirada se quiebra en el fragmento.
(Glantz 2019: 11)

Escribir es viajar, es manejar una lengua extranjera, un "extrañamiento" de la lengua, un "estar de paso" para que lo extraño pueda hablar en nosotros y sorprendernos,⁴¹ dice la escritora en *Viajes en México. Crónicas extranjeras* de 1964, haciendo alarde de la irritación que provoca un sujeto migratorio dentro de la unidad nacional. Luego, el sujeto nómada de su abundante obra (auto) ficcional que hace una primera aparición con *Las genealogías* en 1981⁴² se relaciona con el mundo entero y descompone identidad, nacionalismos e imperialismos. El sujeto nómada de la escritura tiene una identidad transitoria que guarda relación con las libertades en diáspora, encarnadas en la cultura judía. La imposibilidad de identificarse con una lengua materna que, según *Le monolingüisme de l'autre* (1996) de Jacques Derrida, es la fuerza represora de una colectividad imaginaria enemiga de las migraciones, se transforma en su escritura en un modelo para pensar el mundo más allá de la violencia del monolingüismo, abriendo espacios a las lenguas y a los mundos.⁴³ Asimismo, la "autobiografía ficcional" de Glantz no solamente descompone órdenes binómicos, sino que demuestra la potencialidad de lenguas y culturas que fluyen entre ellas.⁴⁴ Los países que Nora García, su *doppelgänger*, pisa en "el camino de su vida con zapatos de diseñador" (2005), son el suelo que comparten los más variegados actores

⁴¹ Como lo reflexiona Derrida en *Le monolingüisme de l'autre*, escribir nos demuestra que la "lengua materna" no es necesariamente un fundamento de identificación o de posesión. Poseer una lengua se asemeja más bien a un hurto. La lengua materna tiene tan poco de cualidad esencial de la cultura como la lengua extranjera lo tiene de lengua de los extraños, de los extranjeros, véase Derrida (1996).

⁴² Premio Magda Donato, 1982.

⁴³ Dentro de la colectividad imaginaria Derrida se siente desplazado, tal y como muestran los tres referentes culturales de su biografía: en su condición de judío, de argelino, se ve desplazado tanto con respecto al centro francés como en relación con el francés argelino y con el argelino musulmán, véase Derrida (1996).

⁴⁴ Véanse Nancy (2002) y Gumbrecht (2004).

humanos y no humanos, en la acción de construir el mundo desde sus propias singularidades. En *Animal de dos semblantes* (2004), un capítulo de este libro, el bestiario de Margo Glantz ya no obedece al esquema binario de Aristóteles. La articulación de la narradora deja ver, más bien, la liminaridad del ser humano y del animal a la vez; rescata a animales y a humanos contra la violencia del *gouvernement des hommes* en los rincones del planeta que ella recorre, estén ellos en Coyoacán/México, en París, Londres o, más tarde, en Benari (*Coronada de Moscas*, 2012). La escritura despiadada y lujuriosa a la vez derruye el esquema binario, desconecta la máquina antropogénica y demuestra que el discurso sociopolítico es abstracto, clínicamente limpio –hoy en día el problema global del *political correctness*. Es un dispositivo que con el eufemismo de los términos técnicos enmascara la cruenta realidad de la amputación, una privilegiada y antigua metáfora de las prácticas biopolíticas sobre el cuerpo social.⁴⁵

En la literatura de Glantz, los mundos entran desde la visión de un sujeto en continua formación, un sujeto que, en vistas de lo heterogéneo, se excede a sí mismo, y que tiene relación con culturas, formas estéticas, medios, artes y ambientes más disparatos. En su escritura, Glantz se conforma una heterogeneidad que corresponde a la descrita por Georges Didi-Huberman con respecto a Aby Warburg. Pues,

saber de lo heterogéneo en cuanto 'elige' domicilio en su afinidad con el otro, objeto o sujeto. Saber de lo heterogéneo en cuanto nos hace 'elegir' lo desemejante como objeto de conocimiento (una seda tejida por orugas con un busto de Homero por ejemplo) o como objeto de amor (amar más allá de las fronteras, 'cosmopolíticamente', como hizo Benjamin toda su vida). Así, afinidad electiva sería, antes de nada, *amar al desemejante* y querer conocerlo por medio de 'constelaciones', montajes o atlas (igual que hiciera también Warburg durante toda su vida, desde el paganismo renacentista hasta los indios Hopi) (Didi-Huberman 2010: 110).

Es una afinidad electiva que, antes que nada, *ama al desemejante* y quiere conocerlo por medio de "constelaciones", montajes o atlas, añade Didi-Huberman refiriéndose al *Atlas Mnemosyne*. Este tipo de heterogeneidad que va más allá de la simple hibridez permite reconfigurar el mundo frente a los desafíos de las crisis globales y es una propuesta para el siglo XXI –lo propongo parafraseando a Italo Calvino en *Lecciones americanas*, dictadas en Harvard (1988).⁴⁶ Esta metodología peculiar que permite pensar el pasaje del mundo a los mundos emerge de la escritura fragmentaria de Glantz –una metodología que se incrementa más y más en sus obras publicadas en nuestro siglo XXI. Entiendo con "escritura fragmentaria" fragmentos que operan a doble nivel: en la estética del discurso y en el nivel temático. Sus principios son los siguientes:

⁴⁵ Me refiero, por ejemplo, a 'Palabra para una fábula' en *Historia de una mujer* (2005).

⁴⁶ Véase Borsò (2002).

Tal como en el poema visual de Stéphane Mallarmé *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard* (1897), en la escritura de Glantz los fragmentos se yuxtaponen como por casualidad sobre la superficie de la página o en la pantalla de la computadora. De la tensión entre el vacío y recuerdos, imágenes, visiones emergen los potenciales de las culturas y los tiempos transversalmente recorridos y evocados desde el Nuevo y Viejo Mundo, los continentes (también indio y asiático, a veces yuxtapuestos en el espacio de dos páginas), desde la época precolombina y las modernidades.⁴⁷ Y es por ello que la escritura fragmentaria de Glantz, por el movimiento entre los temas más dispares, extendidos en varios espacios y tiempos, abarca todos los mundos: actualidad, moda, cosificación de la cultura, representada por las catedrales del capitalismo global, música, pintura etc.

En la serie de los fragmentos culturas y violencia son contiguas. Los santuarios de la moda –el salón de belleza– se yuxtaponen a los campos de exterminio,⁴⁸ a los residuos del cuerpo (huesos, dientes, etc.). Esto hace que el mundo evocado dentro del espacio de una página revele la violencia latente en la civilización, modernización y globalización, y a la vez abra la percepción hacia la otra cara de la medalla, la vitalidad inquebrantable de todos los entes.

La escritura fragmentaria se configura como método a partir de *Yo también me acuerdo* (2014, Editorial Sexto Piso), una tercera variación del tipo de texto inaugurado por Joe Brainard en 1975 con *I remember*, al que siguió en 1978 *Je me souviens* de Georges Perec. En el texto de Glantz la escritura fragmentaria elabora también la fase informática de la globalización, pues se vale de la serialidad del twitter, un medio social frecuentado con éxito por la escritora que transforma la hypercomunicación de la cibercultura en un archivo-memoria y en un dispositivo de creación cultural. La anáfora "yo también me acuerdo" juxtapone citas sin referencias, enunciaciones aisladas, discursos disociados del contexto sin coherencia de orden simbólico realizando el coleccionismo vagabundeante que, según Walter Benjamin, destituye la primacía de lo universal a favor de lo particular y de su contingencia.⁴⁹ Como en otros libros, el sujeto de la escritura se deja atraer y distraer por los fragmentos de mundos que encuentra en su vagabundear, no totalmente por casualidad, como en el caso del poema visual de Mallarmé, aunque la escritura no se articula por un camino definido o una meta predeterminada, sino más bien por rumbos secundarios.⁵⁰ Esta modalidad de la escritura que genera la heterogeneidad, es

⁴⁷ Véase *Yo también me acuerdo* (Glantz 2014: 18s.).

⁴⁸ Véase Glantz (2016: 164).

⁴⁹ Lectora de Benjamin, Glantz recoge lo singular y la contingencia; sin embargo, con la serialidad, refuerza la productividad de recordar más allá de la negatividad de la memoria que, según la experiencia de la infancia, es la confrontación con la pérdida del pasado.

⁵⁰ Según Walter Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936), la modalidad de la percepción es la *Zerstreuung*, o sea, la distracción en el margen de la atención. Es la percepción del cine que,

decir, que elige domicilio en su afinidad con el otro, en su amar al desemejante respondiendo a la atracción de las cosas encontradas en el camino de la vida pone en escena la formación de una ciudadanía mundial, una densificación del mundo y una conexión de todo con todos. Esta escritura tan afín al vagabundear en la red es sumamente productiva transformando las acciones telecomunicativas del Palacio de Cristal globalizado o los espectros de una cultura post-humana, como diría Sloterdijk, en una estética que Deleuze y Guattari denominaron una máquina desterritorializante. Y, de hecho, en *Yo también me acuerdo*, ocurren complejas relaciones entre singularidades existentes en el tiempo y en el espacio. La escritura fragmentaria conforma de esta manera una pluritemporalidad y un pluriverso que representan una política subversiva, tanto con respecto a la Historia providencial de culturas nacionales, como con respecto a las megalópolis hiperconectadas y su presente atomizado y espectral.⁵¹

En esta pluritemporalidad, el recuerdo personal, singular, destruye la primacía de lo universal, es hostigador por la presencia de lo inolvidable, de lo que la política y la higiene de la memoria cultural requieren que se olvide (tema explícito de Saña, 2007). Es el recuerdo de un sujeto en peligro, según el aserto de Walter Benjamin en la tesis VI sobre la filosofía de la historia.⁵² En toda la escritura de Glantz, la rememoración es la sombra que acompaña los lugares utópicos y soslayantes de los sueños humanísticos con que se olvidaron los monstruos que la razón iba a generar. Por ello, el movimiento de crear y yuxtaponer los mundos no desemboca en una visión utópica de la mundialización. Precisamente la técnica de yuxtaposición de la escritura fragmentaria saca a la luz la monstruosidad que anida en los márgenes de las utopías y de las economías globalizantes. En las ricas resonancias intertextuales del relato, a veces efímeras y divertidas, la amenaza está siempre latente.

Sin embargo, el efecto de la escritura fragmentaria no se limita a la deconstrucción de hegemonías y violencias. Más bien, el fragmento ilumina a la vez la otra cara de la medalla: la serialidad de los fragmentos es una figura anamórfica (*Kippfigur*), una deformación reversible que, de pronto, transforma la crueldad de la política en la incuestionable afirmación de energías

según Deleuze y en base a Henri Bergson, representa el medio por excelencia del fluir de las imágenes en la memoria.

⁵¹ El pasado habita el presente, según lo que Benjamin hubiera llamado *Jetztzeit*. Son imágenes en las que lo pasado se junta con el presente en una constelación extraña (Benjamin 1991: 701). Se trata de una temporalidad heterogénea en el presente, según la definición de *dialektisches Bild* (imagen dialéctica) formulada repetidas veces por Walter Benjamin, un concepto formulado y practicado en el *Passagen-Werk* (*Libro de los Pasajes*, 1927).

⁵² "Articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'tal como verdaderamente fue'. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en un instante de peligro" (Benjamin 2008: 307).

vitales, del nexo con las cosas del mundo y del deseo por lo extraño, de lo extraviado, dando espacio al "lujo" de la lujuria que desorienta los sentidos y goza de las bellezas en los límites del orden –experiencia central en el viaje a la India, tema de *Coronada de moscas*, 2012 (la coextensión material de los entes en el *continuum* del vivir) y el deseo. La intensidad del deseo que mantiene la escritura alejada de lo conocido es el movimiento del erotismo y de lo sagrado (Bataille),⁵³ un movimiento que en la escritura de Margo Glantz es un elogio del calor de la vida.⁵⁴ El enredado de asociaciones que se crea en las repeticiones de las series es precisamente la afirmación gozosa de los múltiples modos de existencia.⁵⁵

Por ello, además de una crítica del tributo material que Occidente pagó al dominio del espíritu y al poder excluyente que actualmente ejerce violencia en todo el planeta, en la escritura fragmentaria emerge una ontología, es decir, una manera de ser, incluyente: construye el *continuum* entre los seres –humanos, no humanos y objetos. Las perras que acompañaron y acompañan a Margo en el camino de su vida y de su escritura son un ejemplo de esta coextensión que hoy en día se está transformando en la ética ecológica de filósofos como Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980)⁵⁶ o intervencionistas como Bruno Latour (2015) e Isabelle Stengers (2002).⁵⁷

En el nivel temático, especialmente sus novelas del siglo XXI tienen como protagonista el cuerpo fragmentado. En *El rastro* (2002) es el corazón; en *Historia de una mujer* (2005) se trata del pie; en *La cabellera andante* (2015) son los cabellos; en *Por breve herida* (2016) los dientes. Para pensar la relación al mundo, a los mundos, esta escritura busca lo más singular, lo más ínfimo, ya casi molecular, como punto de partida, más allá de la soberanía del sujeto, mejor, más acá, cerca del cuerpo. Es un ejercicio espiritual que sirve para rematerializar las culturas,

⁵³ Además de la *Expérience intérieure* (1973), Bataille elabora lo desconocido como fundamento de lo sagrado en *La Littérature et le Mal*: "sacré désigne l'interdit, ce qui est violent, ce qui est dangereux, et dont le contact seul annonce l'anéantissement: c'est le Mal" (Bataille 1979: 296). Este concepto implica el desgaste (*dépense*), una práctica contraria a la economía burguesa de la ganancia y una noción elaborada por Bataille en su comentario del *potlach*, esto es, del don según Marcel Mauss. En 'La notion de dépense' (publicada en 1933 en *La Critique sociale*) Bataille introduce las teorías económicas desarrolladas en *La Part maudite* (1949).

⁵⁴ En el entramado de asociaciones reconocemos lo que Jacques Rancière denominó la política de la estética, véase Rancière (2000).

⁵⁵ Véase Latour (2012).

⁵⁶ Guattari publica un ensayo sobre la "ecosofía" (1989), entendida como ecología global, "une écologie de type nouveau, à la fois pratique et spéculative, éthico-politique et esthétique" (1970). La ecología es el estudio de fenómenos complejos que incluyen la subjetividad, el ambiente y relaciones sociales, que están íntimamente interconectados. Además de la interconexión que incluye actores humanos y no humanos, Guattari, especialmente en su cooperación con Deleuze, se resiste al holismo y prefiere reforzar la heterogeneidad, las diferencias, los ensamblajes y las multiplicidades que trazan estructuras rizomáticas.

⁵⁷ La ontología procesual de Alfred North Whitehead (1929) es una fuente de inspiración para estos autores. Véase, por ejemplo, *Penser avec Whitehead* de Stengers (2002).

dice Glantz en *Por breve herida*, siguiendo la huella de la rematerialización del lenguaje⁵⁸ que ella misma llamó la *Lengua en la mano*, una expresión de Bernal Díaz del Castillo que Glantz (2001: 91-113) usa para definir la lengua que pasa por el cuerpo⁵⁹ y que fue un arma de los pueblos conquistados para trastocar el poder de la lengua abstracta del conquistador.⁶⁰ Ahora bien, en las ficciones autobiográficas de Margo Glantz, la relación material al mundo engendrada por la lengua subraya más y más el gesto de derrumbar la totalidad del cuerpo en favor de los órganos particulares,⁶¹ y de su protagonismo. Con ello, Margo Glantz funda un modelo y celebra el protagonismo de las más ínfimas entidades. Los fragmentos del cuerpo ponen en crisis el orden occidental de la supremacía del espíritu sobre el cuerpo destruyendo la simbolización que la cultura de Occidente pagó como tributo al predominio del espíritu, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, y que ahora sustenta los símbolos de la globalización. A la distancia que globaliza el mundo se substituye la intimidad e intensidad casi molecular. En *Por breve herida*, dice la escritora, se trata de "tener conciencia de cada músculo, ligamento, hueso, órgano interno, células y también de la energía que los recorre y los lugares de donde brota esa energía" (Glantz 2016: 175).⁶² Ahora bien, el protagonismo de lo más ínfimo corresponde a lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari, con respecto al pintor Francis Bacon, denominan una estética molecular del cuerpo sin órganos.⁶³ Y no es por casualidad que la obra de Glantz, especialmente *Por breve herida* (2016) sea también una exploración de la pintura de Francis Bacon. Tal como Deleuze describe la estética del pintor impactante y desgarrador del arte contemporáneo, también Margo Glantz busca los movimientos vitales más minúsculos, que en su escritura son energías de la multiplicidad, creación, potencia del devenir. Es un cuerpo intenso, intensivo, como el que no deja de mostrarse en la escritura de Glantz, en la sensación física de la capacidad de alteración de cada una de las partes del cuerpo.⁶⁴ Los vectores de la

⁵⁸ La escritura es "la transformación de un símbolo en su materia, y en este sentido es todo lo contrario del proceso mítico cristiano y de todo proceso mítico" (Aguilar Mora 2011: 58). Este principio que Aguilar Mora menciona con referencia a *Cartucho* de Nellie Campobello y a *Pedro Páramo* de Juan Rulfo es trascendente también en la escritura de Glantz.

⁵⁹ Barthes denomina "escritura" al tipo de texto estrechamente relacionado con el cuerpo, mientras que textos "pedagógicos" corresponden al uso del lenguaje sin cuerpo (Barthes 1981: 12), esto es, un uso fonológico del lenguaje. También según Deleuze, la escritura de Proust se sitúa entre signos y material, entre cuerpo y sistema, véase Deleuze (1971).

⁶⁰ La escritura de Sor Juana Inés de la Cruz es un ejemplo de la materialización del lenguaje en el siglo XVII, véase Borsò (2017a).

⁶¹ Véase también su novela titulada *Zona de derrumbre* (2001).

⁶² Es un espacio recorrido con intensidad por autores y autoras mexicanas del siglo XX, desde Nellie Campobello a Rulfo, entre otros.

⁶³ Esta fórmula que Deleuze debe a Antonin Artaud expresa la potencialidad material del "cuerpo sin órganos". Dice Artaud: "El cuerpo es el cuerpo // Está solo // Y no necesita de órganos // El cuerpo no es jamás un organismo // Los organismos son los enemigos del cuerpo", citado por Deleuze/Guattari (1988: 163) y por Deleuze en su estudio sobre *Francis Bacon* (Deleuze 1981: 33).

⁶⁴ Véase Glantz (2016: 139).

intensidad se mueven en doble dirección: hacia el horror y la muerte y, a su vez, hacia la belleza de la vida, en cuya inmanencia se despliega la multiplicidad del mundo.

Ahora bien, la intensidad molecular de la escritura fragmentaria, donde el fragmento del cuerpo es el lugar de la intensidad de los afectos padecidos, tiene afinidades con la fórmula del *pathos* de Aby Warburg, como demuestra, entre otros, un pasaje de *Por breve herida*: son las impresionantes imágenes en la écfrasis de *La crucifixión* de Grünewald, modelo para Bacon. Glantz describe cómo la Magdalena "estira sus brazos y enlaza sus manos en un elocuente gesto de desesperación", y, tal como Aby Warburg describiera la acción de las fórmulas del *pathos*, sigue:

[...] Al lado izquierdo, San Juan señala hacia Cristo y su dedo índice se alarga con desmesura, mientras las manos y los pies del Redentor atravesados por los clavos denotan no un sufrimiento moral sino un verdadero e intenso dolor físico, desmesura de sus dedos alargados excediendo su escasa anatomía (Glantz 2016: 136).

Para Aby Warburg la fórmula del *pathos* es un saber del sufrimiento que permite observar en el meollo de los gestos, los síntomas, las imágenes. Cabe insistir sobre las afinidades entre Aby Warburg y el método que se despliega en la escritura fragmentaria de Margo Glantz porque nos ilustran el método de visitar las imágenes de los mundos. El método consiste en a) la yuxtaposición de polaridades, b) la intensidad de lo singular y c) su libertad de conectarse en los mundos históricos y culturales más distintos. Para Warburg se trata de la polaridad del padecer y de la potencialidad de las culturas, de sus monstruos y sus saberes que se juntan en el mito de Atlas, el mito de cabecera del *Atlas Mnemosyne* con que, según Georges Didi-Huberman, Warburg,⁶⁵ gran lector de Nietzsche, transforma la tragedia de las culturas mediterráneas y las culturas orientales en una "gaya ciencia". Con Glantz hemos visto la yuxtaposición de los polos de la violencia latente en la civilización, modernización y globalización, y la otra cara de la medalla, la vitalidad inquebrantable de todos los entes en los varios hemisferios y continentes del planeta. Juntar las polaridades, mostrar la monstruosidad y transformarla en "gaya ciencia" es una metodología que podría ser el modelo de una mundialización.

La descripción que George Didi-Huberman reserva al *Atlas Mnemosyne* en ocasión de la exposición dedicada a Warburg en el museo Reina Sofía de Madrid, podría referirse a la obra de Glantz. Dice Didi-Huberman: "El atlas *Mnemosyne* fue [...] un gran poema visual capaz de evocar o de invocar con imágenes [...] fue el *obrador* de un pensamiento siempre potencial –

⁶⁵ Según Warburg, las culturas mediterráneas reúnen, "por un lado, la *tragedia* con la que toda cultura muestra sus propios monstruos (*monstra*), por el otro, el saber con el que toda cultura explica, redime o desbarata esos mismos monstruos en la esfera del pensamiento (*astra*)" (en Didi-Huberman 2010: 61).

inagotable, poderoso e inconcluso— sobre las imágenes y sus destinos" (Didi-Huberman 2010: 60).⁶⁶ Con los monstruos y las energías vitales de su escritura, Glantz transforma la tragedia de las culturas occidentales en mundos posibles inmanentes al mundo en la era de la globalización. La escritura de Glantz desperdicia la economía ordenada de la "necesidad capitalista" por medio de una lujuria entendida como expansión vital más allá de formas útiles —es el sentido de los objetos cursis y fútiles, protagonistas de su literatura.⁶⁷ Tal como Nietzsche lo apuntó en *La gaya ciencia*, se trata de una disidente economía del desgaste que transforma el padecer en un saber transgresivo y gozoso.⁶⁸ La metodología de Glantz corresponde finalmente a la "dinamografía" de las imágenes (Didi-Huberman 2002: 169s.), fundada en el juego permanente de polaridades siempre en movimiento, "siempre en conflicto o en transformaciones recíprocas" (Didi-Huberman 2010: 65).⁶⁹ Entre los polos extremos, "la historia de las imágenes ofrece un extraordinario abanico de versiones, bifurcaciones, inversiones, e incluso perversiones" (Didi-Huberman 2010: 66). En fin, para Warburg, Atlas es singular y a la vez encarna la multiplicidad de los mundos:

dará su nombre a una montaña (el Atlas), a un océano (el Atlántico), a un mundo submarino (la Atlántida), a toda suerte de estatuas monumentales destinadas a sustentar nuestros palacios (los atlantes), [...] y pronto a una forma de saber que plasma en imágenes la dispersión —y la secreta coherencia— de nuestro mundo todo (Didi-Huberman 2010: 69).

En la escritura fragmentaria de Margo Glantz, la energía de la fórmula del *pathos* produce las supervivencias del Nuevo y Viejo Mundo, mejor, de los continentes. Por ello, su escritura es un "saber en espera" que nos ayuda a afrontar el futuro del siglo XXI. Como lo apunta Didi-Huberman para Aby Warburg, es la "capacidad de relacionar órdenes de realidades inconmensurables (tierra y bóveda celeste en el mito de Atlas), de redistribuir espacialmente el mundo (Atlas astrónomo, inventor de constelaciones, o Atlas geógrafo de mundos conocidos y abisales)" (Didi-Huberman 2010: 76).

⁶⁶ El Atlas, un "titán doblegado por el peso del mundo", dice Didi-Huberman, es el *leitmotiv* del proyecto Mnemosyne, que interpreta la figura del Atlas como la respuesta nietzscheana de la "gaya ciencia" a una tragedia o punición del destino.

⁶⁷ Son objetos que corresponden a la lógica del gasto según Bataille, véase Borsò (2017a).

⁶⁸ "EL CORRUPTOR DEL GUSTO. —A: ¡Eres el corruptor del gusto! —así se dice en todas partes. —B: ¡Desde luego! Yo le corrompo a todo el mundo el gusto de su propio partido —esto ningún partido me lo perdona" (Nietzsche 2002: 172). La función del Atlas, que para Warburg es, junto a sus hermanos Epimeteo y Prometeo, tanto un anti-dios como un dios, a la vez *pathos* y potencia, sufrimiento y potencia de conocer, se integra a la inmanencia del mundo. El castigo padecido por Atlas es la actualización de su fuerza titánica que lo convierte en una personificación del pivote —eje y soporte— del mundo entero. Es potencia del portador y fuerza de los oprimidos. El sufrimiento de portar se transforma en potencia de conocer.

⁶⁹ La dinamografía hace que, aún en las imágenes de Atlas que el papa Julio II y Felipe II de España usaron en el reverso de sus medallas, Atlas se transforme en una imagen de poder que contradice el poder. Dicha función corresponde a lo que Walter Benjamin denomina "imagen dialéctica".

La supervivencia es en fin una noción transversal a toda división cronológica que no ofrece ninguna posibilidad de simplificar la historia con formas de periodización, describe otro tiempo que desorienta, abre, complica y anacroniza la historia. Cada período está tejido con su propio nudo de antigüedades, de anacronismos, de presentes y de propensiones al futuro. Porque en la supervivencia, las formas se liberan de su origen,⁷⁰ así que las imágenes se mueven transversalmente, yuxtaponiendo mundos complementarios y contradictorios, consciente e inconsciente, olvidos y memoraciones, etc.⁷¹

Al final de su artículo para la exposición en el museo Reina Sofía, en el párrafo titulado "ATLAS Y EL JUDÍO ERRANTE, O LA EDAD DE LA POBREZA" Didi-Huberman comenta las afinidades entre Warburg y Benjamin, que podría ser también un comentario de las afinidades de Glantz con ambos autores y con respecto a la pluralidad de los mundos.⁷²

En *Y por mirarlo todo, nada veía* (2018) se elabora el problema de la visibilidad del "mundo". En 164 páginas, en las que la unión de fragmento y serialidad se radicaliza, el texto se presenta como una única serie anafórica de frases con la extensión de twitter y sin puntuación más allá de punto y coma. Mientras que *Yo también me acuerdo* y *Por breve herida* giran en torno a la memoria de un sujeto, aquí los más heterogéneos argumentos se juntan simplemente por medio de la anáfora "que". El texto se presenta entonces como conjunción de proposiciones subordinadas sustantivas, formando un ensamblaje de enunciaciones que evocan el mundo en cada página. Como en los otros ejemplos de escritura fragmentaria, el "desemejante" sutura, por un lado, las más disparatas enunciaciones y, por el otro, la serialidad hace que la inserción del mundo en el texto crezca y se agigante cada página más. Todo existe, según dice Gumbrecht con respecto a la extensa presencia de todo lo accesible en nuestra actualidad. En el siglo XXI, contingencia pura y virtualidad habitan nuestro mundo.⁷³

Ahora bien, con los principios apenas descritos, el texto de Glantz pone en escena la carencia de vacíos en los medios sociales para que aparezca la totalidad de lo visible y decible. En la realidad construida por los medios sociales ya no existe lo imposible en el margen de lo decible.

⁷⁰ Momento acotado también por Agamben en *Signatura rerum*, véase Borsò (2019b).

⁷¹ Esta característica central que Warburg aporta a la noción de supervivencia es abandonada incluso por sus más devotos seguidores, Saxl y Panofsky, a favor de un modo más sincrónico.

⁷² "[...] Benjamin dedujo, de manera muy warburgiana, una prevalencia del elemento 'demónico' en *Las afinidades electivas*, donde la melancolía y la angustia ante la muerte –un *pathos* visceral– convocan a todas las construcciones siderales, conjeturas y 'supersticiones' [...] Habrá que comprender entonces que las 'afinidades electivas' nos conducen ineluctablemente, entre *monstra* y *astra*, a lo que nombro yo *inquieta gaya ciencia*: saber de lo heterogéneo [...] Para esa *pobreza en experiencia*, Walter Benjamin propone una respuesta pese a todo: en cierto modo, es la respuesta de Atlas a los dioses del Olimpo, la respuesta del mundo vivido como peso al mundo vivido como banquete. Radica en comprometerse resueltamente en una *experiencia de la pobreza*: en constituir el muestrario del caos histórico moderno a partir de sus residuos, incluso de sus detritus" (Didi-Huberman 2010: 110, 115).

⁷³ Véase Gumbrecht (2010).

El texto hace visible los problemas de los medios sociales: la extrema conectividad, la centralidad de la función fática en la comunicación, a costa de las otras funciones,⁷⁴ así como la desaparición de la "localidad", pues en los medios sociales las direcciones ya no están relacionadas a lugares físicos.⁷⁵ Se figura así la indiferencia de autoría en la comunicación entre humanos y máquinas –una indiferencia que va más allá del cyborg. Lo más inquietante en la totalidad de lo hiperreal son, por ende, las consecuencias topológicas para la visualidad y la relacionalidad somatosensorial. Este problema se pone en evidencia en el título, una cita de *Primero Sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz, el poema de 975 versos, escrito entre 1685 y 1690:

*Y por mirarlo todo, nada vía
Ni discernir podía.
bota la facultad intelectual en tanta,
tan difusa incomprensible especie
que miraba desde el un eje
en que librada estriba
la máquina voluble de la esfera,
el contrapuesto polo,
las partes ya no sólo,
que al universo todo considera
serle perfeccionantes
a su ornato no más pertenecientes;
mas ni aun las que ignorantes;
miembros son de su cuerpo dilatado,
proporcionadamente competentes (v. 480-495).*

En el poema de Sor Juana, la técnica onírica busca la imaginación cósmica, cuya extensión y diversidad es, sin embargo, tan grande que la razón se derrumba en la mitad del poema, esto es, al comienzo del viaje onírico descrito como movimiento frenético de un "visiual alado atrevimiento" (v. 368). Contrariamente a la subyugación y al temor de la noche descrito en la primera parte, el *Sueño* se configura como el viaje de un alma que se atreve, dejando senda abierta al "corporal conocimiento" (v. 652) en conflicto con el "conocimiento discursivo" (v. 706-711). El fracaso del alma frente a la extensión y al movimiento del mundo –un fracaso que Sor Juana describe análogo al de Ícaro (v. 467) y de Faetón– es un desmoronamiento de la visualidad como facultad intelectual que –muy cerca de lo sublime, como lo articulará Edmund

⁷⁴ Véase Siegert (2007).

⁷⁵ Véase Serres (2007: 81).

Burke (1987)– se derrama frente a la visión de lo cósmico. Solo el "corporal conocimiento" (v. 652) del sueño, en contraste con el conocimiento racional (v. 706-711), logra la visión. La visión onírica no es una ficción contraria a la realidad, sino una metodología necesaria para conocer la diversidad del mundo. Se trata de una sensibilidad somática y una percepción propioceptiva que la razón concebiría como confusión absurda.⁷⁶

Con la intertextualidad del título, Glantz señala este problema con respecto a la totalidad presente en los medios sociales, en los que todas las enunciaciones son actualizables. El texto pone en escena y tematiza la dificultad de elaborar y evaluar la cantidad de informaciones globales que nos impiden un pensamiento crítico que, por el contrario, se hace posible en la escritura fragmentaria, donde la construcción mediática de la indiferencia hacia los grandes contrastes en el mundo se enfrenta al principio estético de juntar lo monstruoso y lo bello. La topología de la escritura fragmentaria, que de pronto enfoca el detalle y junta lo disparato, estorba la conectividad abstracta de la totalidad expuesta en los medios sociales. Pues, mientras que en los medios sociales domina la visualidad a distancia, como lo apunta Sloterdijk en *Esferas*, en la escritura de Glantz, de la simultaneidad de lo disparato, de pronto, brota la cercanía corpórea de los afectos. En el medio de la copresencia de lo global, los afectos restituyen la corporeidad del planeta y nos acercan a ella. La singularidad del yo se relaciona a la pluralidad del mundo y rebaja la autoridad del yo como instancia idéntica a sí mismo. No es por casualidad que la última frase del libro reza: "Que Kafka escribiera en sus diarios: Todos los días tengo que escribir por lo menos una frase en mi contra" (Glantz 2018: 164).

Las contingencias de los mundos mediáticos como agentes a contrapelo de la globalización

Desde finales de los años ochenta nos llega de la lectura de Walter Benjamin en América Latina la propuesta de reflexionar sobre el rol de las tecnologías culturales y de los medios, que pueden ser tantos dispositivos de actuación del poder (p. ej. en el palacio de cristal digitalizado) como también mediadores y operadores de un lugar epistemológico para describir las transformaciones de la escena de la representación.⁷⁷ Carlos Monsiváis es uno de los autores que más interpretó la productividad de los medios con respecto a la entrada de los mundos en la nación mexicana. El escritor desarrolla la visión de una globalización a contrapelo, según la que ser globalizado se transforma precisamente en una apertura al mundo, pues es la condición en la que lo singular entra en relación con lo universal. En sus acotaciones acerca de la "sociedad

⁷⁶ Véase Serres (2002). Un extenso análisis de *Primero Sueño* como actualización de una experiencia somatosensorial en el contexto de la materialidad de la escritura se encuentra en Borsò (2017b).

⁷⁷ Véase Martín Barbero (1987).

civil revisitada", en ocasión del vigésimo aniversario del terremoto, encontramos un diagnóstico sobre la globalización mediática que demuestra la copresencia de dos modalidades: imposiciones político-económicas y formación de desigualdades, y a la vez producción de espacios de libertad durante la fruición de los medios. Pues, por un lado, la imagen del poderío tecnológico que llega a "la cumbre de la unilateralidad" carece de alternativas y es apocalíptico;⁷⁸ por el otro, precisamente en el auge de su expansión como dispositivo bélico, la tecnología mundial hace posible una fruición que fortalece singularidades. Es aquí que el escritor alcanza un giro inesperado. El epígrafe de este párrafo reza: "Soy globalizado, y nada de lo que es global me es ajeno" (Monsiváis 2005: 53). Encontramos aquí la táctica⁷⁹ más importante de la escritura de Monsiváis: la puesta en escena de una voz singular, el gesto de un sujeto particular que, en vez de dejarse colonizar por la hegemonía sociopolítica y mediática del globalismo, vive su contexto particular a partir de una ética y cultura global –diríamos planetaria, en la terminología de Gayatri Spivak (1999). Semejante "ciudadanía global", dice Monsiváis, "se opone a la guerra de numerosos gobiernos y de la gran mayoría de las sociedades nacionales" (Monsiváis 2005: 53). Es la autoafirmación de una subjetividad en tránsito continuo que Butler (1995) denominó performativa.

En *Aires de familia* (2000) el escritor analiza las prácticas materiales en relación con los medios de masa que producen tales transformaciones: "En América Latina estas migraciones han sido a tal punto radicales que, en distintos períodos, inventan o legitiman (corroen o rectifican) apariencias urbanas" (Monsiváis 2000: 157). Por supuesto, a tales transformaciones la política responde con mitos de la unidad nacional, apoyada por la televisión mexicana que fortifica los

[...] símbolos que representan a la Patria, el Pueblo, el Patriarca, la Mujer, la Honra, la Decencia, el Heroísmo, la Gratitud Nacional, la Fe, los Dones de Dios, la Santidad, la Devoción [...] la declaración de perdurabilidad del tradicionalismo, el apuntalamiento de la mentalidad republicana (Monsiváis 2000: 157).

La otra cara de la comunicación mediática se perfila en *Aires de familia*. Los ensayos demuestran la vigencia de la tesis señalada en la introducción, esto es, "el derecho de todos" como característica de la modernidad (2000: 11s.). Pues, mediante los medios masivos, las culturas están conectadas internacionalmente y, de ese modo, se equiparan, por lo menos en lo

⁷⁸ Así dice Monsiváis con respecto a la guerra del Golfo de 2003 y añade: "y si se prende la televisión se atiende a un show casi extraído de un film de James Bond" (Monsiváis 2005: 53).

⁷⁹ El concepto de táctica es entendido en el sentido de Michel de Certeau. La exploración de las prácticas cotidianas demuestra que las tácticas como modo de operación y de lucha, por parte de quien no dispone de lugar propio ni de frontera que distinga al otro como una totalidad visible (véase De Certeau 1988: 233) se oponen a la topografía del poder (De Certeau 1988: 216s.). Para estas tesis, véase Borsò (2012b).

que respecta al imaginario y a la creatividad cultural: "los latinoamericanos son parte ya del proceso internacional" (Monsiváis 2000: 12). Si se entiende la relación entre singular y global como práctica material, se debe hablar de "culturas" en plural y, en segundo lugar, renunciar a la idea de la "marginalidad cultural de América Latina". Naturalmente, una evolución de estas características –admite Monsiváis– no se corresponde con la política concreta, la del poder económico de la globalización, "no provee automáticamente de bibliotecas ni dota de infraestructura a la investigación científica" (Monsiváis 2000: 12). Pero, si nos fijamos en los medios, se termina el aislamiento (y los sentimientos de inferioridad) de las culturas de Latinoamérica.

Desde sus crónicas, pasando por su escritura "ensayística" de los noventa y hasta su muerte inesperada, ocurrida en 2010, el escritor se acerca progresivamente a la cultura urbana como a un espacio de comunicación paradójico y contingente, como un ámbito de tácticas transversales (en el sentido de Foucault),⁸⁰ pues los medios masivos, a pesar de la censura de unos pocos, no consiguen ser totalitarios tras el movimiento, las interrupciones y las aperturas, aunque ocurran de manera contingente. El lugar epistemológico de Monsiváis es la relacionalidad, es estar en el medio, en las relaciones entre tiempos y espacios. Esto conlleva el abandono de polaridades (centro/modernización/retraso, cultura urbana/cultura residual regionalista, América/Europa, poscolonialidad o "diferencia colonial/totalitarismo occidental", etc.) y permite el cuestionamiento de la política desde las escenas de su representación, desde el espacio de representación. Su lugar epistemológico se desplaza de Europa a América, de la visión de vuelo de pájaro al transeúnte en el medio de los movimientos de la multitud en el espacio urbano.

Las tecnologías que permiten la globalización en el sentido desarrollado más adelante son productivas para la vida de los singulos fruidores porque lo relacionan a la pluralidad de las imágenes que fluyen en el planeta. Globalización es por ello un operador de emancipación que supera el concepto burgués, discriminante y excluyente de modernización: "La globalización [...] modifica los criterios prevalecientes y aleja la modernidad, ya vinculada a imágenes más culturales que tecnológicas [...] Todavía se prefiere *ser moderno* a *ser globalizado*" (Monsiváis: 2000: 283).

Vista de esta manera, la ciudadanía global es autoafirmación de una subjetividad en tránsito, hecha posible por la performance de los medios masivos que permiten también la táctica del intelectual irreverente. Mientras que las concepciones políticas de "apertura democrática" fueron obras de mitomanía "que intenta allegarse la disidencia intelectual y quiere abanderar la

⁸⁰ Son luchas y resistencias que se oponen al privilegio del poder y del saber, véase Foucault (1994a: 225s.).

postura del Tercer Mundo" (Monsiváis 2005: 16), es precisamente el crecimiento de la ciudad y de los medios masivos, el que produce alternativas, haciendo necesaria y posible la organización independiente en colonias populares y en asociaciones vecinales. Así reza el título del capítulo: "La colonia/ unida/ jamás será vencida: el movimiento urbano-popular" (Monsiváis 2005: 16). Monsiváis imagina ya lo que hoy en día sería la emergente importancia de lo regional en contra de una pérdida de valor de las metrópolis. Pues, en *Aires de familia*, el escritor demuestra que la cultura popular emerge de las materialidades y las prácticas singulares en relación con los medios de masa. De hecho, las tecnologías que refuerzan las mediaciones, migraciones e intercambios entre culturas desde lugares singulares son emancipadoras, tanto con respecto al presente como al pasado. Pues tiempo y espacio son entidades transitorias y dinámicas, producen emergencias y "supravivencia" (*Nachleben*) desde las singularidades, haciendo que, como opina Borges en "Kafka y sus precursores" (1951), los lectores reescriban el original: "En la época del laptop, el CD, el DVD, el CD-Rom, los iPod, el Blackberry y [...] los vaivenes de la obsolescencia, [...] la tradición es aquello que vendrá o sobrevendrá, no el punto de partida" (Monsiváis 2006: 36). Aún partiendo de lo singular, la relacionalidad con los mundos mediáticos "abre también a la diversidad del paisaje, globaliza el televidente" (Monsiváis 2000: 213). Fruiciones sensuales proporcionadas por los medios masivos carecen de un centro autoritario liberando los sujetos del régimen panóptico de la vista. Es la fruición que Monsiváis describe como relajó, esto es, como diseminación, diversión, distracción a la vez en el sentido de *Zerstreuung*. Monsiváis va a contrapelo del globalismo y reformula la globalización como la relación de lo singular con los mundos.

Desde esta posición epistemológica, el escritor hace que los flujos mediáticos de las imágenes se desconecten de la lógica capitalística del globalismo. Su arma preferida, se sabe, es la ironía:

Los comerciantes ambulantes mezclan el pasado y el porvenir, y rompen a remate el presente [...] La genealogía es clara, todo comienza con el tianguis, el mercado que cubría y desbordaba a Tenochtitlan, y todo lo actualizan las legiones que intercambian productos con tal de ir pasando [...] En obediencia a su legado, y al paisaje ancestral al que pertenecen, los ambulantes convierten en turistas de la historia remota a quienes los contemplan, y hacen de la Ciudad de México el laberinto donde el nativo reivindica su estirpe con sólo ofrecer o adquirir productos baratísimos de China (Monsiváis 2006: 112-114; mis acentuaciones).

El concepto de regionalismo gana importancia y a la vez se despoja de connotaciones geopolíticas. Es más bien una modalidad de existencia singular relacionada al mundo. El sujeto de la enunciación está ambientado en un contexto material que trae signos culturales "híbridos" con respecto a la temporalidad –hibridez se entiende aquí según el concepto de García Canclini

(1989), que subraya la coextensión de lo antiguo y lo moderno. Debido a la ironía, dichas tecnologías materiales del mercado se convierten en un operador epistemológico que somete las dicotomías –entre lo antiguo y lo moderno, entre occidente y oriente– a la deconstrucción. Monsiváis se refiere, pues, críticamente a *El Laberinto de la Soledad* en el que supuestamente está encerrado el mexicano. Mientras que el escritor critica el capitalismo global que, por ejemplo, al importar productos baratos de China, destruye la creatividad de las artesanías locales, sostiene a la vez la capacidad que tienen las tecnologías globales de desconstruir la mirada exótica del observador que encierra "el indígena" en un paisaje ancestral.

La paradoja de las prácticas urbanas impulsadas por los medios masivos⁸¹ se formula claramente en *Los rituales del caos* (1995). Los rituales son espacios intermedios⁸² de reproducción y de libertad, de caos y reorganización, de globalismo y libertad de fruición personal. La producción creadora, siempre contingente y, a la vez, siempre amenazada por el posible fracaso,⁸³ es el momento clave del concepto de "ciudad postapocalíptica". La megalópolis produce el caos político y social, y la globalización causa un poder uniforme y absoluto. Sin embargo, la cultura popular, local y transversal interrumpe la lógica del poder mediopolítico con prácticas cotidianas concretas, diseminadas por el uso de los medios de masa. La permanente pareja "fracaso y apertura" tiene aquí la forma de oscilación entre ritual y caos, imposiciones y relajo, poder y resistencia, pobreza y fuerza de sobrevivir. Los rituales del caos son espacios de permanente reproducción y de libertad, de caos y reorganización, de globalismo y manipulación –una manipulación que se interrumpe, para encontrar efímeros espacios personales. La emancipación del sujeto es acompañada por el eterno retorno de su catástrofe. Asimismo, el concepto de apocalipsis pierde su arranque en la entelequia de una revelación o de una derrota definitiva. Es en el límite entre fracaso y apertura, en la fruición irónica y en la reflexión de la paradoja de la comunicación de masa, que puede ocurrir tanto la crítica de los límites de la sociedad mediática como la emergencia de libertad personal. Es la "postura-límite" que Michel Foucault rastrea ya en el ensayo de Emmanuel Kant sobre la *Aufklärung*. Una semejante *attitude limite*, lejos de negar y polarizar, supera las polaridades:⁸⁴ precisamente el

⁸¹ Son las deudas con *La société du spectacle* (1967) de Guy Debord, el teórico del situacionismo de los años sesenta.

⁸² Lo liminar es un elemento fundamental del ritual (véanse Gennep 1986; Gebauer/Wulf 1998; Turner 1982). Para un análisis extenso de la obra de Monsiváis, véase Borsò (2012b).

⁸³ Para la contingencia, véanse Deleuze (2006) y mi análisis (Borsò 2016a).

⁸⁴ Foucault apunta que humanismo y deshumanización, como poder y resistencia, razón y sinrazón (véase Foucault 1994b: 225) progreso y regreso, dependen mutuamente uno del otro, son como las dos caras de una moneda: "Il faut être aux frontières". Y esta paradoja es también una práctica y una potencialidad, véase Foucault (1994b: 574). Véase también Borsò (2004).

"estar en las fronteras" ocasiona una vuelta productiva también en la relación entre lo particular y lo global.

La contingencia de los movimientos de libertad de entes singulares a contrapelo de las redes globales es también un modelo para pensar la energía vital de entes singulares, también aquí en la Europa postpolítica, frente a la última fase de la globalización, y a contrapelo de nuestro encierro en la telecomunicación digital del globo.⁸⁵

Myriam Moscona: de lo molecular al mundo

Vestido el invierno

Atrás

Velado en platas

Estaba el blanco abrazado al labio del querer hablar

Dios

Un ojo rasgando la niebla

(Moscona 2011: 132)

El epígrafe representa la última página del poema visual *Negro Marfil*, que fue publicado por primera vez en 2000 y al que siguieron varias ediciones que incluyen también diferentes imágenes.

Ya el título *Negro Marfil* evoca un proyecto de escritura en el que encontraremos la inmersión en lo más minúsculo de la existencia. Esta inmersión parte de la indeterminación, la imposibilidad de separar los entes o las experiencias del vivir. El color negro marfil apunta, de hecho, a la ambigüedad que se forma al unir contrarios cromáticos, y a la vez a la ausencia de tono —el negro—, pues el color se obtiene quemando un material de claro tinte, el marfil. Negro Marfil es por lo tanto la presencia material de algo que está ausente, una presencia material que impide transparencias, obviedades, presentándose como algo que se sustrae a ser captado por esquemas unívocos y, aún más, por imaginarios coherentes y orgánicos. Precisamente este proyecto disgrega las instancias que caracterizan la poesía erótica en una modernidad que se entiende como universal. *Blanco*, de Octavio Paz, se instauró como ejemplo de dicha modernidad. Estas instancias son: la potencia del lenguaje, el sujeto, la mirada, el cuerpo. Ya en el pasaje que he escogido como epígrafe y que se encuentra en la última página de la primera parte de *Negro Marfil* se subraya el labio que quiere (y tal vez no puede) hablar y la invisibilidad de algo brumoso (un ojo rasgando la niebla) aún frente al ojo omnipotente de Dios. Por la

⁸⁵ La presencia material y la inmanencia de los signos está obviamente vinculada a un materialismo sin la entelequia, teleología o escatología marxista que enfoca los procesos de producción y las mediaciones lingüístico-estéticas. Para mencionar a algunos autores que impulsaron el paradigma de la inmanencia en el estudio del espacio: Foucault (1994c); Deleuze/Guattari (1980); Deleuze (2006); Nancy (1993); Agamben/Deleuze 1993 u otros. Véase también Borsò (2016a).

"exploración de los tintes mezclados, las manchas que nublan toda claridad y los negativos de las letras que promueven la idea de una rebelión a través de inscripciones cifradas", el lenguaje es crítico de sí (Sefamí 2016: 203).⁸⁶ La diferencia con respecto a *Blanco* de Paz⁸⁷, a la que alude Sefamí, merece atentas observaciones. En la escritura visual de la modernidad, hecha de palabras en dos columnas, interrumpidas por frases puestas en el centro, los blancos son potencias de significación. Ahora bien, contrariamente al lenguaje potenciado por los blancos en el poema de Paz, para Moscona los blancos son ausencias que suspenden el poder de significación de la escritura.⁸⁸ La escritora rellena estas ausencias multiplicando la materialidad lingüística y visual, así como las formas visuales debidas a su yuxtaposición, incluyendo diálogos, párrafos escritos en prosa, palabras cortadas y materiales multimediales, pues, como lo subraya Sefamí, las imágenes son "reproducciones de algunas frases escritas a modo de graffiti sobre paredes con pintura carcomida" (Sefamí 2016: 202). Esto hace que la escritura sea casi indescifrable, en ocasiones borrosa, y especialmente las imágenes de las letras se reproducen "en su reverso, como si se vieran a través de un espejo" (Sefamí 2016: 202). Este desafío a la potencia semántica del lenguaje es la base de la creación sensual y visual por un sujeto que se define como "El hablante móvil" (Moscona 2011: 40). Es un hablante que, por las materias mismas de su creación, se transforma y licúa llegando a "Aparecer, desvaneces, diluir" hasta desaparecer: "no es más" (Moscona 2011: 40). Más adelante nos percatamos de que el desvanecimiento es efecto de la temporalidad,⁸⁹ de la pérdida del origen, de la tensión entre centro y vacío, por lo que "el todo se cierne en el lugar singular del aquí" (Moscona 2011: 50), esto es, el lugar contingente y particular del hablante móvil que da forma al todo, aunque se constituya como sujeto frágil, vulnerable y, precisamente por ello, abierto al mundo y capaz de resistir.

⁸⁶ Lo subraya Jacobo Sefamí en su lectura del poema. Y sigue "el decir de *Negro marfil* acude al fragmento con la conciencia de que el 'blanco' del discurso inteligible es una frustración y sólo se puede aspirar a lo jaspeado del carbón de la tinta que se corre y oculta un sentido unívoco", mientras que la resistencia, de hecho, es una cripto-práctica, posibilitada en el poema por la escritura hebrea, esto es, la práctica de leer de derecha a izquierda, señala el poema (Sefamí 2016: 204).

⁸⁷ Dice Jacobo Sefamí: "Casi como respuesta a Paz, Moscona contrapuntea el blanco con el 'negro marfil', el color negro que se obtiene quemando un material blanco, el marfil. [...] Como en 'Piedra de sol', los versos iniciales reaparecen al final, pero la diferencia es que Moscona repite, al último, el reverso de la primera página, casi como si se leyera en forma de palíndromo de frases (no de letras): de atrás para adelante, ocupando cada una de las frases el espacio opuesto del principio" (Sefamí 2016: 202s.).

⁸⁸ Lo subraya Margo Glantz en su 'Nota introductoria' a la poesía de Moscona con respecto a la visualidad: "Sí, el color marfil –aquello que no llega nunca a ser blanco porque no se atreve a serlo o se le ha impedido serlo" (Glantz 2013: 4). La visualidad es un efecto de la licuefacción del lenguaje: "estamos frente a la poesía costreñida a su apariencia más nítida, a su disolución como palabra, estrechándose y amplificándose como el agua cuando adquiere forma en el vaso que la aclara, dice Gorostiza" (Glantz 2013: 5).

⁸⁹ Véase Moscona (2011:48).

De derecha a izquierda	Como escritura hebrea
El corazón hacia la orilla	(la inocencia)
Costillas abiertas	
Al fondo veladuras con el nombre	
Resistir	
(Moscona 2011: 80)	

El hablante resiste por su sensibilidad liminal, situada en el margen de la orilla, por sus costillas abiertas, por sus inscripciones en las veladuras del fondo, como se vislumbra en la ya mencionada última página de la primera parte. Una semejante subjetividad no se autoriza potenciándose por la mirada colonializante del sujeto olímpico para el que el mundo es mero objeto. La mirada encuentra más bien impedimentos en la substancia borrosa del mundo que, a su vez, hace imposible la percepción como acto cognitivo. De hecho, acierta "el hablante móvil":

Conocer es superficie	No es más
(Moscona 2011: 40).	

Las materias del mundo quedan opacas para la mirada colonialista que fracasa con su intento de penetración. El cuerpo mismo es, como en el caso de Margo Glantz, fragmentado, un cuerpo rizomático, un "cuerpo sin órganos". Según la descripción de Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil Mesetas*, el cuerpo sin órganos no carece de órganos, no se opone a ellos, sino a su jerarquización dentro de lo que llamamos organismo.⁹⁰ Solo si no se concibe la vida como "orgánica, puesto que el organismo no es la vida, él la aprisiona", podemos pensar la multiplicidad y la potencialidad del vivir en el mundo.⁹¹ La fragmentación del organismo abre, pues, nuestro cuerpo a un sinnúmero de conexiones con potencias de todo tipo.⁹² Moscona misma acota en su breve comentario a la edición en castellano e inglés, publicada en 2011, que "quizá las formas asociativas propuestas por *Rizoma* ya resonaban en mí y la relectura sólo ayudó a liberarlas"⁹³ (Moscona 2011: 16). Lo que resuena en el texto es la fragmentación del

⁹⁰ Véase Deleuze/Guattari (1988: 163).

⁹¹ Véase Deleuze (1981: 33).

⁹² Los "cuerpos sin órganos" que Deleuze describe en *Mil mesetas* –cuerpo hipocondríaco, cuerpo paranoico, cuerpo esquizofrénico, cuerpo drogado, cuerpo masoquista, etc.– podrían ser también los cuerpos extraviados de las novelas de Glantz.

⁹³ "Aunque conocí en mi juventud *Rizoma* de Deleuze y Guattari, creo que fue hasta la segunda lectura realizada década más tarde cuando el texto se dispuso como un escenario que cambiaría la concepción sobre mis procesos de escritura" (Moscona 2011: 16).

cuerpo que aquí ocurre en el espacio de una página,⁹⁴ del tronco a las costillas flotantes, donde el cuerpo se percibe por movimientos ínfimos, movimientos de aproximación a la emergencia de intensidades afectivas que no logran configurarse en morfologías conocidas o que sorprenden, como las incrustaciones de la sangre, como la descripción del corazón o la aparición de las campánulas. Manning y Massumi describen la materialidad corpórea de los afectos como algo que emerge y huye antes de configurarse en cogniciones, algo que se percibe en la tonalidad material de los textos, en la lógica de las relaciones de un *oikos* (una casa, una habitación) singular, de sus ritmos e intensidades que exigen un análisis de la microfísica de eventos, su relación vital y afectiva con las situaciones materiales en las que los entes están anclados.⁹⁵ El yo hablante se ovilla al calor del pensamiento.⁹⁶

Esta manera de percibir el texto es lo que, en la primera página, la escritora denomina "el ojo de adentro", poniéndole al lado: "Frente al tacto de mirar" (Moscona 2011: 28). De hecho, esta percepción íntima de sí y del mundo, que no permite la cognición de fronteras entre yo y el mundo, yo y los otros, es una sensibilidad sensorial en la que se mezclan los sentidos y en la que la sinestesia, modalidad de la poesía moderna, se transforma en una plurimedialidad donde al tacto del ojo (Frente al tacto de mirar) responden a las vibraciones del arpa o las cuerdas del chelo y otros instrumentos, a la vez "fibras" corpóreas (Moscona 2011: 46). El intimismo poético de Moscona es la inmersión hasta lo más singular e ínfimo del cuerpo que ya hemos observado en la escritura de Margo Glantz. Es un movimiento contrario a *Blanco* de Paz, donde el yo hablante, en lugar de la inmersión en lo sensible, potencia su propia sensualidad que se desprende del acto masculino de penetrar un cuerpo femenino. Y justamente la inmersión en lo corpóreo buscada por Moscona, la emergencia de múltiples percepciones, la dilución de la frontera entre yo y el cuerpo, entre el yo y los otros, tiene también una política propia de mundialización.⁹⁷

La diferente política del cuerpo implícita en este tipo de escritura se manifiesta de manera tajante si se reconsidera *Blanco* de Octavio Paz a la luz de estas consideraciones. En los versos 91-110 y 197-214, que sirven como ejemplo, el sujeto hablante distingue claramente entre mi y tu cuerpo o los otros cuerpos. Sensualidad y sinestesias son artificios que permiten al sujeto dominar su propio discurso organizado como enfrentamiento entre sensualidad y cognición. Muy evidente es el movimiento de penetración de un sujeto que se autoriza por la mirada,

⁹⁴ Véase Moscona (2011: 62).

⁹⁵ Véanse Manning/Massumi (2014) y Massumi (2014).

⁹⁶ Véase Moscona (2011: 58).

⁹⁷ Véase Moscona (2011: 46).

contrario a la inmersión por procesos de licuefacción de la morfología que brotan de un cuerpo fragmentado. En *Blanco* es trascendente el potenciamiento del lenguaje y del conocimiento que, justamente pasando por la sensualidad, llega a la transparencia –una posición que no abandona totalmente la estética kantiana y una poetología mucho más clásica que los procesos que se desprenden de la poesía visual de Mallarmé.

Ahora bien, la transformación de la estética intimista en inmersión de movimientos flotantes e intensidades corpóreas que producen procesos metabólicos con el entorno (agua, luz, sol, sonidos) y que se repite en otras obras, como por ejemplo *DE EL QUE NADA* (2006), tiene implícita una política de mundialización que va más allá de una mera "criptoresistencia", esto es, una resistencia oculta. Es la errancia lingüística como modo de existencia –el hablante errante hace, por ejemplo en *Negro Marfil*, una referencia abierta al "*Errante alfabeto de la patria*" (Moscona 2011: 46) que para Moscona se desprende de un intervencionismo contra la desaparición del idioma sefardí y contra su invisibilidad. El camino hacia las vivencias de sus antepasados en Bulgaria en su novela *Tela de Sevoya* (2012) es una labor lingüística, cultural, antropológica, que no solamente rescata lo olvidado, sino que reconfigura los rituales y las prácticas vitales para que emerja la potencialidad de otros modos de existencia.

Las reflexiones que nos han sugerido la estética novelística, ensayística e intimística de escritores y escritoras mexicanas son un riquísimo archivo de epistemologías y prácticas materiales para repensar el mundo. Glantz, Monsiváis y Moscona coinciden en el enfoque de las más ínfimas singularidades como punto de partida para concebir la pluralidad, según lo propone Nancy, intrínsecamente relacionada a la singularidad. Pues lo más singular que se sitúa en lo más íntimo y corpóreo, es el lugar de los afectos que abren a la economía de los sentidos, vinculando la singularidad a sensibilidades plurales. Esta íntima relacionalidad es una manera de imaginar la reorganización del planeta como un mundo en el que los diferentes mundos pueden vivir y convivir.

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio / Gilles Deleuze (1993): *Bartleby, la formula della creazione*. Macerata: Quodlibet.

AGUILAR MORA, Jorge (2011): *El silencio de la Revolución y otros ensayos*. México: Era.

APPADURAI, Arjun (1995): 'The Production of locality'. En: Richard Fardon (ed.): *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. Routledge. 204-225.

APTER, Emily (2013): *Against World Literature. On the Politics of Untranslatability*. London / New York: Verso.

- BADIOU, Alain (2008 [2006]): *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento. Vol. 2.* Traducido por María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Manantial.
- BARAD, Karen (2012): *Agentieller Realismus.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BARTHES, Roland (1981): 'De la parole à l'écriture'. En: Roland Barthes: *Le grain de la voix. Entretiens 1962–1980.* Paris: Seuil, 10-13.
- BATAILLE, Georges (1979): *Œuvres complètes. La Littérature et le Mal. Vol. 9.* Paris: Gallimard.
- BATAILLE, Georges (1973): *Œuvres complètes. L'Expérience intérieure. Vol. 5.* Paris: Gallimard.
- BAZZICALUPO, Laura (2013): 'Die Gespenster der Bioökonomie und das Phantasma der Krise'. En: Vittoria Borsò / Michele Cometa (eds.): *Die Kunst, das Leben zu bewirtschaften. Bías zwischen Politik, Ökonomie und Ästhetik.* Bielefeld: transcript, 53-68.
- BENJAMIN, Walter (2008): *Tesis sobre la historia y otros fragmentos.* Traducido por Bolívar Echeverría. México: Ítaca / UACM.
- BENJAMIN, Walter (2003 [1936]): *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica.* Traducido por Andrés E. Weikert. México: Ítaca.
- BENJAMIN, Walter (1991 [1974]): *Gesammelte Schriften. Vol. I.I.* Editado por Rofl Tiedemann / Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BORGES, Jorge Luis (1980 [1951]): 'Kafka y sus precursores'. En: *Obras completas. Vol. 2.* Barcelona: Bruguera, 226-228.
- BORSÒ, Vittoria (2019a): "'The dark side of the moon". Freiheit und Raum in Calvinos Blick auf unsichtbare Städte'. En: Christof Baier / Sarah Czirr / Astrid Lang / Gina Möller / Wiebke Windorf (eds.): *»Absolutely Free«? – Invention und Gelegenheit in der Kunst.* Bielefeld: transcript, 633-652.
- BORSÒ, Vittoria (2019b): 'La segnatura come gesto e le resistenze dell'archivio'. En: Lucia Dell'Aia / Jacopo D'Alonzo (ed.): *Lo scrigno delle segnature. Lingua e poesia in Giorgio Agamben.* Amsterdam: Istituto Italiano di Cultura, 67-86.
- BORSÒ, Vittoria (2018): 'Narcocultura. Cuestiones biopolíticas y gestos de vida'. En: Luis Fernando Lara / Alicia Ortega / Hermann Herlinghaus (eds.): *Narcodependencia. Escenarios heterogéneos de narración y reflexión.* México: El Colegio Nacional, 135-169.
- BORSÒ, Vittoria (2017a): "'Die Sorgen: eine Geisteskrankheit, die der kapitalistischen Epoche eignet." Auswege: Benjamin mit Bataille gelesen'. En: Dario Gentili / Mauro Ponzi / Sarah Scheibenberger / Elettra Stimilli (eds.): *Der Kult des Kapitals. Kapitalismus und Religion bei Walter Benjamin.* Heidelberg: Winter, 327-362.
- BORSÒ, Vittoria (2017b): 'El saber informado por la estética: estética y política del ethos barroco. Reflexiones sobre sor Juana Inés de la Cruz'. En: Raquel Serur (ed.): *Los saberes en la modernidad. Aproximaciones desde la literatura.* México: UNAM, 53-84.
- BORSÒ, Vittoria (2016a): 'Contingenza e potenzialità del vivente nell'epoca della sua producibilità tecnica'. En: Laura Bazzicalupo / Salvo Vaccaro (eds.): *Vita, politica, contingenza.* Macerata: Quodlibet, 41-68.
- BORSO, Vittoria (2016b): 'Enseigner le goût de la littérature française - «Recruter» les jeunes sous son égide. Réflexions sur la place de la littérature française dans l'enseignement'. En: *Versants*, 63.1, 191-206.

- BORSÒ, Vittoria (2012a): 'Pensar el movimiento: rutas e itinerarios de las culturas'. En: Vittoria Borsò / Yasmin Temelli / Karolin Viseneber (eds.): *México: migraciones culturales - topografías transatlánticas. Acercamiento a las culturas desde el movimiento*. Frankfurt a.M. / Madrid: Vervuert / Iberoamericana, 47-76.
- BORSÒ, Vittoria (2012b): 'Carlos Monsiváis y la contingencia o un gozoso, maldito arte de sobrevivir. De la nación postapocalíptica'. En: Tanius Karam (ed.): *Recuentos, ciudades y heterodoxias: Ensayos y testimonios sobre Carlos Monsiváis*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, 83-110.
- BORSÒ, Vittoria (2009): 'Die Exteriorität des Blickes oder die Ethik der Rahmenverschiebungen (Calvino, Lévinas)'. En: Claudia Öhlschläger (ed.): *Narration und Ethik*. München / Paderborn: Wilhelm Fink, 127-144.
- BORSÒ, Vittoria (2004): 'Fronteras del poder y umbrales corporales. Sobre el poder performativo de lo popular en la literatura y la cultura de masas de México (Rulfo, Monsiváis, Poniatowska)'. En: *Iberoamericana*, 16, 87-106.
- BORSÒ, Vittoria (2002): 'Proposte della letteratura del novecento per il nuovo millennio: "Lezioni Americane" di Italo Calvino'. En: Enrico Malato, et al (eds.): *La civile letteratura. Studi sull'Ottocento e Novecento offerti ad Antonio Palermo. Vol II. Il Novecento*. Napoli: Liguò, 373-392.
- BURKE, Edmund (1987 [1757]): *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Madrid: Tecnos.
- BUTLER, Judith (1995): *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- CALVINO, Italo (1988): *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*. Milano: Garzanti.
- CANGUILHEM, Georges (1993 [1952]): *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- CASANOVA, Pascale (1999): *La republique mondiale des lettres*. Paris: Seuil.
- CHEAH, Pheng (2016): *What is a World? On Postcolonial Literature as World Literature*. Durham: Duke University Press.
- CRESWELL, Tim (2006): *On the Move. Mobility in the Modern Western World*. London / New York: Routledge.
- CRUZ, Sor Juana Inés de la (1994): 'Primero Sueño'. En: Sor Juana Inés de la Cruz: *Obra selecta. Vol. 2*. Editada por Margo Glantz. Caracas: Ayacucho.
- DAMROSH, David (2003): *What is World Literature?* Princeton: Princeton University Press.
- DEBORD, Guy (1967): *La société du spectacle*. Paris: Buchet-Chastel.
- DE CERTEAU, Michel (1988): *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve Verlag.
- DELEUZE, Gilles (2006): *Immanence et vie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DELEUZE, Gilles (1981): *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris: Éditions de La Différence.
- DELEUZE, Gilles (1971): *Proust et les signes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DELEUZE, Gilles / Félix GUATTARI (1980): *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, Gilles / Félix GUATTARI (1988): *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-Textos.

- DERRIDA, Jacques (2001): *L'université sans condition*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1997): *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Lagrasse: Verdier.
- DERRIDA, Jacques (1996): *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1987): *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galilée.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2010): '«Portar el mundo entero de los sufrimientos»'. En: *Atlas. ¿Cómo llevar el mundo auestas?*. Madrid: Editores/Museo Reina Sofía, 60-116. https://www.museoreinasofia.es/sites/default/files/publicaciones/textos-en-descarga/19GD_es.pdf [02.02.2021].
- DIDI HUBERMAN, Georges (2002): *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. Paris: Minuit.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2010): *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- ESCOBAR, Arturo (1996): *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- ETTE, Ottmar (2014): 'Insulare ZwischenWelten der Literatur. Inseln, Archipele und Atolle aus transarealer Perspektive'. En: Anna E. Wilkens / Patrick Ramponi / Helge Wendt (eds.): *Inseln und Archipele. Kulturelle figuren des Insularen zwischen Isolation und Entgrenzung*. Bielefeld: transcript, 13-56.
- FLUSSER, Vilém (1996): *Kommunikologie*. Mannheim: Bollmann.
- FLUSSER, Vilém (1994): *Von der Freiheit des Migranten: Einsprüche gegen den Nationalismus*. Mannheim: Bollmann.
- FONKOUA, Romuald (2014): 'Édouard Glissant: poétique et littérature. Essai sur un art poétique'. En : *Littérature*, 174, 5-17.
- FOUCAULT, Michel (2015): *Surveiller et punir*. En: Michel Foucault: *Oeuvres II*. Paris: Gallimard, 261-613.
- FOUCAULT, Michel (1994a): 'Le sujet et le pouvoir'. En: Daniel Defert / François Ewald (eds.): *Michel Foucault. Dits et Écrits. Vol. 4*. Paris: Gallimard, 222-242.
- FOUCAULT, Michel (1994b): 'Qu'est-ce que les Lumières?' En: Daniel Defert / François Ewald (eds.): *Michel Foucault. Dits et Écrits. Vol. 4*. Paris: Gallimard, 562-578.
- FOUCAULT, Michel (1994c): 'Des espaces autres'. En: Daniel Defert / François Ewald (eds.): *Michel Foucault. Dits et Écrits. Vol. 4*. Paris: Gallimard, 752-762.
- GARCIA CANCLINI, Néstor (1989): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GEBAUER, Gunter / Christoph Wulf (1998): *Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- GENNEP, Arnold van (1986): *Übergangsriten*. Frankfurt a.M. / New York: Campus.
- GLANTZ, Margo (2019): *El texto encuentra un cuerpo*. Buenos Aires: Editorial Ampersand.
- GLANTZ, Margo (2018): *Y por mirarlo todo, nada veía*. México / Madrid: UNAM / Sexto Piso.
- GLANTZ, Margo (2016): *Por breve herida*. México / Madrid: UNAM / Sexto Piso.
- GLANTZ, Margo (2015): *La cabellera andante*. México: Alfaguara.

- GLANTZ, Margo (2014): *Yo también me acuerdo*. México / Madrid: UNAM / Sexto Piso.
- GLANTZ, Margo (2013): 'Nota introductoria'. En: Myriam Moscona: *Material de lectura*. México: UNAM, 3-6. <http://www.materialdelectura.unam.mx/index.php/poesia-moderna/16-poesia-moderna-cat/391-208-myrima-moscona?start=1> [03.02.2021].
- GLANTZ, Margo (2012): *Coronada de moscas*. México / Madrid: UNAM / Sexto Piso.
- GLANTZ, Margo (2007): *Saña*. México: Era.
- GLANTZ, Margo (2005): *Historia de una mujer que caminó por la vida con zapatos de diseñador*. Barcelona: Anagrama.
- GLANTZ, Margo (2004): *Animal de dos semblantes*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- GLANTZ, Margo (2002): *El Rastro*. Barcelona: Anagrama.
- GLANTZ, Margo (2001): *Zona de derrumbre*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- GLANTZ, Margo (1989): 'Prólogo'. En: Georges Bataille: *Lo imposible*. Barcelona: Tusquets.
- GLANTZ, Margo (1981): *Las Genealogías*. México: Martín Casillas.
- GLANTZ, Margo (1979): *Viajes en México. Crónicas extranjeras. Vols. I y II*. México: Fondo Cultura Económica.
- GLISSANT, Edouard (1997): *Tout-Monde*. Paris: Gallimard.
- GRUZINSKI, Serge (2004): *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. Paris: Editions de La Martinière.
- GUATTARI, Félix (1989): *Les trois écologies*. Paris: Galilée.
- GUMBRECHT, Hans-Ulrich (2010): *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Traducido por Lucía Relanzón Briones. Madrid: Escolar y Mayo.
- GUMBRECHT, Hans-Ulrich (2004): *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HARAWAY, Donna J. (1991): *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York / London: Routledge.
- HEIDEGGER, Martin (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- HEISE, Ursula K. (2008): *Sense of Place and Sense of Planet. The Environmental Imagination of the Global*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- INGOLD, Tim (1993): 'Globes and Spheres: The Topology of Environmentalism'. En: Kay Milton (ed.): *Environmentalism. The View from Anthropology*. New York: Routledge, 31-42.
- LATOUR, Bruno (2015): *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Regime Climatique*. G Paris: La Découverte.
- LATOUR, Bruno (2012): *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte.
- MALABOU, Catherine (2005): *La Plasticité au soir de l'écriture*. Paris: Scheer.
- MANNING, Erin / Brian Massumi (2014): *Thought in the Act. Passages in the Ecology of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MARTÍN BARBERO, Jesús (1987): *De los medios a las mediaciones*. México: Gustavo Gili.

- MASSUMI, Brian (2014): *What Animals Teach Us about Politics*. Durham: Duke University Press.
- MIGNOLO, Walter (2000): *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- MONSIVÁIS, Carlos (2006): *Imágenes de la tradición viva*. México: Fondo Cultura Económica.
- MONSIVÁIS, Carlos (2005): *"No sin nosotros". Los días del terremoto 1985-2005*. México: Era.
- MONSIVÁIS, Carlos (2000): *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Anagrama.
- MONSIVÁIS, Carlos (1995): *Los rituales del caos*. México: Era.
- MORAÑA, Mabel (2015): 'El mercado de la violencia en América Latina'. En: Raquel Serur Smeke: *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. México: Era, 263-274.
- MOREIRAS, Alberto (1999): *Tercer espacio. Literatura y duelo en América Latina*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- MORETTI, Franco (2005): *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*. London / New York: Verso.
- MORTON, Timothy (2013a): *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MORTON, Timothy (2013b): 'Poisoned ground: Art and Philosophy in the Time of Hyperobjects'. En: *symploke*, 21.1, 37-50.
- MORTON, Timothy (2010): *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- MOSCONA, Myriam (2014): *Tela de Sevoya*. Barcelona: Acanalado.
- MOSCONA, Myriam (2011): *Negro Marfil / Ivory Black*. Los Angeles: Les Figs Press.
- NANCY, Jean-Luc (2002): *La création du monde ou la mondialisation*. Paris: Galilée.
- NANCY, Jean-Luc (1996): *Être singulier pluriel*. Paris: Hachette.
- NANCY, Jean-Luc (1993): *The Birth to Presence*. Stanford: Stanford University Press.
- NANCY, Jean-Luc / Aurélien Barrau (2011): *Dans quels mondes vivons-nous?* Paris: Galilée.
- NIETZSCHE, Friedrich (2002): *La gaya ciencia*. Prólogo de Agustín Izquierdo, traducido por José Mardomingo Sierra. Madrid: Editorial EDAF.
- PAZ, Octavio (1984 [1969]): 'Blanco'. En: Octavio Paz: *Ladera Este*. México: Joaquín Mortiz
- PRATT, Marie-Louise (1991): 'Arts of the Contact Zone'. En: *Profession*, 33-40.
- RANCIERE, Jacques (2000): *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La Fabrique.
- SAID, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- SANTIAGO, Silviano (1978): 'O entre lugar do discurso latino-americano'. São Paulo: *Perspectiva*, 11-28.
- SAVIANO, Roberto (2006): *Gomorra: Viaggio nell'impero economico e nel sogno di dominio della camorra*. Milano: Mondadori.
- SAVIANO, Roberto (2013): *ZeroZeroZero*. Milano: Feltrinelli.
- SEFAMÍ, Jacobo (2016): 'El poema crítico: una secuela de Octavio Paz en cuatro poetas mexicanos contemporáneos'. En: *iMex. México Interdisciplinario*, 10, 199-210.

- SERRES, Michel (2007): 'Der Mensch ohne Fähigkeiten. Die Neuen Technologien und die Ökonomie des Vergessens'. En: Karin Bruns / Ramón Reichert (coord.): *Reader Neue Medien. Texte zur digitalen Kultur und Kommunikation*. Bielefeld: transcript.
- SERRES, Michel (2002): *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. Traducido por María Cecilia Gómez. México: Taurus.
- SERRES, Michel (1992 [1990]): *Le contrat naturel*. Paris: Éditions François Bourin.
- SIEGERT, Bernhard (2007): 'Die Geburt der Literatur aus dem Rauschen der Kanäle. Zur Poetik der phatischen Funktion'. En: Michel Franz / Wolfgang Schäffner / Bernhard Siegert / Robert Stockhammer (eds.): *Electric Laokoon. Zeichen und Medien, von der Lochkarte zur Grammatologie*. Berlin: Akademie Verlag, 5-41.
- SLOTERDIJK, Peter (2007): *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid Siruela.
- SLOTERDIJK, Peter (2006 [2004]): *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. Traducido por Isidoro Reguera. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, Peter (2004 [1999]): *Esferas II. Globos. Macrosferología*. Traducido por Isidoro Reguera. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, Peter (2003 [1998]): *Esferas I. Burbujas. Microsferología*. Traducido por Isidoro Reguera. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, Peter (1994): *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2003): *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999): *Imperative zur Neuerfindung des Planeten Imperatives to Re-Imagine the Planet*. Editado por Willi Goetschel. Traducido por Bernard Schweizer. Wien: Passagen.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1993): *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge.
- STENGERS, Isabelle (2002): *Penser avec Whitehead : Une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Seuil.
- STENGERS, Isabelle (1997): *Cosmopolitiques. Vol. I. La guerre des sciences*. Paris: La Découverte.
- TURNER, Victor (1982): *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications.
- URRY, John (2000): *Sociology Beyond Societies. Mobilities for the Twenty-First Century*. London / New York: Routledge.
- WALDENFELS, Bernhard (2006): *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- WALLENSTEIN, Immanuel (2002): '¿Globalización o era de transición?. Una perspectiva de larga duración de la trayectoria del sistema-mundo'. En: *Eseconomía*, 1, 5-17.
- ŽIŽEK, Slavoj (2008): *Violence. Six Sideways Reflections*. London: Profile Books.