

Universidad Autónoma de Baja California
Instituto de Investigaciones Culturales-Museo



**Religiosidad y/o Revolución en Nicaragua e Irán (1960-79);
Contextos y Subjects, en camino a la liberación**

Tesis

Para obtener el grado de

Doctor en Estudios Socioculturales

Presenta:

Nilesh Sharan

Bajo la dirección de la/del

Dr. Moisés Garduño García

Mexicali, Baja California, México, junio de 2024

**Religiosidad y/o Revolución en Nicaragua e Irán (1960-79);
Contextos y *Subjects*, en camino a la liberación**

Nilesh Sharan
Doctorado en Estudios Socioculturales
Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, UABC

Con dirección de:

Dr. Moisés Garduño García (UNAM, Ciudad de México)

En colaboración con Las Lectoras:

- Dra. Vibha Maurya (University of Delhi, Nueva Delhi)
- Dra. Clementina Campos Reyes (IIC-Museo, UABC, Mexicali)
- Dra. Kenia María Ramírez Meda (UABC, Mexicali)
- Dra. Arely Barbeyto Rodríguez (UCA, Nicaragua)

¿Es posible enseñar el amor?

Writing is like dealing with the dead past.

हुस्र-ए-जाना की तारीफ़ मुमकिन नहीं !

سلام

AGRADECIMIENTOS

Muchas gracias a ti.
Sí, a ti.

**Mis sinceros agradecimientos a la nación-población mexicana, y a CONACYT,
por hacerme vivir más allá de mí.**

En ti, y más allá más...

Gracias a profe David, que no está en palabra aquí, pero en silencio sí.

Quien conoce a mí, conoce a mi maé(stra).

**Religiosidad y/o Revolución en Nicaragua e Irán (1960-79);
Contextos y *Subjects*, en camino a la liberación**

Índice de Le Suéter Arcoíris

Hemisferio Arco

Articulación 1- La Medida como Introducción de Hilo Tejedor-Comparativo --- 21-

- Art. 1.A: -**La Relación Geopolítica (Comparativa) Internacional**
- Art. 1.B: -**La Relación Comunitaria**

Articulación 2- La Concepción del Coro como Planteamiento del Problema -----41

- Art 2.A: - **Guerra Fría & El Mundo-en-Globalización**
- Art. 2.B: - **Reflexión Crítica sobre la Praxis histórica**

- **Pregunta(s) de la Investigación—Corazón de la Aguja ----- (86)**
- **Objetivos de la Investigación-- ¿Para qué?----- (86-87)**

Articulación 3-Manos

Relación Contextual-Comunitaria entre Nicaragua (Lago) e Irán (Desierto)

- Art. 3.A: - **Relación Contextual-Comunitaria entre Lagos y Desiertos---(90-160)**

Articulación 4-Pies: Pertinencia de la Investigación

- Art. 4.A: - **Desde el presente hacia el pasado----- (161-221)**

Conclusiones-Conexiones a la articulación 4.1: Pregunta Reflexiva de la Investigación

- Art. 3.B: - **La Escucha y La Transcendencia del Duelo-Dilema --- (222-254)**

Conclusiones-Conexiones de la Articulación 3.B

- Art. 4.B: - **Desde el presente hacia la siguiente ----- (255-275)**
- **Conversación-Trans en forma Le Suéter Arcoíris**

*Conclusiones-Conexiones Entrejidas (A*B) de la Articulación 4 y del Hemisferio Arco*

- **Transición hacia el Hemisferio Iris**

Hemisferio Arco

Articulación 1-Pecho (Hemisferio Iris)

La Hégira (Migración)----- (275-388)

- Art. 1.A: **Cuerpo Bibliográfico de la investigación**
 - Hégira como marco general
 - Conversación-Trans en la Comunidad de Solentiname
 - *Conclusiones del Camino A de la Articulación 1*
- Art. 1.B: **Cuerpo como Bibliografía.**
 - Encuentro con Sueño de Solentiname y Asombro
 - Encuentro con la Voz de Olivia Silva y la renovada interpretación de la voz de Shariati

La Hégira –Migración

- **Hégira en CDMX y Regalos (para el cuerpo Bibliográfico)**
- Retorno a Mexicali
- Tabla 1 (NI*IR): El cuerpo bibliográfico en el junio de 2022
- **Hégira en India-Irán (IHE) Regalos (para el cuerpo Bibliográfico)**
- Retorno a Mexicali
- Tabla 2 (NI*IR): El cuerpo bibliográfico de la investigación en diciembre de 2022
- **Hégira en Nicaragua-Solentiname y Regalos (para el cuerpo Bibliográfico)**
- Conversación (Trans) con el Lago, al ritmo de su latir en mi corazón
- Retorno a Mexicali
- *Conclusiones del Camino B de la Articulación 1*

Articulación 2- Espalda (Hemisferio Iris)

Religiosidad y Revolución a lo largo de los siglos----- (389-549)

- Art. 2.A: **Hypatia: Shahadat y La Labor de Medi(+)-ación-interpretación**
 - Hypatia: Interpretación, Crítica y *Shahadat*
 - Imperium Romanum Christianum: Consolidación de *Christendom*
 - Transición hacia el camino B de la Articulación 2
- Art. 2.B: **Conversación-Trans al ritmo de canto coránico**
 - Mohammad-Canto coránico: Su aspecto estético-metafórico y político-real
 - Al-Jabra y Muqabbalah
 - Domination of the (M)Other: Cruzadas y Re-conquistas
 - Conclusiones de Camino (B) de Articulación 2-Espalda

Conclusión-Conexiones Entretejidas de la Articulación 2-Espalda

(Camino A*Camino B)

- ***Conversación-Trans: Trans-lingüística, Trans-episémica, Trans-cultural***
- El Marco General de Hégira
- El papel medi(+)ador y transductor de la nación-población iraní (y del canto coránico) en la cultivación de nuestra historia gnoseológica humana
- Las naciones-poblaciones y sus lenguas-epistemes como “Habib”

- ***Domination of the (M)other: Lógica de Dominación***
- ***Transición a la Articulación 3-Espalda (Hemisferio Iris)***

Articulación 3- Espalda (Hemisferio Iris)

Relación Geopolítica Inter-regional; Nicaragua e Irán (1800-1930s) ----- (550-700)

- Introducción: Pertinencia Geopolítica del Imperio Otomano

- A.1- Nación Población Iraní y La Dinastía Safawí (1501-1736)
- A.2- Dinastía Safawí, Imperio Otomano y Geopolítica Inter-regional

- **B.1- La nación-población Nicaragüense (1821-1936)**
- Introducción: Napoleón y su invasión de España, Constitución de Cádiz

- **B.2 Injerencia Extranjera: Inversión-Construcción de Ruta Canalera Vanderbilt**
- **B.3 Revueltas Populares: Voces de disensión contra el imponente Estado-Nación**

- **B.1 El Principio Conservador: Conservación del poder fetichizado y la “Otreidad”**
- **B.2 Injerencia Extranjera –Invasión Militar (Filibusteros de Destino Manifiesto)**

- **B.1 1857-93: Pacto Oligárquico, La “Constitución” de 1858 y Treinta Años del Gobierno Conservador**
- **B.3 Sublevaciones de la Voz India desde Matagalpa: 1881**

- **B.1 La Libérrima y el régimen de Zelaya (1893-1909)**
- **B.2 Injerencia Extranjera (Inversión*Económica-Invasión*Militar)**

- **B.3 Rebeldía de Sandino---** Respuestas de la Voz Otra (india y pobre)
- **Conclusiones-Conexiones de la Articulación 3.B**

Nación Población Iraní (Segunda Parte)

- **A.1- Nación Población Iraní y La Dinastía Qajar (1800s-1925)**

- **A.2: Nación-Población Iraní y La Injerencia Extranjera (Europea)**
- **A.3 Nación-Población iraní y la voz de Resistencia (*Bread Protests*)**
- **A.1: Guerra Civil, Invasión Imperial y Fundación de Dictadura de Reza Shah**
- **Conclusiones-Conexiones de la Articulación 3.A**

- **Conclusiones-Conexiones entretejidas (A*B) de la Articulación 3-Espalda**
- **Gráfica de la Relación Geopolítica Interregional**
- Tres puntos relacionales entre Nicaragua e Irán
- 1) Injerencia Extranjera (Invasión-Inversión-Intervención del sistema colonial)
- 2) Grito de Rebeldía de la Voz Otra, marginada por el sistema de dominación
- 3) Praxis Religiosa-Revolucionaria: La Escucha como conclusión-conexión trascendente, e infinitamente recurrente.

Articulación 4-Pecho (Hemisferio Iris)

Escucha-Remembranza-Shahadat; En camino a a liberación (1960-1979)-----700

- **Art. 4.A: Dictadura** y La Lógica de Dominación: Somoza (padre-hijo) y Shah (padre-hijo)
Introducción
- 4. A-1: Paradigma de Dominación: Dictadura Somoza y Pahlavi Shah (1930-1950s)----- **706**
-----Escenario Político Internacional (1930s-50s) y la Construcción del proyecto Nacional por Somoza-padre y Shah-padre
----- Ideología Americanizante-modernizante y la Centralización administrativa en el régimen de Shah (padre) y Somoza (padre)
- Shah (padre) y Somoza (padre): Father Power
- **Art. 4.B: La Praxis de Liberación** en Solentiname-Nicaragua e IHE-Irán
- **4.B-1: Praxis de Liberación (1930-50s) y la Represión Militar----- 728**
-----**La formación temprana de Shariati y la Hégira**
-----Religion del Imperio versus Religión del Pueblo
-----**La formación temprana de Ernesto y la Hégira**

Entretejando Caminos A-1*B-1 de la Articulación 4 (Hemisferio Iris)

- **La Hégira y el Amor**
- **Introducción**
- **4. A-2: Dicta-dura y Dominación (1960-79)----- 778**
----- Somoza y Shah (Padre-Hijo, Palo-Astilla)
----- Shah-hijo, y la reproducción de Father Power
- **4. B-2 (1941-79) La Praxis religiosa-revolucionaria de liberación(1960-79) 796**
----- El Grito de Rebeldía contra la Dictadura Shah-hijo (SAVAK)
----- El Grito de Rebeldía contra la Dictadura Somoza-hijo (Guardía Militar)
----- Escucha-Remembranza-Shahadat

Conclusiones-conexiones penúltimas, entretejidas de la Articulación 4 (Camino A.1*B.1*A.2*B.2)----- 806

- Praxis de Liberación: La Religiosidad y lo Revolucionaria
-----Praxis Trans-fronteriza: Trans-lingüística*cultural*epistémica*histórica

- Hégira y La Relación Comunitaria: Compasión-Confianza-Conversación
- Esuchar*Ser*Compasión en Hégira
- Remembranza*Conocer*Confianza en Hégira
- Shahadat*Danzar*Conversación-Trans en Hégira

En respuesta a la pregunta principal de la investigación: ----- 844

Conclusiones-Conexiones Finales de la Articulación 4 (Hemisferio Iris), y de la Tesis-Tejido en forma de respuesta-resolución de la pregunta principal----- 849

- Disposición de la escucha y flortar en la relación comunitaria
- Bebé-Maé(stra)
- Doctor como Paciente;
- Profe como discípulo

Articulación Ombligo-Epílogo (Le Suéter Arcoíris)--- 851

Referencias--- 852

Índice de Hemisferio Arco (HM?)

Articulación 1- La Medida como Introducción de Hilo Tejedor-Comparativo

- Camino 1.A: -**La Relación Geopolítica (Comparativa) Internacional**
- Camino 1.B: -**La Relación Comunitaria**

Articulación 2- La Concepción del Coro como Planteamiento del Problema

- Camino 2.A: - **Guerra Fría & El Mundo-en-Globalización**
Nicaragua e Irán bajo condiciones de Dominación
 - Teología de Liberación y Las Comunidades de Bases Eclesiales (CEBs)
 - La Comunidad de Solentiname-Nicaragua
 - Instituto Hosseneiyie Ershad- Irán
 - De Teología a la Religiosidad-Revolucionaria
- Camino 2.B: - **Reflexión Crítica sobre la Praxis histórica**
 - Trans-disciplinarietà y la Praxis de Liberación
 - Estudios culturales, Teología de la Liberación y la Con(᳚)textualidad
 - Dependencia-Gharbzadegi y la necesidad de liberación
 - Conclusión-Conexión Cero: Escucha como Praxis de Liberación
- **Pregunta(s) de la Investigación-- ¿Por?**
- **Objetivos de la Investigación-- ¿Cómo?**

Articulación 3-Manos

Relación Contextual-Comunitaria entre Nicaragua (Lago) e Irán (Desierto)

- Camino 3.A: - **Relación Contextual-Comunitaria entre Lagos y Desiertos**
 - Prólogo a la Articulación 3.1
 - **Nicaragua: Tierra de Lagos y Volcanes**
 - Comunidad de Solentiname y Ernesto Cardenal
 - Escuchar a la Otredad (*Who is the Other*)
 - Nicaragua y el régimen actual de Daniel Ortega
 - **El Puzzle de Irán (e Islam Shiá)**
 - La nación-población Iraní: Posición de Intermediaria
 - Farsi y la familia lingüística hebrea-araméa-árabe: Dos contactos
 - Teherán- Instituto Hosseneiyie Ershad- Ali Shariati
 - Fátima- La Maé de la Comunidad musulmana (Shiá)
 - El Dilema-Problema de los dos moldes-modelos
 - Fátima como la Liga-Mediadora-Trans-ductora del canto coránico

Articulación 4-Pies: Pertinencia de la Investigación

- Art. 4.A: - **Desde el presente hacia el pasado**
 - La Revolución Iraní y Los Esfuerzos Contra-Revolucionarios
 - Obstáculos-Espinas en el Camino de la Investigación

- Desde la Reconquista a la Conquista y Colonización- Precursor del Sistema Colonial
- El Primer momento-estado del sistema-episteme moderno-colonial (1492-1600s)
- El segundo momento del sistema-episteme moderno-colonial (1600s-1850)
- El tercer momento del sistema-episteme moderno-colonial (1850-1950)
- El cuarto momento del sistema-episteme moderno-colonial (1950-1989)
- El quinto momento del sistema-episteme moderno-colonial (1989- la actualidad)

Conclusiones-Conexiones a la articulación 4.1: Pregunta Reflexiva de la Investigación

- Art. 3.B: - **La Escucha y La Transcendencia del Duelo-Dilema**
 - No-Lugar de percepción-enunciación (lingüística) (gracias a maé-stra)
 - Mexicali, IIC-Museo & La Trayectoria del Doctorado
 - El Duelo de *Subject-Object*: La Visión-División y el oculocéntrismo
 - Escucha, Transcendencia del Duelo-Dilema: Conversación-Trans

Conclusiones-Conexiones de la Articulación 3.B

- Art. 4.B: - **Desde el presente hacia la siguiente**
 - **Conversación-Trans en forma Le Suéter Arcoíris**
 - Escucha como re-solución de pregunta (metodológica) reflexiva
 - Nuestra Conversación-Trans-lingüística-epistémica-cultural

Conclusiones-Conexiones Entrejidas (A*B) de la Articulación 4 y del Hemisferio Arco

- **Transición hacia el Hemisferio Iris**

Índice de Hemisferio Iris- (HM 2)

Articulación 1-Pecho (Hemisferio Iris) La Hégira (Migración)	
<i>Camino (A)</i> <i>Cuerpo Bibliográfico de la Investigación</i>	<i>Camino (B)</i> <i>Cuerpo como Bibliografía</i>
<p style="text-align: center;">Índice de Articulación 1.A: <i>Cuerpo Bibliográfico de la Investigación</i></p> <ul style="list-style-type: none">- A.1: La Hégira como Marco General- A.2 Conversación-Trans en la Comunidad de Solentiname: Dibujos,- Poesía, Misas Campesinas <p style="text-align: center;">Conclusiones del Camino A de la Articulación 1</p>	
<p style="text-align: center;">Índice de Articulación 1.B: <i>Cuerpo Bibliográfico de la Investigación</i></p> <ul style="list-style-type: none">- B.1: Encuentro con Sueño de Solentiname y Asombro- B.2: Encuentro con la Voz de Olivia Silva y la renovada interpretación de la voz de Shariati<ul style="list-style-type: none">-----Voz-Testimonio de Olivia Silva-----Renovada Apreciación de la Voz de Shariati-----Aprendizaje de la lengua farsi: Remembranzas de las raíces <p style="text-align: center;">La Hégira –Migración</p> <ul style="list-style-type: none">- Hégira en CDMX y Regalos (para el cuerpo Bibliográfico)- Retorno a Mexicali- Tabla 1 (NI*IR): El cuerpo bibliográfico en el junio de 2022- Hégira en India-Irán (IHE) Regalos (para el cuerpo Bibliográfico)- Retorno a Mexicali- Tabla 2 (NI*IR): El cuerpo bibliográfico de la investigación en diciembre de 2022- Hégira en Nicaragua-Solentiname y Regalos (para el cuerpo Bibliográfico)- Conversación (Trans) con el Lago, al ritmo de su latir en mi corazón- Retorno a Mexicali <p>Conclusiones del Camino B de la Articulación 1</p> <p>Conclusión-Conexiones Entrelazadas de la Articulación 1-Pecho (Hemisferio Iris)</p>	

<ul style="list-style-type: none"> - Cuerpo como Bibliografía - Historia Corporal desde Presente 	
Articulación 2- Espalda (Hemisferio Iris) Religiosidad y Revolución a lo largo de los siglos (Remembranza) Casi 2500 años desde el Presente	
Camino (A) <i>Hypatia: Shahadat y La Labor de Medi(+)<i>ación-interpretación</i></i>	Camino (B) <i>Conversación-Trans al ritmo de canto coránico</i>
Índice de Articulación 2.A: <i>Hypatia: Shahadat y La Labor de Medi(+)<i>ación-interpretación</i></i> <ul style="list-style-type: none"> - Egipto: Diosa Lut, Lo Femenino como primordial - Persepolis-Irán-Rey Kurush: Justicia y Co-existencia - Crotona-Pitágoras: Acúsmata o Harmonía Matemática - Atenas- Sócrates: La disposición y la Conversación - Egipto: Biblioteca-Museo de Alejandría en la Dinastía Greca Ptolomaica - Nazareth-Judea: Cuerpo de Cristo sobre y como la Cruz - Alejandría-Hypatia: <i>Shahadat</i> y su labor medi(+)<i>tativa-interpretativa</i> - -----Hypatia: Investigadora-Filósofa-Matemática - -----Hypatia: Maestra de Comunidad de Vida (Pitagórica-Neoplatónica) - La Praxis de Liberación de las Primeras Comunidades Cristianas en Alejandría - Religión del Imperio: Christendom y Shahadat de Hypatia <p>Conclusión-Conexiones del camino A de la Articulación 2 (Hemisferio Iris)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Hypatia: Interpretación, Crítica y <i>Shahadat</i> - Imperium Romanum Christianum: Consolidación de Christendom <p>Transición hacia el camino B de la Articulación 2</p>	
Articulación 2-Espalda (Hemisferio Iris) Religiosidad y Revolución a lo largo de los siglos (Remembranza) Hace casi 2500 años desde el presente	
Camino (A) <i>La Shahadat- Hypatia</i>	Camino (B) <i>Conversación-Trans al ritmo de canto coránico</i>
Índice de Articulación 2.B: Conversación-Trans al ritmo de canto coránico Mohammad y Cantó coránico: Su aspecto estético-metafórico y político-real <ul style="list-style-type: none"> - Meca-Medina: <i>Umma</i>, Fátima-Ali y la Comunidad Shiá - Damasco: Califato Omeya (661-750) y El Conflicto Sunní-Shiá 	

- **Bagdad, Bayat-Al-Hikma y Movimiento de Traducción en El califato abasí (750-1258)**
- Tendencias Principales del Camino Gnoseológico elaborado en el mundo musulmán (Conversación-Trans al ritmo de canto coránico)
- **1) Falsafa o Filosofía**
- Bagdad: Al-Kindi, Al-Farabi
- Provincia Iraní Islámica: Ibn-Sina
- **2) La Fiq o Jurisprudencia**
- Conflicto entre Mutazilíes y Ahl-e-Hadiz
- Jafar-Al-Sadiq: La Escuela Zafarí
- Fuentes de Derecho, Sharia y las Escuelas Jurisprudenciales en Islam
- Cairo: Califato Fatimí (909-1171):
- **3) Conocimiento Técnico-Experimental**
- Cairo: Ibn-Haytham: Ciencias de la Óptica
- Provincia Iraní Islámica: Al-Biruni y Escuela de Maragha y Acople Tusi
- **4) Danza Sufí**
- Basora: Hasan-al-Basori, Al-Hallaj, Rabia Al-Adawwaiya
- Provincia Iraní Islámica: Sohrawardi y Omar Khaiyyam
- Bagdad: Al-Ghazzali (Incoherencia de la Filosofía)
- **Conversación 2: Entre Sí (Ibn-Rushd) y No (Ibn-Arabi)**
- Al-Andaluz y Transmisión-Traducción a la Futura Europa
- Córdoba: Ibn-Rushd e Ibn-Arabi
- Cruzadas, Inquisición y Reconquista Española
- Movimiento de Traducción en la Escuela de Toledo y Sicilia
- Transmisión de conocimiento y las bases del Sistema-Episteme Moderno

Conclusiones de Camino (B) de Articulación 2-Espalda

- **Al-Jabra** (Restauración) y **Muqabbalah** (Ecaución-Medi(+))ación en la vida-obra-comunidad de Mohammad
- Conversación-Trans al ritmo de canto coránico
- Domination of the (M)other: Lógica de Dominación en Cruzadas y Reconquista

Conclusión-Conexiones Entretejidas de la Articulación 2-Espalda

(Camino A*Camino B)

- **Conversación-Trans: Trans-lingüística, Trans-episémica, Trans-cultural**
- El Marco General de Hégira
- El papel medi(+))ador y transductor de la nación-poblacion iraní (y del canto coránico) en la cultivación de nuestra historia gnoseológica humana
- Las naciones-poblaciones y sus lenguas-epistemes como “Habib”
- **Domination of the (M)other: Lógica de Dominación**
- Cruzadas-Reconquista, la lógica precursora de la lógica de dominación colonial

Transición a la Articulación 3-Espalda (Hemisferio Iris)

**Articulación 3-Espalda (Hemisferio Iris)
Relación Geopolítica Inter-regional; Nicaragua e Irán (1800-1930s)**

Camino (A)

La Nación-Población Iraní

Camino (B)

La nación-población Nicaragüense

Índice de Articulación 3.A (Primera parte)

- **Introducción: Pertinencia Geopolítica del Imperio Otomano**
- **A.1- Nación Población Iraní y La Dinastía Safawí (1501-1736)**
 - ---- La Institución de la Rama Duodecimana de Islam Shiá
 - ---- Los Ulema Shiá al mando de la institucionalidad política-jurídica
 - ---- Los Ulema Shiá al mando de la institucionalidad económica-cultural
- **A.2- Dinastía Safawí, Imperio Otomano y Geopolítica Inter-regional**

Índice de Articulación 3.B:

- **La nación-población Nicaragüense (1821-1936)**
- **Introducción: Napoleón y su invasión de España, Constitución de Cádiz**
- **B.1: El Proceso de Independencia en nuestramérica, y el Dilema-Duelo “Liberal-Conservador”**
 - -----1821-1823: Nicaragua, Centroamérica y México (Plan de Iguala)
 - -----Nicaragua y Federación Centroamericana (1824-1838):Comedia de Equivocaciones
 - -----República de Nicaragua y Constitución de Nicaragua- 1838
- **B.2 Injerencia Extranjera: Inversión-Construcción de Ruta Canalera Vanderbilt**
- **B.3 Revueltas Populares: Voces de disensión contra el imponente Estado-Nación**
- **B.1 El Principio Conservador: Conservación del poder fetichizado y la “Otriedad”**
- **B.2 Injerencia Extranjera –Invasión Militar (Filibusteros de Destino Manifiesto)**
 - -----William Walker, su travesía en Nicaragua y su desterramiento-muerte
- **B.1 1857-93: Pacto Oligárquico, La “Constitución” de 1858 y Treinta Años del Gobierno Conservador**

- **B.3 Sublevaciones de la Voz India desde Matagalpa: 1881**
- **B.1 La Libérrima y el régimen de Zelaya (1893-1909)**
- **B.2 Injerencia Extranjera (Inversión*Económica-Invasión*Militar)**
- La Intervención Estadounidense y Diplomacia de Dólar (1910-1932)
- **B.3 Rebeldía de Sandino--- Respuestas de la Voz Otra (india y pobre)**

Conclusiones-Conexiones de la Articulación 3.B

Índice de Articulación 3.A (Segunda parte)

- **A.1- Nación Población Iraní y La Dinastía Qajar (1800s-1925)**
- ----- Los Ulemas Usulíes y rechazo del principio de Ijtihad (razonamiento)
- **A.2: Nación-Población Iraní y La Injerencia Extranjera (Europea)**
- ----- Invasión Militar (Rusa)
- ----- Inversión Económica-Comercial (Inglaterra)
- **A.3 Nación-Población iraní y la voz de Resistencia (*Bread Protests*)**
- Al-Afghani y Md. Iqbal- Voces auténticas de rebelión en el mundo musulmán
- *Iqbal y la Praxis Religiosa-Revolucionaria*
- Protestas de Pan y Crisis Tabacalera hacia la Revolución Constitucional de 1909
- Rebeliones de 1905 y la Revolución Constitucional Iraní (1909-10)
- **A.1: Guerra Civil, Invasión Imperial y Fundación de Dictadura de Reza Shah**

Conclusiones-Conexiones de la Articulación 3.A

Conclusiones-Conexiones entrelazadas (A*B) de la Articulación 3-Espalda Gráfica de la Relación Geopolítica Interregional

Tres puntos relacionales entre Nicaragua e Irán

- 1) Injerencia Extranjera (Invasión-Inversión-Intervención del sistema colonial)
- 2) Grito de Rebeldía de la Voz Otra, marginada por el sistema de dominación
- 3) Praxis Religiosa-Revolucionaria: La Escucha como conclusión-conexión trascendente, e infinitamente recurrente.

Articulación 4-Pecho (Hemisferio Iris)

Escucha-Remembranza-Shahadat; En camino a a liberación (1960-1979)

Camino (A)

Dictadura y La Lógica de Dominación: Somoza (padre-hijo) y Shah (padre-hijo)

Camino (B)

La Praxis de Liberación en Solentiname-Nicaragua e IHE-Irán

Índice de Articulación 4.A

- **Introducción**
- **4. A-1: Paradigma de Dominación: Dictadura Somoza y Pahlavi Shah (1930-1950s)**
- -----Escenario Político Internacional (1930s-50s) y la Construcción del proyecto Nacional por Somoza-padre y Shah-padre
- ----- Ideología Americanizante-modernizante y la Centralización administrativa en el régimen de Shah (padre) y Somoza (padre)
- **Shah (padre) y Somoza (padre): Father Power**

- **4.B-1: Praxis de Liberación (1930-50s) y la Represión Militar**
- -----**La formación temprana de Shariati y la Hégira**
- -----Religion del Imperio versus Religión del Pueblo
- -----**La formación temprana de Ernesto y la Hégira**
- -----Nueva Poesía Americana, Vanguardismo Reaccionario y Poesía Exteriorista
- -----Intervención estadounidense (1909-33) y Los Vanguardistas como Coronel Urtecho y PAC
- -----Ernesto Cardenal; Amor y la Revolución

Entretejiendo Caminos A-1*B-1 de la Articulación 4 (Hemisferio Iris)

- **La Hégira y el Amor**

Índice de Articulación 4.B:

- **La nación-población Nicaragüense (1821-1936)**

- **Introducción**
- **4. A-2: Dicta-dura y Dominación (1960-79)**
- ----- Somoza y Shah (Padre-Hijo, Palo-Astilla)
- ----- Shah-hijo, y la reproducción de Father Power

- **4. B-2 (1941-79) La Praxis religiosa-revolucionaria de liberación (1960-79)**
- ----- El Grito de Rebeldía contra la Dictadura Shah-hijo (SAVAK)
- ----- El Grito de Rebeldía contra la Dictadura Somoza-hijo (Guardía Militar)
- ----- Escucha-Remembranza-Shahadat

Conclusiones-conexiones penúltimas, entretejidas de la Articulación 4 (Camino A.1*B.1*A.2*B.2)

- Praxis de Liberación: La Religiosidad y lo Revolucionaria
- -----Praxis Trans-fronteriza: Trans-lingüística*cultural*epistémica*histórica
- Hégira y La Relación Comunitaria: Compasión-Confianza-Conversación
- Esuchar*Ser*Compasión en Hégira
- Remembranza*Conocer*Confianza en Hégira

- Shahadat*Danzar*Conversación-Trans en Hégira

En respuesta a la pregunta principal:

- Realización de lo político (confianza) y lo cultural (conversación) en Comunidad de Solentiname y el papel de la maé(stra)
- Realización de lo gran económico (compasión) y lo político (confianza) y lo cultural (conversación-trans) en Instituto Hosseneiyie Ershad

Conclusiones-conexiones Finales de la Articulación 4 (Hemisferio Iris), y de la Tesis-Tejido en forma de respuesta-resolución de la pregunta principal

- Disposición de la escucha y flortar en la relación comunitaria
- Bebé-Maé(stra)
- Doctor como Paciente;
- Profe como discípulo

Articulación Ombligo-Epílogo

- Referencias

Conversación 0

Profe: Oye, ves que ahorita desperté de un sueño bien curioso, ¿te parece que lo interpretemos?

Discípulo: Ah--orita le traigo un vaso de té.

HEMISFERIO ARCO

Articulación 1: La Medida Como Introducción del Hilo Tejedor-Comparativo

Índice de Articulación 1	
Camino de Frente (A) Desde el presente	Camino de Atrás (B) Casi 4 años desde hace el presente

<p>Articulación 1.A: La Relación Geopolítica Internacional (Lado 1 del Hilo Tejedor-Comparativo)</p>	<p>Articulación 1.B: La Relación Comunitaria (Lado 2 del Hilo Tejedor-Comparativo)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Irrupción de la Pandemia - Búsqueda Virtual - Hégira-Migración-Estancias de Investigación
<p>Introducción del Hilo Tejedor-Comparativo de la Investigación</p>	

En este proyecto doctoral, llevamos a cabo una investigación contextual acerca del proceso de construcción-composición (creación) de los movimientos revolucionarios (1960-79) de Nicaragua e Irán; de un modo comparativo, contextual y situado, en el (no) paradigma de los estudios (socio) culturales *nuestroamericanos*¹ en el Instituto de Investigaciones Culturales-Museo (IIC-Museo-UABC) desde y en la urbe fronteriza de Mexicali, México. Para comprender el proceso de cultivación de los movimientos revolucionarios de los dos países en su escenario político nacional como global, dedicaremos nuestra atención principalmente en dos contextos locales y concretos de Nicaragua e Irán: “Comunidad de Solentiname” e “Instituto Hosseneiyie Ershad” respectivamente. Estas comunidades desempeñaron un papel significativo en la construcción-composición de los movimientos de Liberación² que nos interesan estudiar en esta investigación: La “Revolución Sandinista Nicaragüense” y la “Revolución Cultural Iraní”, derrocando las dictaduras respectivas de la Dinastía Somoza (1933-79) y la Dinastía Pahlavi (1925-79) , apoyadas por la política

¹ Nuestramérica, es un término que adaptamos para referirse a las naciones-poblaciones que viven en el continente americano. Yo nací medio mundo lejos de aquí. Entre la ciudad de Mexicali y Nueva Delhi, hay doce horas y media de diferencia. Aquí cuando atardece, allá está amaneciendo. Considerando estas diferencias, también consideramos lo que nos hace común: el amor. Este término, Nuestramérica, porque me siento en casa aquí, es mía y nuestra esta tierra y sus poblaciones. Más adelante en distintas partes de nuestro tejido, emplearemos más en este término con sus variaciones lingüísticas, como lo nuestroamericano etc.

² Entendemos estos movimientos revolucionarios de Nicaragua e Irán, como ejemplares de la praxis de liberación, en condiciones dictadas por la logica de dominación dictatorial de sus naciones, con la colaboración con el régimen estadounidense—el centro del sistema-episteme moderno-colonial.

imperial estadounidense en un contexto internacional de la guerra fría. La intención de nuestra investigación basada en, y trazada mediante, una relación contextual y comparativa entre estos dos casos, aspira hacia una aproximación y comprensión contextual del proceso de cultivación de la praxis religiosa revolucionaria de liberación de los *Subjects* sociales en sus contextos particulares, con aras de poder ejercer/realizar (o hacer real) dicha praxis en nuestros propios contextos-comunidades en la actualidad. Nuestra praxis investigativa, encaminada a la liberación, es fomentada y nutrida desde el propio estudio de estos movimientos que son ejemplares auténticos de una resistencia socio-cultural y política en condiciones de dominación y dictadura en Nicaragua y en Irán.

Camino 1.A: La Relación Geopolítica Internacional

(Lado 1 del Hilo Tejedor-Comparativo)

Desde el Presente

Se forjaron estos movimientos de resistencia y revolución en un contexto particular en las décadas de 60- 70 del siglo pasado a través de una articulación creativa de varios factores políticos, económicos y culturales de plano local (comunitario), nacional (dictadura) e internacional (guerra fría). Durante la época, una mayor parte de las poblaciones habitantes de los países o regiones que se encontraban en la periferia del sistema mundo moderno-colonial (como la recién independizada India, las naciones de nuestramérica y del Medio Oriente como Irán) estaba sumergida en las estructuras económicas y socio-políticas de pobreza, violencia y dominación —debido a dependencia excesiva de estas naciones sobre el centro del escenario económico-político internacional: Europa y los Estados Unidos (Euroamericano). Nicaragua, por ejemplo, como varios vecinos centroamericanos suyos, se encontraba bajo un violento régimen dictatorial de Somoza (1933-1979) un aliado del poder dominante estadounidense, país que le proporcionó constante ayuda económica y militar al

régimen somocista, desde su inicio hasta su derrocamiento por la revolución sandinista nicaragüense. El caso de Irán en esta época era sumamente similar a Nicaragua ya que sufría una forma de neo-colonización en manos de los Reinos Unidos que se había apoderado de la mayoría de sus recursos económicos (como las reservas petroleras). Y tras la segunda guerra mundial, los Estados Unidos se había vuelto el mayor aliado político-económico (ideológico o gnoseológico³) del dictador Muhammad Reza Pahlavi, el segundo y último monarca de la dinastía Pahlavi, tenía una visión modernizadora americanizante⁴ para la sociedad iraní, lo cual servía a los intereses económicos-políticos de los EE. UU en detrimento de la mayoría de las poblaciones iraníes que se encontraban en situación de privación económica e imposición cultural. Otro aspecto que caracterizaba estas dos dictaduras de Nicaragua e Irán, era su actitud de censura y represión violenta en reacción a las preguntas y manifestaciones de su propio pueblo. Mediante operaciones violentas ejercidas por los terribles guardias militares, SAVAK en Irán y Guardia Nacional (GN) en Nicaragua— los dos entrenados por la CIA para ser portadores/escuadrones de muerte.

En el año 1953, el gobierno de los Estados Unidos- con la ayuda de Inglaterra y colaboración del dictador Shah, fabricó un coup militar derrocando al primer ministro iraní Md. Mossadegh (un líder constitucionalmente elegido e inmensamente popular en Irán quien había nacionalizado el petróleo iraní), e hizo manifiesta su intención de aniquilar cualquier voz de descensión que pusiera en peligro su hegemonía (contestada entonces únicamente por

³ Empleamos el término gnoseológico en esta investigación para abarcar tres dimensiones principales de los *Subjects sociales*: ser-conocer-actuar en relación con nuestro contexto-comunidad. Iremos elaborando estas tres dimensiones en adelante.

⁴ Veremos en adelante, cómo la política económica y cultural de Estados Unidos durante la época de guerra fría, impuso violentamente una forma de ser-conocer-actuar en las naciones poblaciones marginadas-periféricas, que hemos llamado “Ideología Americanizante”, característica del cuarto y quinto momento-estado del sistema-episteme moderno-colonial, siendo los Estados Unidos su centro principal.

la unión soviética). El mismo *modus operandi* fue repetido en Guatemala el año siguiente con el derrocamiento de presidente Jacobo Árbenz Guzmán, otro líder elegido democráticamente por el pueblo guatemalteco. La defensa guatemalteca de Guzmán no pudo sostener la violenta llegada de las fuerzas imperiales estadounidenses en colaboración con las elites locales nacionales. Este fenómeno fue presenciado por un joven-médico-viajero, Ernesto Guevara, que en efecto hizo nacer la semilla de la revolución en el “Ché Guerrillero” que conocemos ahora. A finales de las décadas, esta semilla dio frutos asombrosos en las tierras cubanas en colaboración con Fidel Castro en forma de la Revolución Cubana (1959), que derrocó asombrosamente la dictadura Batista haciendo escuchar y resonar el grito de las poblaciones marginadas. Es más, la Revolución Cubana adoptó el camino socialista y desafió abiertamente al régimen estadounidense, al aceptar abiertamente la colaboración Soviética: el principal rival político de los Estados Unidos en la época de guerra fría. La audacia de la revolución cubana es asombrosa, su grito de liberación que hizo temblar el monstruoso sistema moderno-colonial controlado por las elites estadounidenses. Era una revolución popular y anti-imperial y por eso, su grito fue reconocido, acompañado y cantado por una mayoría de la población mundial en las márgenes/periferias que se encontraba bajo un dominio político forjado por los elites locales-nacionales aceptando la imposición del y dependencia sobre, el sistema moderno-colonial en control estadounidense, una ideología *americanizante* forzada sobre su propio pueblo en nombre de la modernización. Es pertinente mencionar que la Revolución Cubana dio un gran ímpetu y esperanza a las voces de resistencia y facilitó en la creación de un fervor revolucionario, no meramente al nivel de continente americano, sino al nivel mundial.

En efecto, Ali Shariati, el ideólogo de la revolución cultural iraní y contribuyente principal en el Instituto Hosseneiyie Ershad de Irán, fue un lector ávido de Che Guevara y

tradujo sus obras en farsi. Shariati, encarcelado en su juventud por su apoyo al primer ministro Mossadegh, tuvo la oportunidad/beca de hacer su doctorado en la Universidad de Sorbona en París, Francia y estuvo fuertemente influido por el fervor revolucionario de la época de los 60s, en particular por el movimiento de Liberación de Argelia donde encontró otro de sus grandes inspiradores: Franz Fanón. Junto con Fanón en París, Shariati estuvo fuertemente involucrado en los movimientos de liberación, en clave anti-imperial y anti-colonial. Este período resultó muy fructífero para su trayectoria académica y vital. Al regresar a su país natal en el año 1965, fue encarcelado de nuevo por el régimen iraní, por sus actividades de protesta y condena del imperialismo en el extranjero. Fue liberado de cárcel por la presión popular y empezó su trayectoria universitaria de enseñanza-aprendizaje formalmente en Irán, primero en la universidad de su ciudad de natalicio Masshad, y luego en 1969, en el mencionado Instituto Hosseneiyie Ershad (IHE, en abreviación) en Teherán que resultó siendo un centro comunitario de reflexión y conversación creativa, con praxis religiosa-revolucionaria. El Instituto fue cerrado por el régimen iraní, Shariati se exilió y fue hallado muerto en el extranjero en el 1977. La presencia de la praxis religiosa-revolucionaria de Shariati y el IHE, pese a su corta trayectoria, recordó a la nación-población iraní, en particular a la población joven universitaria, de su propia praxis histórica de Islam Shiá: de contingencia, de rebeldía y fue un gran impulso para la última fase de la insurrección armada y popular, desembocando así en la revolución cultural iraní en el año 1979.

Los dos movimientos revolucionarios de Nicaragua e Irán forjaron su proceso de resistencia mayormente en las décadas siguientes a la revolución cubana; y por supuesto, embebieron de un contexto más largo, extensivo, internacional (casi planetario) de resistencia popular y anti-imperial bajo el paradigma de liberación. En otras palabras, ni la situación política de dominación ni el anhelo y el grito de liberación popular en Nicaragua e Irán, en

realidad, era una excepción; sino que era una respuesta libertadora a la imposición del patrón colonial dominante en las dos naciones-poblaciones. En el año 1971, Ernesto Cardenal logró ir a visitar a Cuba que según Cardenal, fue una verdadera revelación. De ahí se puede apreciar que en las misas campesinas de Solentiname, empieza a referirse una y otra vez la peritencia y maravilla que era la Revolución Cubana, en los 60: una nación-población pequeña que desafió al régimen estadounidense, a pesar de su cercanía geográfica con los Estados Unidos. Esto era muy significativo para la nación-población nicarguense que como Cuba, había ido sufriendo la injerencia estadounidense en una serie de medidas imperialistas y expansionistas de los Estados Unidos. Vemos, por ejemplo, en la imagen siguiente tomada en 1974, la cama humilde de Ernesto Cardenal, donde, sin embargo, no falta el cuadro de Ché Guevarra.

Pues la relación clave de mi investigación es la relación contextual-comparativa, por la pertinencia geopolítica significativa de estos dos movimientos revolucionarios, que situados en la periferia-margen del sistema mundo moderno-colonial, hicieron posible la resistencia y revolución popular contra sus respectivos dictadores que mantenían estrecha colaboración económica-militar (ideológica) con el régimen estadounidense— el centro hegemónico de sistema-episteme moderno-colonial. Entre los dos movimientos de liberación nacidos en contextos tan únicos, el primero lado del lazo comparativo es su posición geopolítica en la periferia del sistema mundo-moderno o la modernidad, que implicaba sus relaciones de dependencia y dominación con su centro o metrópolis: Estados Unidos. Las siguientes de palabra de Cronin sobre la revolución iraní, son igualmente válidas para el contexto y movimiento revolucionario de Nicaragua.

The Iranian revolution, its gestation, emergence and eventual consolidation, is incomprehensible if removed from its global context. Every characteristic of the revolutionary movement, as well as the episodes through which the revolution itself unfolded, was formed in the crucible of twentieth-century world politics. (2021, 22)

De esta forma, integrando los contextos en una relación comparativa internacional, recorro a la idea de la validez contextual de Saukko que expresa cabalmente el punto que comento:

If one thinks of context in terms of, for example, global, economic structures of inequality, one can say that one can view them very differently from different perspectives. Yet, there is also a stubbornly ‘real’ dimension to global structures that is similar everywhere; even if economic and political processes are experienced in perhaps highly different ways by different people and in different places, they still affect all of us, binding our realities and fates together. (2003, 26)

Dichos procesos económicos y políticos se configuran al nivel nacional en las respectivas dictaduras nacionales y al nivel macro, en la colaboración económica-militar (ideológica) de dichas dictaduras con los Estados Unidos. Por tanto, la relación geopolítica comparativa que nos interesa tejer entre los dos contextos de Nicaragua e Irán, está hilvanada por el hilo tejedor-comparativo de “*La Co(□)textualidad*”⁶, que en efecto indica la posición marginada/dominada de las tierras y las poblaciones nicaragüenses e iraníes en relación con sus propias elites locales en coalición con el centro euroamericano del sistema-mundo moderno-colonial. Pese a la diferencia-distancia cultural y geográfica entre Nicaragua e Irán; *La Relación Geopolítica (comparativa) Internacional*, caracterizada por su posicionamiento similar ubicada en las periferias-márgenes del sistema mundo moderno-colonial, figura como *el lado 1 del hilo tejedor/comparativo de nuestra tesis-tejido: “La Co(□)textualidad”*. El patrón que caracteriza estos contextos de Nicaragua e Irán, entrelazados en esta *relación geopolítica internacional*, de dependencia y denominación, basada en las estructuras coloniales del sistema-episteme moderno-colonial. La reproducción de dicho patrón colonial, resulta en la condición de la extrema pobreza y la violencia sistémica, perpetrada sobre la mayoría de las naciones-poblaciones marginadas, periféricas de Nicaragua e Irán.

Pues, los contextos-*Subjects* sociales de principal interés para nuestra investigación, a saber, *La Comunidad de Solentiname* (en Nicaragua) y *El Instituto Hosseneiyie Ershad* (en Irán), en su trayectoria como centros comunitarios de reflexión-acción, rebasan y trascienden dichos sistemas de dominación nacional e internacional, haciendo posible así la resistencia y el movimiento revolucionario. La conciencia de sí misma-o en esta situación de

⁶ Empleo la letra “□” de hindi-sánscrito, que representa el sonido correspondiente a la letra “n”, en español. Con esa letra empieza mi nombre, y su empleo, es para denotar la presencia de mi voz, que porta una ecléctica unión trans-lingüística y trans-epistémica.

dominación también ofrece la conciencia de la posibilidad de transformar la situación, algo que se ejerce con el reconocimiento de sí mismo-a siempre en relación con el contexto o la comunidad. Este reconocimiento de la Relación comunitaria es lo que cultiva la praxis religiosa-revolucionaria de Comunidad de Solentiname y el IHE, y encamina u orienta a los contextos-*Subjects socials*, en camino de la liberación. En adelante, en el camino 1.B, elaboramos esta *Relación Comunitaria* como el lado 2 del hilo tejedor/comparativo de nuestra investigación e iremos tejiendo nuestro relato contextual con la unión entretejida de estos dos lados del hilo tejedor/comparativo de la *Co(□)textualidad*, en los dos contextos generales de Nicaragua e Irán, así como en los contextos específicos de “Comunidad de Solentiname” e “Instituto Hosseneiyie Ershad”.

Capítulo 1.2: La Relación Comunitaria (Lado 2 del Hilo Tejedor-Comparativo)

La Pandemia Covid-19, La Irrupción del Contexto

Casi 4 años desde el Presente

Esta investigación comenzó formalmente con mi ingreso al Doctorado de Estudios Socio-Culturales en el IIC-Museo, Mexicali en 2020. Entre el período de la notificación de nuestra selección en el doctorado y nuestro ingreso formal al curso, estalló la pandemia Covid-19. Su adviento y desenvolvimiento, para casi todo el mundo (académico), era algo sin precedente. El contexto pandémico marcó nuestras vidas, y esta investigación no es ninguna excepción. Nuestra generación (que entró al curso académico en el mero 2020) quizás sea la primera que forzosamente tuvo que empezar su formación de forma virtual en condiciones de cuarentena, encierro, caos, peligro y en particular, en la presencia muy aparente— por eso, chocante— de la mismísima *muerte*⁷. Cuando yo empecé este curso virtualmente, me

⁷ La muerte siempre está presente con la vida, la pandemia solo resaltó este hecho, de una forma chocante.

encontraba en la ciudad de *Qurtuba* (Córdoba). Esta ciudad al-andalusí tan bella, tan emblemática del sur de España, especialmente durante los primeros meses de la pandemia, se asemejaba a una escena apocalíptica de una película distópica de Hollywood,. En ese contexto, empezamos las clases virtuales durante el primer semestre (Ago-Dic 2020) en las noches de Córdoba⁸. Fue en el enero del año siguiente (semestre 2) que llegué a Mexicali, justo dos días antes de presentar mi primer coloquio. El 22 de enero de 2021, un día después de mi llegada a Mexicali y un día antes de mi primer coloquio doctoral, me instalé en la casa situada en la Calle Mar del Japón, Océano Índico, No. 140 desde donde cursé casi toda la trayectoria doctoral aquí en Mexicali, menos los meses del presente año.

La irrupción de la pandemia y el desempeño académico forzado en un ambiente virtual condicionó el proceso de mi aproximación hacia los contextos de la investigación. Debido a las condiciones de restricciones, cuarentena y encierro que impuso la pandemia, las posibilidades de hacer investigación de campo en Nicaragua o Irán no parecían muy factibles en aquel entonces. No es que la virtualidad cibernética no haya sido al servicio de nuestra trayectoria investigativa antes; pero su presencia en la pandemia como la única opción o camino viable (por el encierro), para la investigación era algo totalmente nuevo. Es más, la irrupción de la pandemia resaltó la inseparabilidad de nuestra ser-conocer-actuar⁹ con lo que nos rodea, nuestro entorno, o nuestro contexto. Nos hizo reconocer algo que es tan aparente que frecuentemente nos lo olvidamos:

Texto/Subject, existe, en relación con su Con-texto/Com-unidad.

1) El camino de búsqueda virtual

⁸ Por el cambio de horario, en Córdoba, las clases de nuestro doctorado en Mexicali, empezaban casi a la hora de medianoche, lo que para mí, fue un don.

⁹ Empleamos el pronombre posesivo “nuestra” para ser-conocer-actuar, por nuestra concepción de lo femenino como la fuerza primordial-creativa. En sentido de Maé(stra).

Profundizándonos en la conciencia de nuestro posicionamiento en función del contexto, o nuestra relación con la comunidad, buscamos y encontramos una forma para ir avanzando en nuestra búsqueda virtual sobre Nicaragua e Irán, y sus movimientos revolucionarios. El camino investigativo dio sus primeros pasos más concretos al encontrar la obra de arte visual titulada “Sueño de Solentiname”, expuesta en el Museo Jumex, CDMX en el año 2018. Esta obra contiene principalmente las pinturas primitivistas creadas por habitantes de Solentiname, además de las notas de los colaboradores de Solentiname y una línea de tiempo histórica.

En marzo de 2020 había fallecido Ernesto Cardenal, fundador formal de la Comunidad de Solentiname, lo cual motivó una serie de publicaciones y proyecciones artísticas en calidad de homenaje a poeta nicaragüense. En estos homenajes, se mencionaba con frecuencia, la utópica comunidad Solentiname y sus pinturas primitivistas. Siguiendo este hilo en mi búsqueda, después de mi encuentro con las pinturas primitivistas a través de la obra “Sueño de Solentiname”, llegué a encontrar otras obras artísticas que crearon los habitantes de la Comunidad de Solentiname en colectividad: “Evangelio de Solentiname” y “Poesía en Solentiname”. La primera está compuesta por la compilación de los diálogos realizados por participantes de las misas campesinas en Solentiname, mientras que la Poesía de Solentiname es una obra que hace la compilación de los versos poéticos creados por los habitantes de Solentiname. Estas tres obras, que constan de la pintura primitivista, la poesía y los diálogos de las misas campesinas, fueron creadas por las personas de la comunidad de Solentiname, en función de las imaginaciones e inspiraciones de su propio ser-conocer-actuar en la comunidad de Solentiname, durante la época de la resistencia y revolución (1965-79). Estas obras conforman el cuerpo bibliográfico principal sobre la Comunidad de Solentiname en nuestra investigación, junto con las voces-testimonio de Solentiname y Nicaragua,

recogidos como “historias de vida” por Dr. Polavieja en su tesis doctoral: “*Historia de la Teología de la Liberación en América Latina: Pervivencias y Realidades del Espíritu de Solentiname (Nicaragua) a través de los testimonios orales* (2011)”. Además, había podido establecer contacto con el Instituto de Historia de Nicaragua y Centro América (INHCA) en la Universidad Centroamericana, Managua, y ellos tuvieron el bien de enviarme, de forma digitalizada, algunos de documentos históricos disponibles en su acervo, abarcando en general, la historia política y económica de Nicaragua, y en particular, la época de la resistencia y el movimiento revolucionario sandinista (1960-79).

En cuanto al contexto iraní, mi acceso a la vida y obra de Ali Shariati y su comunidad IHE, venía mayormente de un sitio web, www.alishariati.com que cuenta con una gran cantidad de materiales diversos sobre la persona y trabajo de Ali Shariati. Este archivo virtual alberga las compilaciones de las charlas de Shariati que el dio en IHE, tanto en audio (en farsi) como en textos escritos en farsi y sus traducciones en inglés. La mayoría de estos libros de Shariati fueron compilaciones de las charlas y conversaciones que Shariati tuvo con la comunidad estudiantil y docente mayormente en el Instituto Hosseneiyie Ershad, junto con otros centros educativos de Teherán e Irán. Los audios de las charlas cargadas en el sitio web son las que Shariati dio originalmente en farsi. Sin embargo, mis limitadas habilidades en el idioma no me permiten entender bien los audios y por eso, para su comprensión, junto con la escucha de la voz de Shariati, recurro a las traducciones de las charlas en el inglés que están presentes en dicho sitio web. Las charlas como “Fátima es Fátima”, “Religión versus Religión”, “Enfoque para la comprensión de Islam”, entre otras, forman parte principal de mi corpus bibliográfico sobre Irán en esta investigación. Otro aporte de gran valor para el cuerpo bibliográfico sobre Irán, ha sido el hallazgo de “Tarane-ye Novin” (Cantos Nuevos), elaborados en la época de la resistencia popular en Irán, que fueron muy populares con sus

temas de rebeldía y contra-establecimiento. Estos cantos están recogidos y traducidos al inglés por la investigadora iraní, Arghevan Abkenar, en su tesis magistral: “*A Playlist We Know: The Contribution of Pre-revolution Songs to Building Collective Representation in Iranian Movements (2021)*”. Además, reconstruimos el contexto histórico de Irán, en conversación con los documentos históricos y bibliográficos como “*Iran between Two Revolutions (1982)*” de Erwand Abrahamian, “*Social Histories of Iran (2021)*” de Stephanie Cronin y “*Foucault in Iran (2023)*” de Behrooz Ghamari-Tabrizi.

A medida que yo iba avanzando en la búsqueda virtual y bibliográfica sobre los contextos de Nicaragua e Irán, también sentía necesario hacer lo posible para poder ir y conocer de forma personal-corporal las tierras y poblaciones nicaragüenses e iraníes. Aparte de la pandemia, había otro limitante muy significativo en el camino de mi viaje y estancia en Nicaragua e Irán: la naturaleza autoritaria de los regímenes políticos reaccionarios de Daniel Ortega en Nicaragua e República Islámica Iraní bajo Khamaniyi, los dos conocidos por sus políticas represivas de vigilancia y control socio-cultural. Estos dos regímenes políticos, aunque toman el nombre y tutelaje de sus respectivos movimientos revolucionarios, en efecto han abandonado los principios de solidaridad comunitaria y justicia social que forjaron el corazón de los movimientos revolucionarios en Nicaragua e Irán. No obstante, los limitantes pandémicos-políticos, tuve la fortuna de realizar las estancias de investigación en Irán en el agosto de 2022 (Semestre 5) y en Nicaragua en abril-mayo de 2023 (Semestre 6).

- **Estancia- Hégira en Nicaragua e Irán y Re-torno a Mexicali (India)**

En Irán, en un viaje corto, fui a consultar, investigar, intercambiar, colaborar y corroborar versos¹⁰, poemas, datos, información, memorias en el Instituto Hosseneiyie Ershad, Teherán, Irán.

Una mañana durante mi estadía en Irán, al salir de la estación de metro “Dr. Shariati” — que frecuenté por una semana por su cercanía al Instituto Hosseneiyie Ershad— recogí una sonrisa, en forma de la imagen de Shariati, reflejada en los rostros cotidianos *doquier* y la correspondí. Siento que la sonrisa me comunicaba que la población iraní me conocía y me conocía muy bien, con todos mis (d)efectos; y aun así, me llamaba a con-jugar-versar *mediante* su sonrisa. Recuerdo que escuché el llamado y co-respondí. De ahí, di el paso a con-jugar, y sin saber sonreí y ahora ando riéndome y danzando a los dolores-cantos del desierto.

Y De Nic-anahuac (Nicaragua y el lago).

¡y Qué decir de la belleza del lago!

¡Uf, qué decir de cuando está-ba-fui-mos el Lago y Yo!

En Nicaragua, tuve la oportunidad de consultar con personas y documentos en Universidad Centroamérica de Managua y su Instituto de Historia de Nicaragua e Centroamérica, así como convivir con las personas de las Comunidades de Solentiname, habitantes de las islas y archipiélago de Solentiname situada en el gran lago de Nicaragua, junto al Río San Juan en la frontera sureña nicaragüense con Costa Rica. El primer día que pisé las tierras centroamericanas en abril de 2023, se me perdió/cayó la cartera que contenía entre otras cosas

¹⁰ Cuando llegué al Instituto Hosseneiyie Ershad, encontré con un señor responsable, o dirigente de algún tipo, que me platicó de la poesía iraní y los versos de Iqbal. Intercambiamos algunos versos. No hablaba inglés, mi farsi conversacional es muy limitado, mi farsi poético quizás un poco mejor. Pero, con-versamos, entre versos y silencios, con la mediación de la amiga y recepcionista *Khanume Parandeh*, que hablaba farsi e inglés.

mi tarjeta residencial mexicana, tarjeta bancaria, tarjetas de identificación de la India, más un poco de efectivo. Al salir de hacer el reporte de la pérdida de mi tarjeta residencial mexicana en la Embajada Mexicana de Managua (para solicitar mi visa de reingreso a México después de que terminase mi estancia en Nicaragua), andaba sin documentos ni dinero¹¹. Pero la *sonrisa me acompañaba*. Más me veía riéndome (de todo). Y al llegar al gran lago de Nicaragua y sus islas de Solentiname, lloré. Lloré como el lago. Sin documentos ni dinero, entre sonrisas y lágrimas, recibí el verso poético de Ernesto Cardenal y el calor de la comunidad de Solentiname.

En Irán, reconocí, en sonrisas de los rostros vibrantes, el valor de la nación donde nací;

Y en Nicaragua, sentí como si estaba en el pueblo donde nací.

Y cada vez que salí (a Nicaragua y a Irán), *el re-torno a Mexicali*,

fue una revelación renovada, en remembranza dolorosa-creativa

de los versos, los rostros, las lágrimas y sonrisas.

Es gracias a esos versos y esos rostros—

y es gracias a ustedes y a sus versos-rostros—

que hacemos (real) esta investigación.

Reconocemos este agradecimiento profundo al emplear nuestra voz de enunciación en nosotros-as (junto con un “yo”¹², según se re-quiera) como *Subjects* sociales-comunitarias de nuestro acto: esta tesis-tejido de nuestra investigación. A través de nuestra trayectoria

¹¹ Él único documento con que contaba, era mi pasaporte de la India, que me pidieron que les entregara en la embajada mexicana en Managua, para ellos hacer el trámite, y expedir mi visa de re-ingreso a Mexico. Cuando salí de la embajada, el único documento que tenía conmigo, era el certificado policial de la pérdida de documentos.

¹² Este tratamiento implica una mediación entre yo y nosotras (es decir, es un constante ir y venir entre Subject y su contexto-comunidad).

investigativa en México, Irán, India, y Nicaragua (Solentiname), escuché, encarné, y comprendí corporalmente lo que nos había re-cordado la pandemia:

Texto/*Subject*, existe, *en relación con su Con-texto/Com-unidad*. (Lado 2 de Hilo)

Esta *relación* de Texto/*Subject* con su contexto-comunidad, la *Relación Comunitaria*, es el *lado 2 de nuestro hilo tejedor de “la Co(n)textualidad”*. Afirmamos en este lugar de introducción (que se escribe en el momento de conclusión de esta tesis) que entendemos la praxis religiosa-revolucionaria como la realización o el reconocimiento de la Relación comunitaria, es decir, el reconocimiento del lazo inseparable (umbilical) que une a *Subject social* con su contexto-comunidad (La Otredad o el conjunto de las Otredades). Articulando en un nudo estos dos lados, entendidos como “la Relación Geopolítica Internacional” y “La Relación Comunitaria”, del hilo tejedor/comparativo que llamamos “*la Co(□)textualidad*”, iremos tejiendo nuestra tesis: nuestra investigación principalmente interesada en la comprensión del proceso de cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria de *Subject social* de Nicaragua (Solentiname) y de Irán(IHE). A tal efecto, elaboraremos esta tesis-tejido como Le Suéter Arcoíris con el hilo tejedor de la “*la Co(□)textualidad*”, en mediación con dos Hemisferios (Arco e Iris) y dos Planos-Caminos (De frente y De atrás). El Hemisferio Arco (en abreviación, HM-?) contendrá cuatro articulaciones:

- 1) *La Medida como “Introducción a la Relación Investigativa”*
- 2) *Concepción del Coro-Tronco como Planteamiento del Problema,*
- 3) *Manos como La relación contextual entre Nicaragua (Lago) e Irán (Desierto)*
- 4) *Pies como Pertinencia de la Investigación.*

Cada una de las cuatro articulaciones del Hemisferio Arco (HM-?), estarán compuestas por dos planos (como lo es cualquier suéter) que en adelante, comprendemos como “Camino de

frente” y “Camino de atrás”. Estos planos-caminos irán articulados y entretejidos entre sí mismos, en su contextualidad histórica siempre en relación con el presente. El camino-plano de frente se compondría del estudio de los contextos particulares de Nicaragua e Irán, que son respectivamente “la Comunidad de Solentiname” y el “Instituto Hosseneiyie Ershad”; mientras que, en el camino-plano de atrás, intentaremos reflexionar y relatar nuestra propia experiencia investigativa tomando en consideración nuestra propia posición (quién, dónde, cómo, por qué) en cuanto a estos contextos de Nicaragua e Irán, y en cuanto a nuestro propio contexto actual. Por su parte, en el Hemisferio Iris (en abreviación, HM ʔ), de acuerdo con nuestra comprensión e interpretación de la relación investigativa, tejaremos la parte Coro de nuestra tesis-tejido, que conforman su Pecho (Frente) y Su Espalda (Atrás), y que se despliegan en el Hemisferio Iris en 4 articulaciones.

- 1) Pecho: La Hégira (Migración) como Marco general de lo Político-Cultural
- 2) *Espalda:- La Labor Medi(t)ativa-Interpretativa-Transductiva*
- 3) *Espalda: Religión del Imperio, Dominación Colonial y Nacionalismos*
- 4) Pecho: Cultivación de Praxis Religiosa-Revolucionaria en condiciones de dominación

Las articulaciones 1 y 4 de dicho hemisferio conformarán el tejido de Pecho (es decir, camino de frente); mientras que sus articulaciones 2 y 3, que consisten en un recuento contextual-crítico de la nación-población nicaragüense e iraní, compondrán la parte de la Espalda (camino de atrás) de nuestra tesis-tejido de Suéter Arcoíris. Para finalizar, haremos la parte culminante de nuestro suéter, haciendo una suerte de síntesis de conclusiones-conexiones derivadas de los dos hemisferios, que comprendemos el Ombligo de nuestra investigación.

Claro, estas conclusiones serán entretejidas con las conclusiones vislumbradas a lo largo de los dos hemisferios y sus respectivas articulaciones.

El tejido de nuestra tesis, a lo largo de los dos hemisferios y sus respectivas articulaciones, será coloreado por las dos colores-categorías interpretativas de mayor pertinencia para nuestra investigación: “La Religiosidad” y “Lo Revolucionario”. Estas dos colores-categorías se articulan en la cultivación y comprensión de la Praxis Religiosa-Revolucionaria de *Subject Social* de Nicaragua e Irán. En lo adelante, presentamos (la concepción del coro-tronco como) el planteamiento del problema en términos de la relación geopolítica internacional entre Nicaragua e Irán, basada en el contexto internacional de la guerra fría. Enseguida, tejemos la parte de atrás de la articulación (capítulo 2.1), prestando atención especial sobre el enfoque de estos movimientos de liberación y su relación con mi propia trayectoria académica, y esta actual investigación en la (no) disciplina de los estudios culturales latinoamericanos. De ahí que planteamos las preguntas y objetivos principales de nuestra investigación, pero antes anotamos algo sobre trazar este camino de atrás, que es la base para cualquier suéter. Su frente luce solo si tiene un apoyo de fondo, de atrás, que lo pueda sostener.

Articulación 2: Concepción de Coro como *Planteamiento de Problema*

Índice de Articulación 2	
<i>Concepción de Coro como Planteamiento de Problema</i>	
<i>Camino de Frente (2.A)</i>	<i>Camino de Atrás (2.B)</i>
<i>Casi 75 años desde el presente</i>	<i>Casi 4 años desde el presente</i>
Articulación 2.A: Guerra Fría & El Mundo-en-Globalización; Nicaragua e Irán bajo condiciones de Dominación <ul style="list-style-type: none">- Teología de Liberación y Las Comunidades de Bases Eclesiales (CEBs)- La Comunidad de Solentiname-Nicaragua- Instituto Hosseneiyie Ershad- Irán- De Teología a la Religiosidad-Revolucionaria	

Articulación 2.A:
Guerra Fría & El Mundo-en-Globalización
Nicaragua e Irán bajo condiciones de Dominación
Casi 75 años desde el presente

La segunda gran guerra del siglo XX (1939-45) entre los ejes europeos-estadounidenses trajo consecuencias profundas en términos de un *power shift* en el escenario político internacional, todavía no globalizado en el sentido que ahora entendemos; ya que la posición hegemónica de Inglaterra se fue debilitando a raíz de la independencia de los países asiáticos y africanos, además de las obvias pérdidas económicas-militares en la guerra. Como sabemos, durante la época de guerra fría, la lucha para la hegemonía política-económica (ideológica) mundial se polarizó entre dos países (o dos ideologías): Los Estados Unidos “Capitalista” y La Unión Soviética “Comunista”.

En mi comprensión, en tanto que la política mundial iba polarizándose agresivamente en dos lados, se resaltaba una fractura en el paradigma de la universalidad o reclamación universal de la verdad por la parte de la filosofía o cosmovisión occidental (moderna-colonial). Frente a esta fractura interna de la dominante cosmovisión occidental, la posición geopolítica de los países periféricos “en desarrollo” iba cobrando más importancia

especialmente en términos de su cercanía a uno u otro polo del mundo político internacional. Eso resultó en una suerte de carrera por *alineación* o *acaparamiento* de los territorios, recursos y poblaciones de estas naciones situadas en las periferias o márgenes del escenario político internacional— lo que en los estudios decoloniales llamamos “sur global”. Por su parte, las naciones recién independizadas como la India tenían en frente el reto de construcción de proyecto de estado-nación, mientras que las naciones nustramericanas— por ya haber tenido la experiencia de independencia política de casi un siglo— se encontraban asediadas por la política expansionista-intervencionista estadounidense en particular, siendo involucradas en relaciones de dependencia económica-militar (ideológica y tecnológica) con el centro euro-americano del sistema-episteme moderno-colonial. Las naciones-poblaciones como México o Nicaragua se hallaban en situaciones de profunda crisis económica-social, tanto por el fracaso de sus esperanzas populistas y de las promesas de las políticas desarrollistas, así como por la experiencia de la depresión económica experimentada entre las dos grandes guerras europeas de la primera mitad del siglo XX. Esta crisis dentro de la cosmovisión occidental provocó también un profundo cuestionamiento de dicha cosmovisión por parte de las naciones periféricas, en margen, lo cual se materializa en el pacto de “Movimiento no-alineado” iniciado por algunas de estas naciones, bajo el liderazgo de Gamal Abdel Nasser en Egipto, Fidel Castro en Cuba y el primer ministro de la India, Jawaharlal Nehru, entre otros.

No obstante los esfuerzos de las naciones no-alineadas, la política estadounidense procuraba imponer su propia visión capitalista-desarrollista sobre los países en la periferia mediante una agresiva propaganda anti-soviética y anti-comunista. Los países latinoamericanos por su proximidad geográfica y posición estratégica con los EE. UU resultaban de vital importancia para éstos. Tras la segunda guerra, los EE. UU se

comprometieron en elaborar las nuevas políticas de penetración imperial en los países periféricos mediante un plan titulado “Alianza para el progreso” que tuvo como una de sus consecuencias la apertura de Mercado Común Centroamericano. Esta “alianza” de acuerdo con las políticas económicas y políticas de desarrollismo, abogaba por una índole de empuje de las sociedades periféricas-marginadas “en desarrollo” a una sociedad capitalista moderna a través de las estrategias modernizantes, como la industrialización masiva, la apertura de instituciones educativas liberales y la introducción de esquemas culturales modernos como escolarización, alfabetización, la prensa y la industria televisiva, basados en la sociedad de consumo de masas. Sin embargo, como muestran diestramente las teorías dependistas, la experiencia de la industrialización masiva e incluso la nacionalización de los recursos financieros en los países como México no había abierto paso a una igualdad económica-social ni en las naciones poblaciones periféricas, mucho menos había logrado asimetría o horizontalidad en sus relaciones con el centro euroamericano del sistema mundo moderno-colonial. Las medidas económicas no habían conducido a un desarrollo real de la sociedad y tampoco habían producido una mejoría en la posición periférica o marginada de las naciones latinoamericanas. Este era el centro del argumento de las teorías de la dependencia. Los dependistas más radicales planteaban que el subdesarrollo de las naciones marginadas era en efecto el resultado de las relaciones asimétricas de dependencia y dominación que llevaban con el centro del mundo colonial. Esta teoría al señalar la existencia de un sistema-mundo dependiente, con estructuras económicas y políticas asimétricas, dejó claro la posición central y dominante del centro euroamericano del sistema, en relación con la posición marginada o periférica de las naciones-poblaciones no euro-americanos. Por un lado, la alianza para el progreso, como nueva medida *soft* de imperialismo estadounidense operando en el escenario de la guerra fría y el mundo-en-globalización, iba introduciendo profundos

cambios en las estructuras, instituciones y formas de interacción socio-cultural influidos por medidas como la escolarización masiva, el desarrollo de la industria cultural, la televisión y el boom comunicacional en las naciones periféricas como Nicaragua, México, India, Irán etc.; por otro, causaba una crisis cultural y política en las naciones-poblaciones periféricas conduciendo al surgimiento de la voz de resistencia popular ante la injusticia infligida por este sistema moderno-colonial y su centro euro-americano. Esto es uno de los nudos constitutivos en términos de la relación comparativa que trazamos en esta investigación. El enfoque comparativo, fundado en la relación geopolítica internacional, de dependencia y dominación, en que estaban involucrados tanto Nicaragua como Irán, y bajo dichas condiciones, el proceso de la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria en el movimiento revolucionario resistencia y revolución.

La posición geo-política de Irán en el Medio Oriente era y sigue siendo particularmente significativa. El entonces dictador de Irán, Reza Shah Pahlavi (Shah, en abreviación), desde su ascensión al trono iraní en colaboración con las fuerzas aliadas durante la segunda guerra mundial, trabajaba estrechamente con los EE. UU; dicho de otro modo, el país norteamericano en gran medida controlaba los recursos económicos-naturales (en particular las reservas petroleras) de Irán. El dictador Shah fue un gran partidario de la civilización moderna y tenía sueños reformadores para la sociedad iraní. En 1965 el dictador promulgó nuevas políticas de reforma económica y cultural que fueron llamados irónicamente "*White Revolution*" por el pueblo iraní. Estas políticas reformadores del dictador fueron sujetas a dura crítica por una mayoría de la población por su simulación

descarada de la ideología *firangi*¹³ (extranjera-americana). Asimismo, la dinastía Somoza de Nicaragua también estaba en estrecha colaboración con el gobierno estadounidense a lo largo de su período de dictadura (1933-79). Desde los 60, el boom urbano de Managua es deslumbrante; pues en este período se cuadruplicó su población (Vilas, 1985, 121). Gracias al aumento rápido de la inversión extranjera y la consecuente industrialización, se vio de forma intensa el fenómeno de migración de la población campesina que salían de sus campos en búsqueda de trabajo en las nuevas fábricas industriales en las ciudades principales, como Managua. La mayoría de estas poblaciones vivían en las márgenes y los suburbios de las ciudades grandes como Managua o Teherán. A pesar de los factores “modernizantes”, la promesa de la integración material del pueblo nicaragüense o iraní al mundo desarrollado globalizado parecía, por ejemplo, en los 70, un sueño lejano (todavía lo es), especialmente en los ojos del pueblo que vivía o en la urbanización precaria o en el campo lejano *subdesarrollado*. En Nicaragua, una gran parte del pueblo, se encontraba en condiciones de extrema extenuación y pobreza, que empeoraron aún más después del terremoto de 1972. En el año 1975, más de la mitad de la población activa de este país centroamericano estaba en paro y en extrema pobreza, o sea en condiciones in-dignantes (Vilas, 1985, 119).

Las políticas internacionales de desarrollismo y la democracia liberal también *prometían permitir* la integración del pueblo al espacio simbólico-cultural de representación con promesas de la democratización política popular, la soberanía, libertad de expresión popular; así como con la introducción de medidas como la circulación libre de prensa y los nuevos espacios mediáticos visuales recién desarrollados como la Televisión y la industria

¹³ Firangi, es una palabra que se emplea en lugares como Irán, Pakistán, India, para referirse a lo extranjero, particularmente asociado a los colonizadores o invasores europeos. Es muy semejante a la palabra, gringo, que las naciones-poblaciones nustramericana usan en español coloquial.

de cine. Tanto en Nicaragua como en Irán, el gobierno estadounidense estuvo en un dilema extraño. Pues, con la alianza del progreso, la política estadounidense quería presentar su imagen como el templo de democracia y libertad popular. Pero las noticias de la violencia ejercida por las guardias nacionales respectivas de Nicaragua e Irán en colaboración con las fuerzas estadounidenses, desmentían esas promesas y desvelaban sus intenciones de dominación imperialista. Según la promesa liberal desarrollista-capitalista estadounidense, el pueblo se debía ir integrando a ese espacio simbólico como consumidor y como producto(r); pero las guardias nacionales en Nicaragua (GN) en Irán (SAVAK) cerraban ese espacio discursivo de representación popular, prometido como derecho del pueblo, con mano dura siguiendo órdenes conforme a las políticas de censura, persecución y violencia de los dictadores respectivos de Nicaragua e Irán.

En suma, la promesa de la integración material-simbólica hecha por las políticas de desarrollismo, resultó ser una promesa falsa y fraudulenta, ya que fueron elaborados precisamente por el recién devenido centro (EE.UU) del mundo moderno-colonial e impuestos sobre la nación-población nicaragüense e iraní, con la colaboración de las elites y las dictaduras locales. Su supuesto fin, el ofrecer una vida digna, libre y plena al pueblo, resultó ser nada más otro pretexto de invasión, en forma de inversión económica y cultural. La promesa desarrollista era falsa porque como anotamos arriba, no logró alcanzar ninguno de sus supuestos motivos, y fraudulenta porque resulta que estas políticas no fueron sino una maniobra más de permear e inter-penetrar aún más las lógicas de dominación basadas en una económica-política jerárquica, y vertical impuesta a las naciones periféricas del sistema-mundo moderno, en colaboración con la clase élite-gobernante de estas naciones. Destaca

Ernesto Cardenal¹⁴, la falsedad y lo fraudulento de esta política, en la “Oración por la muerte de Marilyn Monroe”, con su estilo característico :

Verso 1: Fragmento de “Oración por la Muerte de Marilyn Monroe
Sus romances fueron un beso con los ojos cerrados Que cuando se abren los ojos Se descubre que fue bajo reflectores ¡Y se apagan los reflectores! ¹⁵

Este es el punto donde se aprecia la semejanza entre las propuestas-promesas de desarrollismo de aquella época y las propuestas-promesas de la actual neo-liberalización: las dos son falsas-fraudulentas, elaboradas por el poder hegemónico central de sistema-episteme moderno-colonial e impuestas sobre las naciones periféricas que se encuentran en las márgenes. En caso de nuestros contextos de Nicaragua e Irán, están claro los patrones de este poder colonial-imperial, con la colaboración abierta de los Estados Unidos con los regímenes dictatoriales de Nicaragua e Irán. Las dos categorías que hemos comprendido como indicadores de caracterizar la realidad de las poblaciones marginadas en el régimen nicaragüense de Somoza y el régimen de Shah en Irán, son “extrema pobreza” y violencia sistémica”. El canto iraní de la época, titulado “Asire Shab” (Prisionero de la Noche), expresa esta condición, de una manera clara y fuerte:

Verso 2- Asire Shab” (Prisionero de la Noche)
A rain-soaked owl is shouting in the alley A person dies under a tall wall Who knows what is going on in the dark heart of the night? The captives of the night are chained to sorrow My heart is exhausted of the darkness All the doors are shut at me I became the captive of the night shadows ¹⁶

¹⁴ En adelante en la tesis, nos referimos a Ernesto Cardenal, como Ernesto , como lo hacían les habitantes de Solentiname. Podemos usarlo de forma intercambiable con su nombre completo.

¹⁵ Cardenal, Ernesto, 1983, 125

¹⁶ Canción recogida en la tesis de Arghavan Abkenar (2021), y también traducida de farsi al inglés por ella.

Reconociéndonos en situación marginada y periférica, situamos estos dos regímenes dictatoriales de Nicaragua e Irán en el “Paradigma o Lógica de la Dominación”. Ya que estos dos regímenes seguían y admiraban la visión modernizadora del centro euroamericano del sistema-mundo moderno colonial, entendemos la raíz de esta dominación en el patrón colonial o la colonialidad de poder (Quijano, 2007) que es el patrón reproductor de la lógica de dominación impuesto por el sistema-episteme moderno-colonial ahora ya globalizado. Hasta ahora, hemos elaborado el lado 1 de nuestro hijo tejedor-comparativo: *la relación geopolítica internacional*, comprendida como *las relaciones económicas-políticas-culturales* de dependencia y dominación que tenían las naciones/poblaciones de Nicaragua e Irán, con el centro euroamericano imponiendo y reproduciendo el patrón colonial de poder, en colación con los respectivos regímenes dictatoriales, acometiendo a sus propias poblaciones en condiciones de extrema pobreza y la violencia sistémica. Ahora exponemos la pertinencia del lado 2 “la relación comunitaria” en los dos contextos de Solentiname, Nicaragua e IHE, Irán, para hacer de estos dos lados, el nudo constitutivo de nuestro hilo tejedor-comparativo: la Relación Comunitaria.

En el año 1959, se lleva a cabo la asombrosa revolución cubana, que da una agitada fuerte a todo el escenario geopolítico internacional. Las décadas de los 60s vinieron con una ola de la política contra-establishment casi al nivel mundial. El año 1968 atestiguó acontecimientos de protestas y rebeldía por parte del pueblo (en México, en china, en Francia) y el ejercicio de la política de la dominación por parte de los poderes políticos dominantes. Sin duda, la revolución cubana, por ser una revolución popular anti-imperial, influyó en gran medida al pensamiento político al nivel internacional. En la cultivación de los movimientos revolucionarios de Nicaragua como en Irán, la influencia simbólica de la revolución cubana fue significativa. Sin embargo, lo que se destaca en las dos revoluciones

de Nicaragua e Irán es el rol significativo desempeñado por la interpretación revolucionaria de la religiosidad por el pueblo, inspirada por un modo más radical de hacer teología jamás visto. Y este precisamente “nuevo modo” de hacer teología- *la reflexión crítica sobre la praxis histórica*- constituye una forma de articulación entre una mirada espiritual-religiosa fundamentado en la fe y una perspectiva socio-histórica y contextual enraizada en el análisis marxista. Este movimiento de Teología de la liberación Latinoamericana (TL-LA, en abreviación) en sus diversas manifestaciones en el continente nuestroamericano, avanzó una crítica contra la dominación dictatorial en sus naciones, así como denunció la colaboración del sistema capitalista internacional con los regímenes dictatoriales. En la década de los 60-70 bajo las condiciones de extrema pobreza y violencia sistémica—frente a una vertiginosa transformación de la vida cotidiana con la introducción de los factores modernizantes totalmente nuevos y tan abrumadores para el público como la televisión y medios de prensa que también traían preocupaciones de la homogenización cultural de las particularidades de los diversos contextos¹⁷— responden de forma creativa los movimientos de la *teología de la liberación* (TL) en los contextos de Nicaragua e Irán con su capacidad asombrosa de elaborar una praxis (discurso-práctica) de liberación, situada contextualmente en y para la construcción de *Subject* social de la resistencia.

- **Teología de La Liberación y Las CEBs: Respuesta a la dominación**

Desde los principios de la década de los 60 en varias sesiones del Concilio Vaticano II, la iglesia católica preocupada por la baja participación ciudadana en las prácticas religiosas ponderaba la cuestión de la fe en sociedades modernas, y esa deliberación culminó en el cíclico papal publicado en 1967, *Popularum Progressio*, donde se presentó una crítica

¹⁷ Así como lo hizo la llegada de internet en el pasado reciente

al capitalismo como sistema económico, tomando en particular consideración el alto nivel de la desigualdad económica en “los países en desarrollo”. En respuesta a estas nuevas tendencias en el seno de la ortodoxia católica, se celebró la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM II) en Medellín en 1968 donde un grupo de teólogos latinoamericanos se dedicaban a reflexionar sobre la fe cristiana a la luz de las condiciones de pobreza y violencia infligidas sobre una gran mayoría de la población latinoamericana. Esta reunión CELAM II y el documento producto de las argumentaciones y discusiones sostenidas en torno a dos ejes ‘Paz’ y ‘Justicia’ en el documento titulado “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones¹⁸”, en mi propia lectura, son el hecho fundador del movimiento “Teología de liberación latinoamericana” (TL-LA). Una de las propuestas claves de la reunión CELAM II era la creación de las Comunidades de Base Eclesiales (CEBs) en el continente latinoamericano, para tomar conciencia de la realidad socio-política inmediata desde *la base*. A través del proceso llamado “La concientización”, las CEBs se comprometieron en la cultivación de una conciencia contextual. Este proceso cultural de concientización, basado en el dialogo Freiriano, en varias ocasiones, condujo a la realización de las comunidades (y sus *Subjects sociales*) de su condición socio-política de dominación y a la vez, de la absoluta necesidad de transformación de dichas condiciones. La popularidad de este movimiento en el continente latinoamericano atribuida con razón a gran labor de las CEBs, también reflejaba las condiciones miserables en que se encontraban las poblaciones. Muchas de las CEBs también tomaron el camino político militar y estuvieron al frente de la denuncia y lucha contra el sistema capitalista colonial-imperial imperante en la mayoría de las naciones nustramericanas, en forma de

¹⁸ Consultado en http://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf,» 1968. CELAM. 06 de Diciembre de 2022.

partidos políticos, grupos guerrilleros etc. Su influencia en Centroamérica, durante las décadas de las 60 y 70, fue ejemplificada en la presencia de grupos como FECCAS¹⁹ en San Salvador, ELN en Colombia, EGP y CUC²⁰ en Guatemala. Para esta investigación enfocada en el proceso revolucionario de Nicaragua, resulta de principal interés el caso de la Comunidad Solentiname de Nicaragua, cuya participación fue decisiva en la resistencia a la dictadura somocista y en la cultivación, evolución y realización de la revolución sandinista en 1979.

La Comunidad de Solentiname fue fundada por Ernesto Cardenal en 1965-66 antes de la reunión CELAM II; pero, sin duda, podría ser considerada una expresión textual o texto-*Subject* del entorno o contexto nuestroamericano, donde nació el movimiento de Teología de la liberación. El libro “Evangelio en Solentiname (1986)” es un ejemplar vivo de la labor de las CEBs en nuestroamérica. En esa obra elaborada y compilada en el proceso dialógico en las misas campesinas de Solentiname, se hace presente el intento colaborativo y comunitario en búsqueda de una re-interpretación contextual de su conjunto simbólico-religioso católico (el evangelio), más en acorde a su propia vida socio-cultural y política. La interpretación contextual llevó a la comunidad y sus participantes a redefinir y renovar no solo sus pensamientos o discursos, sino también sus (inter)acciones en la cotidianidad de sus vidas. En este proceso dialógico, enfocado a tomar conciencia de la propia situación, se fue orientando la praxis religiosa-revolucionaria, cuyo florecimiento se halla expresión, en caso de Comunidad de Solentiname, en sus obras creativas y artísticas como las pinturas primitivistas, artesanías, poesía etc. La Comunidad de Solentiname, a lo largo de su

¹⁹ FCCS: Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños

²⁰ EGP: Ejército Guerrillero de los Pobres, CUC: Comité de Unidad Campesina, ELN: Ejército de Liberación Nacional

trayectoria de 1965-79, se convirtió en un lugar simbólico de gran pertinencia en Nicaragua, ya que el proceso de la comprensión, cultivación y reinterpretación de su conjunto simbólico-religioso que conducía su praxis religiosa-revolucionaria no se comprometía a montar un voluminoso repertorio de obras académicas/teológicas, sino que su relevancia en la vida cotidiana de su contexto-comunidad cobra una significación paradigmática. Es decir, el énfasis era en praxis, según Freire (2005): Reflexión + acción. El acto de concientización conlleva en sí mismo los gérmenes de la praxis liberadora; lo que hace que las expresiones (cre)artísticas²¹ como la poesía, la pintura, fotografía y los actos culturales de la cotidianidad como la misa, las fiestas, las oraciones, las marchas y las reuniones se conviertan en actos simbólicos de rebeldía, revolución y liberación. En esta investigación, llamamos las obras cre-artísticas de Solentiname, como su Conversación-Trans, creativa y cotidiana.

Muy parecido al contexto latinoamericano de teología de liberación, en Irán el descontento general para el régimen dictatorial de Pahlavi Shah se iba fomentando y en tal situación, el grupo *Roshanfikran*²² (la Inteligencia) (estudiantes jóvenes universitarios junto con teólogos/sociólogos/profesores) se comprometió a interpretar el conjunto simbólico religioso islámico Shiá en clave de liberación, a base de una conciencia crítica basada en su situación contextual inmediata. Ali Shariati, la figura más prominente y popular durante el período de resistencia, estuvo íntimamente involucrado en la cultivación de este proceso de concientización con la población iraní, en particular con la población juvenil universitaria. Con sus charlas, clases, diálogos en *El Instituto Hosseneiyie Ershad* en la ciudad de Teherán,

²¹ Usaremos esta expresión a lo largo de nuestra tesis-tejido, para referirse a las obras creativas-artísticas de la Comunidad de Solentiname y El IHE, y a estas obras en conjunto, nos referimos como la Conversación-Trans cultivada en dichas comunidades.

²² Roshanfikra, traducido literalmente "Personas Iluminadas, o Intelectuales". Es un término farsi, que Shariati empleaba mucho en sus charlas. Aquí empleamos un término inglés, "Inteligencia" que me parece una traducción más apropiada, y ha sido empleada en el libro de Erwand Abrahamian.

este instituto se convirtió en un centro comunitario de reflexión y concientización, floreciéndose de actividades artísticas-creativas (Conversación-Trans), llevada a cabo por les jóvenes estudiantes con apoyo ferviente del pueblo iraní por la liberación y contra la dictadura iraní.

Tanto las conversaciones académicas en el Instituto Iraní, como las contemplativas de Solentiname, se reflexionaban sobre los conceptos claves de su cosmovisión religiosa (Islam y Cristianismo, respectivamente) como *Comunión-Tawhid*, *Subject* social y la comunidad, y su papel en la historia. En el análisis de realidad social propia a luz de la fe, la existencia de la dependencia-dominación y la necesidad de la liberación se hicieron actuales/contextuales y así dejaron de ser meramente conceptos analíticos al convertirse en una síntesis no dualística de conceptualización e (inter)acción o teoría-práctica. El enfoque de esta praxis religiosa-revolucionaria se basa en la premisa fundamental que sus propias religiosidades (semitas) a la hora de su irrupción en el mundo, no fueron sino revoluciones políticas-simbólicas. Encontraron en sus profetas como Jesucristo, Moisés y Mohammad, símbolos de inconformidad política con, y acción radical contra, el poder dominante de su época a favor del pueblo común marginado. Trazando esta lógica liberadora de praxis histórica de sus religiones, concluyen que la palabra de Dios es y siempre se posiciona a favor de a la población marginada y contra el estatus quo. Para Shariati, *Tawhid* (Comunión) “significa toda la existencia como una forma única o unida, un organismo vivo y consciente, que tiene la voluntad, inteligencia, sensaciones y propósito”. (Shariati, 1979, 86²³). *Tawhid*, en el sentido de unidad que une a toda existencia (que contradice a la visión dicotómica

²³ Traducción al inglés, por Hamid Algar de la charla original en farsi. La traducción aquí al español viene a través de mí. La voz de Shariati en nuestra investigación gozará de una nueva lengua, español, mediante nuestra traducción de sus textos y charlas.

colonial/moderna del ‘Yo’ y ‘Otridad’) y por eso, cualquier injusticia o violencia hacia ‘Otridad-contexto-comunidad’ está en contra de la palabra/voluntad de Dios. Inspirados en la esencia de sus religiones, empezaron a tejer el mensaje religioso en colaboración con sus participantes de la comunidad para comprender su precaria situación en la estructura socio-política, con el fin de desprenderse (liberación) de las cadenas de pobreza, violencia y la disparidad socio-económica. Hamid Dabashi (2008) ha empleado, con cierta razón, el término “Teología de la liberación Islámica”, para caracterizar el movimiento revolucionario iraní. que revisaremos en detalle en nuestra investigación a base de la relación comparativa que iremos tejiendo.

De Teología a la Religiosidad-Revolucionaria:

En el desenvolvimiento de estos movimientos de liberación, las diferentes formas y actos cotidianos de interacción cultural—como las misas campesinas, la pintura primitivista y fotografía de Solentiname y en caso iraní, el trabajo editorial de compilación y difusión (clandestina) de discursos y conversaciones realizadas en el Instituto Hosseneiyie Ershad, las protestas populares estudiantiles en el mes de *Moharram (Ashura)*, los cantos y grafitis rebeldes— son expresiones simbólicas que representan la voluntad liberadora del pueblo oprimido que al nutrirse de una visión consciente de su posición en la estructura social opresiva y de su propio papel de *Subject* revolucionarix hacedor-a de la historia, se compromete en el proyecto de liberación de la misma. En estas interacciones, Ali Shariati empleó de forma creativa las categorías marxistas como la explotación capitalista y la alienación para explicar lo inhumano del prevalente sistema capitalista e imperial en el mundo y en Irán. También hizo ver así la incompatibilidad del sistema capitalista con la cosmovisión islámica de ser humano y de la *Umma* (comunidad musulmana). El Instituto Hosseneiyie Ershad, donde Shariati daba clases, fue clausurado en el año 1972, por su

creciente influencia en la juventud universitaria en particular. Ali Shariati fue encarcelado. Al salir de la cárcel, logró salir del país en 1975 pero, fue hallado muerto en condiciones sospechosas en el año 1977. La vida-obra-comunidad de Shariati y el Instituto Hosseneiyie Ershad — tanto su interacción con la comunidad juvenil universitaria como su colaboración y articulación estratégica con varios grupos obreros, artísticos-políticos de linaje marxista y con los bazaris²⁴ (mercaderes)— fue instrumental en la preparación del terreno socio-cultural y político iraní que, alimentándose con el descontento y resistencia popular, posibilitó el desterramiento del dictador Shah culminando en la revolución cultural del pueblo iraní en 1979.

De la misma forma, el movimiento revolucionario en Nicaragua, estaba fuertemente nutrido por esta articulación entre lo religioso y lo revolucionario en las obras de la teología de la liberación. Eso fue posible en mediación en que, por una parte, empleaban las ideas y categorías del marxismo revolucionario como instrumento de análisis social particularmente enfocado en la crítica del sistema capitalista; y por otra, rechazaban los elementos del materialismo histórico y reduccionismo económico que contradecía con su fe. El acceso a marxismo del movimiento latinoamericano de TL-LA, fue mediado en gran parte por las teorías de dependencia que resultaron claves para la concepción del término e idea de la liberación, al darse cuenta de la dependencia. Ernesto Cardenal, el fundador formal de la Comunidad de Solentiname, estaba a favor de la lucha anti-imperialista de la revolución cubana, y después de su visita a Cuba en 1971, se vio incluso más animado a proponer el sistema socialista en clave latinoamericano compatible con la fe católica y sus propias

²⁴ Bazar es una palabra de origen persá, que significa mercado, algo muy típico de la vida de la nación-población iraní. Existen en las cinco lenguas que habito o que me habitan. Bazar, como la palabra, es una parte integral de la vida en Irán.

creencias. Esta relación interactiva, creativa de “articulación” entre la praxis religiosa católica/islámica e ideología marxista revolucionaria es la que vertebra nuestra investigación de colores/categorías interpretativas de “la religiosidad” y “lo revolucionario” que colorea el tejido de esta investigación doctoral. La articulación creativa-sintética de una praxis fluida entre la religiosidad y lo revolucionario, dedicada a la cultivación de *Subject* social, consciente de la relación comunitaria, la Praxis Religiosa-Revolucionaria es el corazón de la presente investigación.

Ya en el año 2017, yo había realizado un estudio comparativo sobre los movimientos de Teología de Liberación en América Latina e Irán, enfocándome en las obras de Ali Shariati (el ideólogo de la revolución iraní) y Gustavo Gutiérrez (el fundador formal de teología de la liberación latinoamericana) en una tesis titulada “ Teología de la liberación: Síntesis de La Espiritualidad Monoteísta y El Materialismo Marxista”, para la compleción del curso de M.Phil in Hispanic Studies” en el “Department of Germanic & Romance Studies (GRS)” de la Delhi University (DU). Lo que había despertado mi interés en la teología de liberación latinoamericana durante mi maestría, era la mencionada y curiosa articulación de dos nudos hasta entonces considerados opuestos: la fe religiosa (espiritualidad monoteísta) y la crítica social marxista (materialidad marxista)²⁵ y su particular énfasis en la no-dualidad de la reflexión y la acción en la praxis. En nuestra comprensión de este tema ahora, estos dos nudos han ido curándose con el tiempo y en esta investigación se hacen presentes en dos colores/categorías interpretativas de “La Religiosidad” y “La Revolución”, entretejiendo así el concepto y práctica fundamental de nuestra investigación: la *Praxis Religiosa-Revolucionaria de Subject Social*. La diferencia clave en la comprensión de estas

²⁵ El título de esta investigación era espiritualidad Monteísmo y materialidad Marxismo.

colores/categorías interpretativas es que la noción de la religiosidad en relación con *Subject Social*, está desligada a cualquier religión, o institución, práctica, ritual religioso particular (católica, islámica, hindú etc.); de la misma forma, lo revolucionario no se limita a una comprensión académica-intelectual, muchas veces confinado en lentes de un marxismo reduccionista. En su lugar, nosotros tomamos una ruta diferente, trazada por la investigación etimológica y geométrica de los términos “Religiosidad” y la “Revolución”, teniendo presente siempre nuestra relación (corporal) como *Subject social* con el contexto-comunidad.

La palabra “Relación” y “Religión” pertenecen a un mismo campo etimológico y vienen del verbo greco *ligare*, que significa un movimiento de ligar, unir o juntar. Es el mismo significado del verbo raíz de la palabra sanscrito “Yoga”. La acción de ligar supone un movimiento de acercamiento. Una liga es algo que junta o une dos cosas-entidades. En general, *una liga representa un movimiento lineal*. Ahora bien, en el término religión, el verbo *ligare* está acompañado por el prefijo “re”, sabemos que este prefijo significa “volver a hacer algo” o “hacer algo *de nuevo*”. El empleo de este prefijo, entonces, presupone la existencia de una liga ya existente, por eso la cuestión de *re-ligar*, es decir, *ligar de nuevo*. Pero si la liga ya existe, ¿por qué la necesidad de hacer este movimiento de ligar de nuevo? En nuestra comprensión actual, sugerimos que el uso del prefijo “re” indica meramente al reconocimiento de la liga, y no un intento de hacer cualquier esfuerzo o movimiento para hacer la liga. La religiosidad entonces significa *re-conocer la liga ya existente* entre Yo/*Subject social* y la Otredad/contexto-comunidad. No se necesita hacer ningún movimiento. Solo el reconocimiento—que es una acción inactiva— de la liga ya existente, de la relación comunitaria, es la realización de la religiosidad, para cualquier *Subject Social*.

El otro término la “Revolución” también lleva el prefijo “Re”, acompañado del verbo volver. Sabemos que *una revolución es un movimiento circular*— al contraste con el

movimiento lineal de la liga. El movimiento revolucionario es innato en este universo. Nuestro planeta está ensimismado en ello cada momento y cada segundo. La galaxia también, y así como los electrones y protones. Las flores tienen los pétalos en patrones geométricos revolucionarios. Si lo revolucionario es un movimiento circular, supone una vuelta o un retorno a su propio eje. Para hacer esa vuelta o re-torno, la conciencia de su propio eje-locus es el punto de partida, un pre-requisito.

Articulando y entretejiendo estos dos movimientos de *religare* y *revolucionare*— lineal de la liga y circular de la revolución— que siempre comienzan con la conciencia de nuestra propia posición, comprendemos la praxis religiosa-revolucionaria de liberación, contextual y consciente de su posición, en el entre-cruce de lo lineal-lo circular (le espiral), la razón-el corazón, izquierda- derecha y todas las demás dualidades incluyendo la más fundamental de “Yo(*Subject Social*)” y “la Otredad(comunidad-contexto que es el conjunto de las Otredades)”.



La praxis religiosa-revolucionaria es serpentina; y con alas.

Es felina, y sin ningún deseo particular.

Es fronteriza, ni de acá ni de allá, (y sí también).

Su voz se expresa en palabras floridas.

Da y recibe

Ataca y defiende

a la vez(tia);

critica y ama

a la vez(tia);

Esta praxis religiosa-revolucionaria (de liberación)

es la que llena de colores, esta tesis-tejido: nuestro suéter de colores arcoíris.

Y al ritmo de la cual re-iteramos:

Me and You, are not Two.

Texto/Subject, existe, siempre en relación con su Con-texto/Com-unidad. (lado 2 del hilo)

- If one thinks of the text as a point²⁶, then the context would be the circle. Circle is a pertinent term because its circular magnitude depends on the length of its diameter (lineal movement) from the point of the beginning. Now if we

²⁶ Because if one did not think, the text would be a no-point

think of Subject as text, *entonces* el contexto o el círculo consiste en el conjunto de las Otredades que en-cuentra en el camino de su viaje longitudinal (lineal-diametral), y latitudinal (circular).

En este sentido, comprendemos la relación entre Text-Subject con su contexto-comunidad en tres dimensiones-verbo: “Ser-Conocer-Actuar” y aunque los representamos de forma lineal (no hay otro remedio), aclaramos que son concurrentes y coincidentes. Es decir, ser, conocer y actuar, es un solo movimiento, una sola acción, no tres acciones separadas. Con esta expresión (Ser-Conocer-Actuar), vamos a referirnos a todas las relaciones que 1 Texto o Subject Social con su conexto-Comunidad. A este ser-conocer-actuar de Subject, entendemos como su gnoseología (no usamos epistemología por su significado ya muy corrupto) y por tanto, el recorrido de la historia contextual, será referida como la historia gnosológica, con que aludimos las tres dimensiones-verbos de Subject siempre en relación con su contexto-comunidad. Podemos también usar el término “ideología” en lugar de gnoseología, de forma intercambiable. Usamos este términos para referirse a toda las interacciones posibles de 1 Subject con su contexto-comunidad, en su cotidianidad.

Este reconocimiento de la relación comunitaria, de texto-Subject con su contexto-comunidad---el lado 2 de nuestro hilo tejedor/comparativo---ha hecho posible el uso consciente de los instrumentos teóricos-metodológicos empleados en la investigación anterior en la India—como el marco teórico-filosófico decolonial y el paradigma de la liberación – y que siguen presentes ahora en este proyecto doctoral formando parte del cuerpo de esta tesis, aunque en una forma más *curada*²⁷ (el tiempo como la sal cura y madura el cuerpo). Lo que sí es diferente en esta investigación, es el método o el modo de mi

²⁷ Curar es un término curioso. En Mexicali, se refiere con “Curada” a algo chilo, algo bueno. También tiene otro significado general, que viene de curación o sanación. El cura también es un sacerdote. Este términos está relacionado con el oficio de medicina-mediación, medi(+)ación.

aproximación hacia el contexto de la investigación, *mediante la escucha, en atención discipular*²⁸ hacia el contexto; y este modo *nuevo* de investigación se expresa en la concepción del contexto no como algo de fondo, sino como el mismo hilo tejedor/comparativo. Este hilo tejedor, es lo llamamos la Co(↯)textualidad, con sus dos lados, “La relación geopolítica internacional” y “La relación comunitaria”, articulados en un nudo, dispuesto para meter en el corazón de la aguja y obrar con esta unión de aguja e hilo, un tejido serpentino florido. La concepción de contexto como el hilo tejedor/comparativo también tiene otra consecuencia algo curiosa, que incluso yo en el principio de la investigación, no me lo habría imaginado. A lo largo de nuestra trayectoria, hemos ido resolviendo (nos) en las dos colores-categorías de la religiosidad y lo revolucionario, articulándolas en la praxis religiosa-revolucionaria. Con la realización de la relación comunitaria, lado 2 del hilo tejedor de la investigación, hemos carecido de la necesidad de profundizar en la cuestión del término o análisis de “Teología”. Con la realización de nuestro lazo umbilical con el contexto-comunidad, nuestra voz nacida desde el ombligo no necesita, no reclama y ni se interesa en la omnisciencia, omnipotencia u omnipresencia del Teo/Dios. Al contrario, el reconocimiento de nuestro lazo con el ombligo nos regala a nuestra voz la humildad, como bebé en disposición a escuchar. Y en cuanto a nuestra praxis investigativa (inter-trans-accionar), serán ustedes quienes aprecian esto. El vuelo de la liberación no reclama su audiencia ni atención, es sencillamente liberado, volando. Pues, con nuestra no-creencia en ninguna institución religiosa, y nuestra completa confianza en la relación

²⁸ Dussel , en su *Método para la filosofía de la liberación (1974)*, menciona la *actitud discipular*. “el filósofo antes que un hombre inteligente es un hombre ética- mente justo; es bueno; es discípulo. Es necesario saber situarse en el cara-a- cara, en el éthos de la liberación, para que se deje ser otro al otro. El silenciarse de la palabra dominadora; la apertura interrogativa a la pro-vocación del pobre; el saber permanecer en el «desierto» como atento oído es ya opción ética.”(178)

comunitaria con este-nuestro universo, desprendemos en esta investigación de Teo/Dios²⁹ y consecuentemente, de la Teología. Estamos de acuerdo con Shams Tabrizi, con su afirmación de ni negar ni probar la existencia de Dios o Alá etc.

Jalal al-din Rumi once said: I put forth fourteen reasons to prove the existence of God to a group of people. Shams Tabrizi responded by thanking me on the behalf of God and adding that I should, instead, prove my existence and God needed no proof! Sham's advice is a lasting one." (Shariati, 2008, 34)

Sin apartar nuestra atención de Subject social y su relación con el contexto-comunidad, consideramos pertinente empleo, en lugar de teología, el término "Praxis de la liberación", compuesta por dos colores-categorías interpretativas complementarias de "Religiosidad y Revolución". Estos dos nudos se articulan, entretreídos, en el concepto y práctica fundamental de nuestra investigación: la *Praxis Religiosa-Revolucionaria (de liberación) de Subject Social*.

Expusimos en esta sección arriba el proceso de nuestra investigación que ha llegado a seleccionar las colores-categorías interpretativas de Religiosidad y Revolución, entretreiendo así la praxis religiosa-revolucionaria de *Subject Sociales* de Nicaragua e Irán en nuestra investigación. En lo adelante, expondremos en la parte de espalda de esta articulación (Camino B), que investiga el enfoque particular de estos movimientos de liberación, y su relación con mi propia formación (académica-activista) y mi (nuestra) praxis

²⁹ Esto no es por ni obligación ni aceptación del paradigma moderno científicista. Sino por nuestro propio modo de aproximación hacia nuestro contexto de investigación, o incluso hacia la vida (que ha sido siempre desde la duda o pregunta, aunque ya no). No creemos pertinente hablar o razonar sobre Teo/Dios/Alá etc. Hablar de sí y de nuestro contexto-comunidad de pertinente y apropiado. Para todo lo demás, está el silencio y la escucha (de sí) y la danza.

investigativa en esta investigación enmarcada en los estudios culturales; conduciendo así a la concepción de la Co(↯)textualidad como el hilo tejedor-comparativo de esta investigación.

Índice de Articulación 2	
Concepción de Coro como Planteamiento de Problema	
<i>Camino de Frente (A)</i>	<i>Camino de Atrás (B)</i>
<i>Casi 75 años desde el presente</i>	<i>Casi 4 años desde el presente</i>
Articulación 2.B: Reflexión Crítica sobre la Praxis histórica	
Trans-disciplinarietàad, Estudios Culturales y la Praxis de Liberación: Co(↯)textualidad <ul style="list-style-type: none"> - Estudios culturales, Teología de la Liberación y la Con(↯)textualidad - Dependencia-Gharbzadegi y la necesidad de liberación - Conclusión-Conexión Cero: Escucha como Praxis de Liberación - Pregunta de la Investigación- Corazón de la aguja tejedora - Objetivos de la Investigación 	

Articulación 2.B— Reflexión Crítica sobre la Praxis histórica
Casi 4 años desde el presente

Trans-disciplinarietàad, Estudios Culturales y la Praxis de Liberación: Co(↯)textualidad

Ya señalamos que, aunque esta investigación empezó formalmente en el año 2020, mi interés sobre el tema precede el contexto pandémico. En esa investigación llevada a cabo en la India, junto con desarrollar una relación comparativa entre los textos de Shariati y Gustavo Gutiérrez, había considerado de manera pasajera los contextos de los movimientos revolucionarios de Nicaragua e Irán. La pertinencia de la praxis religiosa-revolucionaria en

los dos movimientos — la religiosidad islámica Shiá en Irán y la religiosidad católica en Nicaragua que forjó en gran medida la resistencia contra las dictaduras respectivas—era el elemento que daba para investigar la relación comparativa entre los dichos contextos y sus movimientos revolucionarios; pero mi atención mayor en el análisis— condicionada por mi formación como crítico literario en la carrera de lengua y literatura hispánica en la India— recayó en la interpretación contextual de los textos (libros, ensayos, charlas) de Ali Shariati y Gustavo Gutiérrez. Mi investigación incluso ese entonces desbordaba las fronteras disciplinarias de la academia ya que se dimensionaba en esa investigación labores relacionadas a varias disciplinas como la literatura, la filosofía, la teología, la economía-política, las relaciones internacionales entre otras. La trans-disciplinariedad, tal vez empleada no muy conscientemente por mi parte entonces, provenía de mi posicionamiento desde el paradigma decolonial en una suerte de in-disciplinamiento ante el sistema-episteme moderno-colonial— basándome en el marco teórico de la Filosofía de la liberación (Dussel, 2007) y la Trans-modernidad (2002) propuesta por Enrique Dussel³⁰. Mi trabajo e intención investigativas se vieron incluso más fortalecidas e inspiradas cuando tuvimos la fortuna de recibir e interactuar con Dussel, en su visita a la India para participar y colaborar en la conferencia internacional de sur-global, “*South-South Global Conference*”, celebrada en GRS, en la Universidad de Delhi en el año 2016.³¹

³⁰ “Trans-modernity points toward all of those aspects that are situated —beyond (and also —prior to) the structures valorized by modern European/North American culture, which are present in the great non-European universal cultures and have begun to move toward a pluriversal utopia.” (Dussel, 18)
https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/347.2004_ingl.pdf

³¹ Aquí está una liga de la conferencia de Dussel en GRS, Universidad de Delhi. Se pueden ver más videos de esa conferencia en el mismo canal. <https://youtu.be/a2Qz0ykJLlk?si=5OD17sgu4ObWMQ39>

Después de presentar mi tesis y la compleción del curso de *M.Phil*, tuve la oportunidad de ir primera vez a una nación-población hispanohablante: Colombia, en el perfil de Auxiliar de Idioma (inglés). Fue inolvidable (con)vivir en Colombia (Ago. 2017-Junio 2018). Luego, tuve la oportunidad, con el mismo perfil de auxiliar de inglés, de vivir en España (Sep. 2019-Dic. 2020). Quizás estando en Qurtuba (Córdoba, España), recuerdo haber sentido cierta perplejidad en cuanto a mi carrera académica, en particular sobre las posibilidades de realizar la investigación que me interesaba. Había unas cuantas consideraciones que hacer. Primero era la mentada cuestión trans-disciplinaria: el problema del encaje de mi tema relacionada a la “Teología de la liberación (TL)” en un campo disciplinario de las ciencias humanas/sociales. Pero eso provenía de los mismos contextos que yo quería investigar. Una de las características fundamentales del movimiento teológico de la liberación latinoamericana, era la multiplicidad de perspectivas y propuestas que traían los distintos teólogos a base de sus experiencias particulares en países y regiones del continente nustramericano. El documento final de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), Medellín (1968), “Justicia y Paz”, es un perfecto ejemplar de ello. La variedad de los insumos y corrientes de pensamiento que inspiran la TL provienen desde la teología, filosofía, sociología, la economía política y sucesivamente. Queda que la trans-disciplinarietàad no sea un aspecto de la TL, sino que es un eje central del pensamiento teológico de liberación latinoamericana y cualquier análisis de ésta última siempre ha de tener este hecho en cuenta.

La segunda consideración, relacionada a la imposibilidad de encuadrar mi tema ásperamente en una disciplina, se derivaba de su naturaleza e intención comparativa entre los movimientos de TL en Nicaragua e Irán. La comparación de dos movimientos de dos religiones y regiones diferentes podría parecer una idea absurda al principio; pero como

hemos visto brevemente arriba, la relación geopolítica internacional y la relación comunitaria que forjaron estos movimientos de liberación, amerita investigar esta relación comparativa. Mi interés investigativo buscaba aclarar y dar a conocer esta relación comparativa presente en los dos movimientos en cuestión. Así que era en los departamentos de religiones comparativas o estudios comparativos o inter-disciplinarios donde yo pasaba mi propuesta de investigación sin obtener, en más de una ocasión, la respuesta desfavorable. Esto también se debía a mi formación académica en la filología hispánica, no tan directamente relacionada con la teología-filosofía ni con las ciencias sociales como sociología o ciencias políticas. Aunado a esto, mi intencionalidad de no confinar esta investigación necesariamente en un paradigma disciplinar, reflejándose en una suerte de lo que Walsh (2002) llama indisciplinamiento, pareciera ser un elemento intrínseco de la investigación que me interesaba hacer, pero yo todavía no me lo advertía. Sin embargo, ante esas dudas e incertidumbres, no retrocedí y seguí buscando instituciones y centros de investigación que se animaran a colaborar con mi propuesta hasta que mi propuesta fue aceptada fortuitamente, a principios del año 2020, en el programa doctoral en el Instituto de Investigaciones Socioculturales-Museo, UABC e introducirme de lleno a los estudios (socio)culturales.

- **Estudios culturales, Teología de la Liberación y la Con(᳚)extualidad**

Una de las particularidades de los Estudios Culturales es su imaginación/invencción de contextos como sujetos/objetos de estudio; es decir, como sitios de producción de conocimiento científico, dedicando atención particular a las prácticas culturales y sus significaciones discursivas en relación con las estructuras de poder que las subyacen y las cultivan (Grossberg, 2009). La investigación crítica de nuestro propio contexto en torno a las categorías analíticas y interpretativas de poder-cultura supone una reflexión constante por

parte de quien investiga (en este caso, yo) sobre su propia posición en respecto, tanto a la *Subject-matter* de la investigación, como al propio proceso de la producción o cultivación del conocimiento en su contexto. Para tal efecto, los Estudios Culturales Latinoamericanos (ECLA) han aclarado su propia posición al recordar las raíces de las primeras críticas culturales planteadas en América Latina en las obras anti-imperialistas y anti-capitalistas, por ejemplo, de José Martí o de Mariátegui. Alicia Ríos (2002) entiende a ECLA como:

un campo de estudio configurado dentro de la tradición crítica latinoamericana (el ensayo de ideas—lo que Julio Ramos ha llamado el “ensayo humanista o secular”—, (la teoría de la dependencia y la teología de la liberación), que se mantiene en un dialogo constante, muchas veces conflictivo, con las escuelas de pensamiento europeas y norteamericanas... (2002, 306)

Buscar una reflexión crítica situada en su propio contexto, es el terreno común donde los estudios culturales y los movimientos de teología de la liberación se encuentran, razón por la cual Alicia Ríos menciona TL como parte de la tradición cultural crítica de la ECLA. Es de notar que el enfoque que caracteriza tanto el movimiento TL-LA, a pesar de una diversidad de insumos disciplinarios, es su enfoque crítico y consciente hacia la teología, que ha sido caracterizado como “la reflexión crítica sobre la praxis histórica”. Para Gutiérrez (1971, 16), TL “es un intento de lectura de los signos de los tiempos (...) en la que se hace una reflexión crítica a la luz de la Palabra de Dios”. La llamada bíblica de Jesucristo a leer a los “signos de los tiempos” es la base fundamental de la reflexión teológica. A través de la reflexión sobre la palabra del evangelio y la “verdad evangélica” en el contexto socio-histórico, concluyen que la palabra de Dios, a lo largo de la praxis histórica, se posiciona a favor de la población marginada y explotada de la comunidad. Sin duda, la reflexión contextual teológica de estos movimientos de liberación fue también una respuesta a la experiencia de las condiciones de

miseria y extrema violencia sufridas por las poblaciones de naciones como Nicaragua, El Salvador, Argentina, Colombia, Chile, entre otros. Esta reflexión también hizo un énfasis particular en la acción, una forma de reflexión práctica o conocimiento práctico, lo que se entiende como la praxis, que significaba un compromiso infalible de toda reflexión con la práctica (cotidiana-creativa-comunitaria).

Asimismo, el documento fundador de la TL-LA, Justicia y Paz, presenta una reflexión clara sobre las cuestiones culturales y su relación con la política. Por esta razón, dejaba claro la importancia de tomar conciencia de la situación de dominación y para la transformación de esa situación, abogaba crear una cultura de conciencia socio-histórica mediante el proceso de concienciación en las comunidades eclesiales de base (CEB). Una reflexión constante en la posición de sí, para la mayoría de estas CEBs como la Comunidad de Solentiname, resultó inevitablemente en la comprensión clara de los patrones de poder imperial/colonial cristalizado en el sistema mundo moderno-colonial, que, en coalición con las dictaduras nacionales, las involucraban en relaciones de dependencia y dominación. El movimiento TL-LA subrayaba en su crítica la actitud intervencionista e imperialista por parte de los Estados Unidos que colaboraba con los gobiernos (en muchos casos, dictadores) para mantener el pueblo en condiciones en gran miseria y violencia sistemática. En América Latina, la conciencia de estas relaciones de dependencia y dominación, formó la base de la crítica y concepción de los movimientos de la liberación. En este respecto, la concepción de la liberación y la praxis religiosa-revolucionaria presente en los movimientos de TL-LA encuentra su inspiración en las teorías de la dependencia.

Dependencia-Gharbzadegi y la necesidad de liberación

Las teorías de la dependencia fueron recibidas cálidamente por las nuevas naciones recién independizadas del yugo colonial alrededor del mundo por sus dos características

fundamentales: 1) la comprensión de sistema económico y político mundial como un sistema internacional donde las naciones euro-americanas se gozan de la posición central-dominante mientras que las naciones *otras*, se encuentran en las márgenes o periferias del dicho sistema. 2) la consciencia de su propia posición latinoamericana como periférica, dependiente y subdesarrollada y la consecuente actitud crítica anti-imperial/colonial. Con estas dos características, los dependistas, algunos más radicales que otros, introdujeron una ruptura crucial en el episteme-sistema moderno-colonial, al ser la primera teoría política-económica de gran envergadura y pertinencia internacional, nacida desde las márgenes o las periferias del sistema-mundo moderno-colonial. Pese a que las teorías de la dependencia se prestan a críticas desde diferentes perspectivas, se les debe atribuir el crédito de señalar cuestiones y debates tan pertinentes para las naciones-poblaciones periféricas ahora conocida como el sur global. Las teorías de dependencia, por lo menos, lograron iniciar esa reflexión crítica y contextual desde su locus de enunciación situado en la periferia. Esta reflexión iniciada desde nuestramérica, junto con otros movimientos sucesores, como la teología de la liberación, los estudios culturales latinoamericanos, los estudios subalternos, ha llegado a dar el giro decolonial abriendo así un horizonte fronterizo en forma de la *praxis decolonial*, que se encuentra *tanto dentro como fuera* del episteme-sistema mundo moderno-colonial. La mayoría de los integrantes de TL-LA emplean las categorías e ideas marxistas como la crítica del sistema capitalista y su patrón de alienación y en el antedicho documento los teólogos declaran al sistema capitalista incompatible con la fe evangélica y hasta sugieren como sistema político-económico un tipo de modelo socialista, *contextual, latinoamericano*.

Por su parte, para la nación-población iraní, la realización de las relaciones asimétricas de dependencia y dominación se fue dando desde sus primeras experiencias con los poderes coloniales de Europa (particularmente los Reinos Unidos y Rusia) en el siglo

XIX debido a las políticas económicas y militares imperialistas y expansionistas llevadas a cabo a través de la inversión, intervención e invasión imperialista. Ya durante la época de la guerra fría, pos la pérdida de Inglaterra como el centro hegemónico del sistema mundo moderno-colonial y la ascensión de Estados Unidos como el centro, el régimen de Pahlavi Shah estimó apropiado tomar el camino americano (*firangi/gringo*) para la modernización de su país, resultando en una extensión acelerada de los patrones de poder imperiales y expansionistas del centro euro-americano. El descontento general presente en la población iraní por la imposición de lo *firangi* era particularmente palpable entre dos sectores principales de la sociedad: “*Le Bazaar*” y “*los Ulemas* (La clase clériga Shiá). Las políticas de la liberalización económica, por un lado, habían desplazado el control de la clase tradicional mercantil de Irán sobre sus propios comercios e ingresos en los Bazares tradicionales; estas mismas medidas económicas habían convertido en la base de una transformación vertiginosa de la vida socio-cultural de la nación. Los nuevos patrones de consumo introducidos en Irán en los 60s por las nuevas industrias culturales como el cine, la música, la educación universitaria moderna-colonial, iban transformando las formas de interacción social y cultural en Irán, tradicionalmente en manos de la tradicional clase clériga Shiá. Lo peor de todo era que esta transformación del tejido social de la sociedad iraní, no se llevaba a través de un acuerdo fruto de una consideración participativa y conjunta; en su lugar, era una imposición violenta y en términos reales de desarrollo tecnológico, parecía algo inevitable. Por esta razón, la realización de la dependencia y la consiguiente actitud anti-imperial/colonial se fue desarrollando en la nación-población iraní en las internaciones cotidianas en le Bazaar y en las calles, y no en un dominio élite/intelectual como el CEPAL como lo fue en América Latina. La más popular exposición de esas relaciones de dependencia y dominación de la nación-población iraní, fue concebida en un libro de ensayos escrito por

Ale-Ahmad con el título “*Gharbzadegi*”, que puede difícilmente ser traducido, aunque sí ha sido traducido, como “Westoxification” o “Euromania”. En español, podemos traducirlo como “Occidentosis”.³²

“I say that Gharbzadegi is like cholera (or) frostbite. But no. It’s at least as bad as sawflies in the wheat field. Have your ever seen how they infest wheat? From within.”

(citado en Mottahadeh, 2000, 296)

Este libro tiene un componente fuerte de crítica cultural y como la tradición ensayista latinoamericana, se dirigía no tanto al público intelectual sino al pueblo en general. La popularidad de ese libro/término, *Gharbzadegi*, ha dado lugar a una miríada de interpretaciones diversas incluso contradictorias, pero lo que sí es cierto que fue uno de los más términos más recorridos y reconocidos para denunciar la adaptación y emulación acrítica de lo extranjero (*firangi*), a lo largo de la trayectoria de la resistencia revolucionaria en Irán. La razón por la popularidad de este término, a mi parece, fue su clara consciencia: primero, de los patrones coloniales/imperiales de dependencia y segundo, del consecuente dolor de dominación (pobreza extrema y violencia sistémica) sufrida por la nación-población iraní.

Has no personality... he is an object with no authentic origin. Neither he, nor his home, nor what he has to say, gives off any kind of odor. He has only fear... fear of the revelation that the bladder which, by way of a brain weighs down his head, is empty”. (ibid, 299)

En un ensayo, el maestro, más probablemente modelado sobre la experiencia de Al-e-Ahmad como maestro de escuela, reconoce todos los discursos superficiales y

³² La traducción de término “*Gharbzadegi*” al español, gracias a la sugerencia de Profe Moisés. En esta investigación, emplearemos el término original “*Gharbzadegi*”.

occidentalizados/westoxificados y llega a la raíz de la cuestión de la educación en un entorno sumamente pobre y violento:

“Anteriormente yo había leído un montón de tonterías sobre qué es la base de la educación: profesores, borradores de pizarra, baños apropiados, o un sinnúmero de otras cosas. Pero aquí, sencilla y primeramente, la base de la educación son los zapatos.”

(ibid, 297)

La injusticia del sistema colonial está señalada aquí con la metáfora de (la ausencia de) los zapatos, que son efectivamente la base de una persona bien planteada. El buen calzado, es incluso más pertinente en el Irán desértico. Pues, nada más, consideremos caminar sobre la arena cálida o fría sin un calzado digno. Para Ahmad, esa es la situación en que se encuentra la nación-población iraní en un gran dilema o pregunta, en la encrucijada de los caminos repletos de incertidumbres, imposiciones e invasiones. Y para colmo, la población iraní, como estudiante de la escuela, no tiene ni un calzado digno para atravesar ese camino. Pues, toda educación o concientización cultural debe empezar su camino desde la conciencia de la posición propia que deviene entonces en la crítica de la injusticia (el grito de rebeldía).

En toda su obra, de corte irónica, pesimista, Al-e-Ahmad hace exposición crítica del dilema de la nación-población iraní sufrida en términos de la *Gharbzadegi*, dejando claro así la realidad de la dependencia impuesta por el imperialismo euro-americano. Aunque él no se asumía como un creyente musulmán, menos como intelectual socialista o marxista, la popularidad de su obra por la pertinencia de su crítica contextual atravesó las fronteras disciplinarias e ideológicas en Irán. Khomeini había leído y aplaudido su libro (Mottahedeh, 2010, 303) . La prevalencia del término “*Gharbzadegi*” en las décadas de los 60s y 70s en Irán, no deja duda de que tanto Shariati como sus colaboradores y audiencia en el IHE estuvieran bien familiarizados con ese término y su significado. La conciencia de este

significado connotativo del término “*Gharbzadegi*”— relaciones de dependencia y dominación con el centro euroamericano (*Gharb* significa occidente) del sistema moderno colonial— se manifiesta en su grito de rebeldía contra el régimen en su propia praxis religiosa-revolucionaria ejercida en clave anti-imperial y colonial, impregnada por la pregunta fundamental (*Who am I?*) de la conciencia de sí.

La dilema-pregunta fundamental, para Shariati, deviene en una conciencia crítica sobre la praxis histórica y contextual que él llama “Geografía del Discurso”, que considera la base para cualquier reflexión desde las naciones poblaciones imaginadas del mundo.

Therefore, in Asia, Latin America o Africa, when you speak about an intellectual, a progressive thinker, a moralist, a responsible, and committed philosopher, *you are bound to mean an anti-colonist* like Allama Iqbal. Here, it does not make any difference if one is religious or non-religious, philosopher or artist, sociologist or poet. (Shariati, 2008, 62)

En esta conciencia crítica sobre praxis histórica, con énfasis en la acción-reflexión, es algo que Shariati también hubiera aprendido viviendo en el contexto universitario rebelde en Francia, en compañía con intelectuales-activistas como Louis Massignon y quizás quien más impactó su trayectoria, Franz Fanón. Shariati tradujo el libro “Los Condenados de la Tierra” en farsi. Como sabemos, el gran valor de la obra de Fanón, radica en la exposición radical del dilema psicológico³³ de ser y vivir colonizado (marginado-racializado-dominado) por el sistema moderno-colonial. Shariati en su propia interpretación contextual de Fanón, reconoce

³³ Fanón es uno de los escritores y activistas más peritnentes del siglo veinte que en sus libros como “Condenados de la tierra” y “Piel negra-máscaras blancas”, hace ver claramente el gran dilema psicológico social en que se encuentra Subject social colonizado-a. Shariati, que tuvo la oportunidad de trajar y conversar con él, estuvo muy influenciado de sus ideas anti-coloniales y anti-imperiales. Los dos, estando en francia, también participaron en la guerra de liberación de Argelia.

el dilema señalado por Fanón, también presente en su propia vida y en la de su nación-población iraní:

I have all the anguishes that a 20th century and civilized person experiences... Although we have not yet reached the stages of technology, bureaucracy, mechanization and capitalism, we fully feel the conscious anguishes and ills peculiar to these states as experience in the west. These are in addition to the consequences and tragedies I suffer due to my being an Easterner and being subjected to material and spiritual assaults by this modern system. (ibid, 2008, 40).

A veces, Shariati emplea el término “Orientales” para la gente de Irán y de Asia, para indicar la situación marginada de Oriente (Shargh), en contraposición con el dominante “Occidente (Gharb)”. Otras veces, usa el término “Tercer Mundo”, en boga en aquella época, para ampliar su definición y comprensión de las poblaciones marginadas del mundo bajo el sistema moderno-colonial. Pero el eje fundamental desarrollado por Shariati, para la comprensión de su propio contexto-comunidad y nación-población iraní, es sin duda el Islam Shiá. Y en su escucha y atención a su propia posición en relación con el contexto iraní, la conciencia crítica se orienta hacia la praxis histórica de su religiosidad islámica Shiá, es decir, la forma de religar o relacionar con su comunidad islámica (*Umma*). Veamos un ejemplo de su charla “Enfoque para la comprensión de Islam”:

There are, then, two fundamental methods for learning Islam correctly, precisely and in accordance with contemporary methodology. First, the study of the Quran, taking as the compendium of the ideas and the scientific and literary output of the person known as “Islam”; and second, the study of Islamic history, taking it as the sum total of the developments undergone by Islam from the beginning of the Prophet’s mission down on the present (Shariati, 1979a, 62).

Este enfoque se refleja en la mayoría de sus charlas y conversaciones llevadas a cabo tanto en el IHE como en otros centros educativos, cultivando en el proceso un “discurso de transformación progresiva situado en su contexto...” (Saffari, 2017, 25). El primer camino de su reflexión contextual manifestado en sus charlas se transitaba los rumbos dedicados a la praxis histórica de islam, el canto coránico y el papel de la humanidad en el islam. Elaborados desde un enfoque que Shariati llamó “sociología de islam o islamología”, sus charlas y cursos llevaban nombres sugestivos como “*Islamología*”, “*Enfoque para la comprensión de Islam*”, “*Humanidad e Islam*” “*Visión Islámica de la Humanidad*” etc. En otras charlas, intenta recordar las vidas-obras-comunidades habitadas por las personalidades islámicas o *Subjects Sociales* que recibieron el canto coránico, como Mohammad, Ali, Abu Dhar, Iqbal y más importante, Fátima. Estas personas para Shariati, son ejemplares y portadores de la “praxis viva” de Islam.

When I say that Islam is living, I mean it is a collection of living thoughts and ideas. It is alive because of its living social laws and rights. It is alive because model, living personalities have been trained by it.

Pero esta consciencia crítica sobre la propia praxis histórica estaba siempre acompañada con un fuerte compromiso de traer la reflexión a la acción y no quedar en meros intelectualismo y performance de rituales.

But I would like to mention once again that it is not sufficient only to understand and repeat the historical biographies. We must realize how to describe, how to understand, how to learn lessons from Fatima's life. (Shariati, Expectativas., Parte 3)³⁴

³⁴ El título completo de esta charla es “Expectativas con las mujeres musulmanas”. Disponible en sitio web, <http://www.shariati.com/english/woman/woman3.html>, en tres partes.

Su definición de la conciencia como praxis, insiste en la relación complementaria de la reflexión y acción, muy parecido a lo referido por Freire y el TL-LA. Su concepción de la geografía del discurso tiene semejanzas con la idea de la conciencia de nuestro locus de enunciación, en los estudios decoloniales y que, en esta investigación, complementamos con su aspecto de percepción y entendemos como: “el locus de percepción-enunciación”. Shariati no hace una diferenciación esencialista entre las dos vertientes islámicas de Shiá y Sunní; la diferencia, para él, yace en la consciencia de las dinámicas de poder innatas a cualquier situación y la orientación-posicionalidad política a favor de las poblaciones marginadas.

“By rearticulating the legend of Karbala and the martyrdom of Imam Hussein as a trans-historical Battle of justice against tyranny, liberation theologians such as Ali Shariati de-emphasized the anti-Sunni sentiments of the reenactment rituals (of the Ashora y Moharram). (Ghamari-Tabrizi, 2016, 85)”

En la mayoría de sus charlas que yo he leído-escuchado, Shariati emplea el término “*Our Sunni brothers*”³⁵ para hablar de y con la población de la vertiente islámica *Sunni*. Toma la misma actitud con los partidarios y activistas socialistas-marxistas como hermanos y acompañantes en el camino de la rebelión y resistencia, debido a su intención política de lucha para el marginado y su posición anti-capitalista. A su vez, también hace una crítica dura al marxismo tradicional, por no considerar e integrar bien en su crítica del capitalismo la dimensión política-cultural del sistema moderno-colonial prevalente.

“What orthodox Marxist cannot grasp is that colonialism (not economy or the form of ownership or means and sources of production) constitutes the cornerstone of a

³⁵ Hay dos vertientes de Islam, Sunní (Tradicionalista) y Shiá (Seguidores de la familia de Fátima y Ali) y aunque las dos comparten su fé en islam y canto coránico; siempre ha habido un fuerte conflicto entre las personas creyentes de las dos vertientes. Shariati no dio ningún peso a este conflicto, aunque sí elaboró su propio ser-concer-actuar desde Islam Shiá.

colonized society... In such societies, all social problem, from economic production to questions of culture, literature, and politics, even the social form or individual concept of religion, must be analyzed in the light of numerous and inconsistent colonial factors. In a colonized country, the infrastructure is colonialism". (Shariati, 1991, 64)

Su praxis, como de Fanón y de TL-LA, está decidida y conscientemente arraigada/ligada a su posición y por eso, anti-imperial y anti-colonial. La posible toma de consciencia de esa situación de dominación-dilema-duelo, conducía al llamado consecuente a hacer comunidad liberadora, revolucionaria, en clave anti-imperial/colonial. Esta resistencia a la rigidez disciplinaria y el intelectualismo apolítico, tomando así un carácter trans-disciplinario o indisciplinado con énfasis en la praxis, enseñada por estos dos movimientos revolucionarios de Nicaragua e Irán, también son los nudos constitutivos del paradigma de contextualismo radical en los Estudios Culturales Latinoamericanos.

Naturalmente, esta investigación se inscribe en una paradigma investigativo, en conversación constante y creativa con los estudios decoloniales, con nuestra praxis decolonial manifestada en: primero, en la exposición radial de nuestra propia posición (localizada en la margen/periferia) como una parte integral de nuestro contexto de investigación, y segundo, en la investigación fundamental de las posibilidades de cultivación de una praxis emancipadora o libertadora para los *contextos-Subjects en la actualidad*. En esta investigación, entendemos esta praxis emancipadora como la praxis religiosa-revolucionaria. Pues, en la reflexión contextual de esta investigación, la posibilidad de la cultivación de una praxis religiosa-revolucionaria, no está limitada a les *Subjects Sociales* que investigamos: Comunidad de Solentiname y el IHE; también se extiende hacia le *Subject Social* que hace esta investigación: Yo, así como a los contextos-Subjects en-con que

hacemos esta investigación. Reconocemos y reiteramos la relación comunitaria trazada en esta investigación como el locus de cultivación de conocimiento práctico (praxis) “no como el locus de la intervención acrítica, sino como una actitud de inscripción, desde el campo del pensamiento, en las preguntas coyunturales y situadas que obligan a teorizar la política y politizar la teoría” (Rufér, 2019, 175). Dicha praxis de “teorizar la política y politizar la teoría” tiene consecuencias gnoseológicas (políticas-culturales) significativas que se elaboran mediante el proceso de constante y activa escucha del contexto a lo largo del proceso de la investigación, en la selección y empleo debido y medido de las herramientas, técnicas, categorías teóricas y metodológicas. El proceso de cultivación de una relación investigativa auténtica y libertadora, no es, entonces, un modelo teórico (y de ahí, el metodológico) preconcebido y ya probado (*Tried-and-tested*). Es su lugar, la cultivación de estos modelos está siempre en una relación contingente y concomitante con el proceso mismo de la evolución del contexto de investigación. Un *Tejer* o *Cultivar* de la praxis (conocimiento práctico) vis-à-vis su contexto (Rastrepo, 2016) y “sin garantías” (Hall, 2010).

Dada las semejanzas de la cultivación de estos dos movimientos de liberación en Nicaragua e Irán con la construcción del paradigma de contextualismo radical en ECLA, tanto en términos de su situación histórica y geopolítica (la relación geopolítica internacional) como en la forma de cultivación de su conocimiento situado y práctico, mi propia praxis ha tomado esta ruta investigativa, tejiendo así el contexto y la relación geopolítica internacional, en el cuerpo de esta investigación en todas sus articulaciones, como el hilo tejedor de un suéter. Sin embargo, en cuanto al lado 2 de este hilo tejedor de la Co(↯)textualidad, llamada “la relación comunitaria”, hay una gran discordancia clara entre los movimientos de la liberación en Nicaragua-Irán y en el paradigma de investigación de los estudios culturales. Como hemos

comentado arriba, la relación comunitaria es la base de comprensión de la praxis religiosa-revolucionaria, que para los dos movimientos de liberación en Nicaragua e Irán estaba vertebrada por su suprema confianza en su fe religiosa y su interpretación crítica-contextual-consciente de su conjunto simbólico-religioso católico e islámico Shiá, respectivamente. Para estos movimientos, su investigación contextual sí se cumplía en una articulación entre la fe y la razón; pero casi siempre se hacen su campamento y empiezan su camino por el lado de la fe. En cambio, sabemos que los estudios culturales, como cualquier otra disciplina enmarcada en el discurso universitario y científico, trabajan desde la duda-pregunta, y no la fe.

Recuerdo que yo siempre he tenido muchas preguntas y dudas, acerca de todo, siempre he sido reticente, curioso, entretenido-atrapado en lo mío, *buscando algo*, a veces *sin saber qué o por qué*. Ahora, al cumplir una trayectoria larga académica-activista, me encuentro en el otro lado del mundo, danzando con el teclado, dando en esta tesis-tejido, la repuesta a una pregunta que yo mismo (me) hice. Naturalmente, mi forma preferida ha sido la de la pregunta, en lugar de la fé. Quizás también es un reflejo de mi actitud rebelde contra la violenta expansión e imposición del discurso religioso fundamentalista-hindú en la India. Quizás sea en reacción a las injusticias que veo todos los días en la India en el ejercicio de un sistema opresivo y machista de la casta forjada en la institucionalidad religiosa hindú en nombre de la religión. Podría haber muchos motivos detrás de mi pregunta y mi método preferido de la pregunta, en lugar del método de la devoción y la fé. Habría que recordar toda mi vida, y eso lo iremos haciendo a lo largo de nuestra tesis-tejido. Por el momento, afirmo que mi método de acercamiento a la realidad ha sido el de la pregunta, el de la duda, el del discurso racional, no el de la fé y devoción.

Ahora bien, exhibo en este momento conclusivo de nuestra trayectoria investigativa que, nuestra pregunta se ha re-tornado (a su origen), es decir, ella ha encontrado su resolución. Ha sido des-puesta o res-puesta. Esto ha pasado en algún momento, no puedo decir cuándo exactamente. Aunque recuerdo vislumbrar momentos cuando sentí esa respuesta llegarme a mí, quizás con mi llegada e instalación en la calle Océano Índico en Mexicali a principios de 2021 y mi convivencia en esta maravillosa ciudad desértica; tal vez durante mi viaje a la India y a Irán en el medio de 2022, quizás en mi estancia de investigación en Nicaragua-Solentiname el año pasado o quizá en mis retornos. Sea el momento que fuere, ya no ando con la pregunta, ni que tenga respuestas. Tampoco.

<i>Verso 3- Ando flotando</i> ³⁶

En cambio, ando flotando en la grieta, en la fractura, la vacuidad

En la frontera entre la pregunta y la respuesta, desde el (no)lugar entremedio, realizamos (hacemos real) esta medi(t)ación en términos de nuestra praxis investigativa, cuya expresión se hace a través de la interpretación-traducción de nuestra relación contextual en esta tesis-tejido, en su *Conversación-Trans, en forma de le suéter arcoíris*. Pues, más allá de meramente definir nuestra praxis, escuchamos a mi contexto y respondemos— haciendo (nos) un ejemplo.

Hemos planteado hasta ahora en este documento la relación comparativa (el hilo tejedor-comparativo) que forma la base de nuestra investigación entre los contextos de Nicaragua e Irán. Ahora, antes de plantear la(s) pregunta(s) de la investigación, ofrecemos, a priori, la respuesta de nuestra investigación:

La escucha

³⁶ Trans-creación propia.

Esta escucha NO es una voluntad, NO es una decisión política. Es sencillamente, escuchar (se). Esta es nuestra conclusión-conexión cero, ya que es conocida incluso antes de conocer la pregunta. Todo conocimiento desde ahora, sería un re-conocimiento.

- **Conclusión-Conexión Cero: Escucha como Praxis de Liberación**

La escucha es una acción-inactiva que nace en la disposición, en la comprensión de nuestra propia ignorancia y en la apertura de escuchar a la voz de la Otredad (el contexto-comunidad, que es el conjunto de las otredades). La decisión y la voluntad política son respuestas de la escucha del contexto, no su origen ni su característica. El grito de rebeldía no es algo preconcebido, prefabricado, pre-meditado; sino una respuesta consciente al contexto, por tanto, es crítica y contextual, reconociendo su propia situación (en el paradigma de dominación de injusticia). La escucha es el modo mediante la cual mi pregunta ha retornado a su origen. Y ahora cada vez cada día cada momento, mi pregunta recorre nuevos caminos, calles, conocidas y desconocidas—volviéndose cada vez más desbordante y su vuelo cada vez más desanclado y libre— y siempre re-torna a su origen, de forma recurrente, pero siempre como-nueva, con su característica fresca y nuevo valor, cual el valor de “*La Golden Ratio*” (1.618...).

<p><i>Verso 4- La Palabra</i>³⁷</p>
<p>En el principio era el Canto, Al cosmos él lo creó cantando. Y por eso todas las cosas cantan . No danzan sino por las palabras (por las que fue creado el mundo) dicen los uitotos “Sin razón no danzamos”.</p>

Lo que queremos señalar con este ejemplo es que *cada duda-pregunta* de la investigación *implica la existencia a priori* de su *respuesta*, que es el origen donde nace esa pregunta. El ombligo, constituyendo el primero momento-espacio de nuestra existencia, contiene, cual

³⁷ Poema: Cátinga 2, la Palabra. (Cardenal, 2012, 20)

semilla de una planta, la potencia de expansión infinita, de acuerdo a su entorno. En este sentido, nuestro proceso de cultivación de conocimiento siempre es un proceso de reconocimiento, un re-torno a nuestro lugar que tiene potencia o capacidad de cultivación de conocimiento (vida). En mi propia trayectoria investigativa, la comprensión de la praxis religiosa-revolucionaria de les *Subjects Sociales* de Nicaragua e Irán, ha sido cultivada a través de mi escucha a estos contextos y las voces transversales que emergían de ellos. La voz, aunque es madre de la palabra, también la trasciende. La palabra o la imagen en términos sencillos, es una lógica que divide y categoriza. Tomamos el ejemplo más básico de la lógica racional:

A es el sujeto cognoscente-vidente. – Premisa 1

B es el objeto cognoscible-observable. – Premisa 2

Conclusión: A, el sujeto del acto, NO es B, el objeto del acto.

Ecuación: $A \neq B$

Esta lógica, base de la física instrumental, es correcta, pero a medias. La verdad es que las verdades a medias, pueden llegar a ser más peligrosas que las mentiras. La lógica y su conclusión solo son correctas, si tomamos nuestro sentido de percepción visual (la visión), como la única capaz de conocimiento. Ya que nuestro sentido de visión hace una división en la realidad, categorizando y encuadrándola en cosas-cuadros de distintos colores/formas. De ahí, A no es B, parece tener la razón. Pero esto no es toda verdad. Hay otra lógica, otro *Ratio (Golden)*,

Transcendente de la lógica puramente racional-visual. Se realiza desde la escucha.

Mientras la palabra-la imagen causa necesariamente una división o un partir de la realidad, la voz es una praxis que comprende y trasciende la palabra. En otras palabras, la escucha no es un partir (partición), sino un compartir. Si aplicamos las premisas 1 y 2 a nuestra

percepción de escucha, la conclusión no es la misma. Primero, por el sencillo hecho de que la escucha es reflexiva ya que *Subject A* puede escuchar su propia voz. Su propia voz, lo más íntimo de su subjetividad, puede ser hecha objeto de su conocimiento.

Pues tenemos una conclusión trascendente.

Subject cognoscible puede elegir a ser Object Cognoscible. (Premisa 3)

Subject cognoscible puede elegir a no ser Object Cognoscible (Premisa 4)

Conclusión trascendente: A puede ser B, y puede ser no B; según se (re)quiera.

Ecuación Contextual: $A=B$, y a la vez-tía³⁸, $A \neq B$

La escucha es entonces la metodología práctica, pero también la conclusión teórica de nuestra investigación. Mientras la lógica racionalista, basada en la visión, es una lógica de completa Otrificación de la Otridad (A no es B), que convierte a la Otridad en un objeto de control y dominación; la escucha por sí es una praxis investigativa de liberación. Primero porque es reflexiva, segundo porque no hace la categorización tajante, como la visión, de su objeto. De forma que el objeto de la escucha es en general, la voz que indica una acción activa por parte de Objeto, que por tanto se vuelve en un *Subject social* que expresa su voz. Pues, las voces emergentes de las vidas y obras de las comunidades de Solentiname y el IHE, han sido fuentes de mi escucha, pero también testigas de mi propio proceso de escucharse, y de la cultivación de nuestra praxis de liberación en esta investigación.

La preferencia de la escucha como modo de aproximación, en sí, es decolonial ya que el paradigma científico moderno-colonial insiste en la constante sobrevalorización de la

³⁸ Es una expresión particularmente pertinente, que hemos escuchado en las calles de Mexicali, y hemos inventado su forma particular, para nuestra investigación, para exponer la mediación (ni sí, ni no) de la relación comunitaria. La ecuación arriba es buen indicador de esa mediación, A es B y A no es B , *a la vez-tía*.

percepción visual. No obstante, nuestra preferencia de la escucha no se posiciona en reacción al paradigma colonial, *obviamente, oculo-centrico*.

En cambio, ella es expresión de la remembranza
de nuestra primera y primordial percepción
de escucha como bebé en la panza,
en reconocimiento del lazo umbilical con la madre—
y el ritmo de su corazón y circulación de sangre.

Y Nuestra escucha también es una respuesta a la injusticia de la lógica de dominación.
Venid, a ver la sangre en las calles.
Venid, a ver la sangre en las calles.³⁹

Nuestra escucha podría ser, una respuesta— no en reacción— a los dilemas y la crisis gnoseológica prevalente en el sistema-episteme moderno-colonial cuasi-globalizado en la actualidad. En este sentido, nuestra praxis investigativa concuerda con el movimiento TL-LA, solo en empleo de la praxis de la liberación, y no en el término de la Teo-logía. De la misma manera, estoy de acuerdo con ECLA y su praxis científica de la pregunta. Pues, hacer tantas preguntas como pudiéramos hasta llegar a la pregunta fundamental, “*Who am I*”. Ya ante esta pregunta, dejamos de hacer más preguntas, y (nos) escuchamos. Y puede ocurrir que en este proceso, escuchemos que tantas preguntas que hacemos— como si estuviéramos constantemente involucrados en un combate marcial con la palabra en lugar de la espada— podrían llegar a ser tan violentas si no hechas de forma consciente-contextual-comunitaria.

En otras palabras, mi praxis investigativa, como realización de la praxis religiosa-revolucionaria, se sitúa en los estudios culturales latinoamericanos, pero también se sitúa *desde fuera* de los estudios culturales latinoamericanos. Nuestra praxis está con los movimientos de la liberación; pero solo en la comprensión de la praxis religiosa-revolucionaria en términos de nuestra relación con La Otridad(contexto-comunidad), no en

³⁹ Parte final de un bello, y a la vez, espeluznante poema de Pablo Neruda. Se puede consultarlo aquí: <https://neruda.uchile.cl/obra/obradesidencia3d.html>

términos de nuestra relación con Teo/Dios. Hemos comentado arriba que la noción de la religiosidad en relación con *Subject Social* en nuestra investigación, está desligada a cualquier religión, o institución, práctica, ritual religioso particular (católica, islámica, hindú etc.) Mi vida-obra-comunidad va siendo la propia evidencia de esta comprensión. Nací en una familia-nación-población hindú, e investigo sobre la religiosidad católica e islámica de Nicaragua e Irán en México. Desde hace rato, no escribo en la lengua de mi madre, pero su voz, en la lengua en que me exprese, siempre resuena con mi voz, ligada siempre conmigo *mediante* el lazo umbilical. El reconocimiento es este lazo, esa liga, se da, constante y cotidianamente, a través de la escucha, que quizás es el primer modo de percepción disponible para 1 bebé en la panza de su mamá. Le bebé antes de ser hijo o hija es bebé que escucha el ritmo del corazón y sangre de su madre (la primera otredad que conoce) *mediante* el lazo umbilical. Le bebé en panza y la madre no pueden ser consideradas dos entes absoluta y esencialmente distintos, pero tampoco son *1 ente*. Esta no dualidad, de no ser ni dos ni 1, es posible mediante el lazo umbilical. El reconocimiento de este lazo de mediación, a través del proceso de escuchar (se) es la condición de realización de la relación comunitaria, que es lo que, en nuestra experiencia, cultiva la base de praxis religiosa-revolucionaria de liberación. Pues, nuestra comprensión e interpretación de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación en esta tesis-tejido— lo que llamamos desde ahora nuestra Conversación-Trans— se orienta hacia la escucha como el modo preferido de aproximación. Nuestra Conversación-Trans, es cotidiana, constante y creativa, y se exhibe en cada momento, en nuestras interacciones cotidianas con la Otredad-Contexto-Comunidad. En lo siguiente, se exhibe en la demostración de la pregunta, objetivos, el hilo tejedor-comparativo (metodológico-teórico) y las articulaciones principales de esta tesis-tejido.

Pregunta de la Investigación (Corazón de la aguja tejedora):

¿Cómo fue el proceso de la cultivación (construcción-composición) de la praxis religiosa-revolucionaria de *Subject* social de la Comunidad de Solentiname, en Nicaragua y del Instituto Hosseneiyie Ershad en Irán en sus movimientos revolucionarios (1960-79)?

Las preguntas secundarias que ayudan a abordar esta pregunta principal, se formulan de la siguiente manera:

- 1) ¿Qué papel juega la estructura del sistema-episteme moderno-colonial en la implementación y perpetuación de las condiciones de extrema pobreza y violencia sistemática en Nicaragua e Irán y sujeta a tales condiciones, cómo se forja la praxis religiosa-revolucionaria de *Subject social* nicaragüense e iraní?
- 2) ¿A partir de qué formas creativas-artísticas comunitarias se genera la resistencia y el movimiento revolucionario, en particular en los contextos particulares de Comunidad de Solentiname e Instituto Hosseneiyie Ershad?
- 3) ¿Qué nos enseña la investigación acerca de estos movimientos revolucionarios? ¿Es posible o existe una praxis religiosa-revolucionaria de *Subject Social* y si hay alguna posibilidad de ejercer esta praxis religiosa-revolucionaria en la actualidad en nuestros propios contextos?

Objetivos de la Investigación:

- Investigación contextual de los movimientos de TL de Nicaragua e Irán, en general y en particular, de Comunidad artística-contemplativa Solentiname e Instituto Hosseneiyie Ershad, respectivamente; y trazar una relación comparativa entre esos movimientos prestando atención a su proceso de la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria.
- Realizar una labor creativa-sintética mediante la yuxtaposición de los hilos comparativos y relacionales de estos movimientos surgidos en dos contextos en su particularidad única tanto en términos de las fuentes culturales-religiosas que les inspiraron, y como en sus relaciones similares (dependientes) con el sistema-mundo moderno y su centro EE. UU; con el fin de averiguar si surgen algunos patrones interpretativos teóricos-prácticos sobre (el papel de la religiosidad en) la praxis de la liberación de *Subjects* Sociales, que se encuentra en la margen o periferia del sistema-episteme moderno-colonial.

“¿Qué queremos decir al decir escuchar como modo de aproximación al contexto? ¿Qué significa escuchar al contexto? Incluso ¿si (y sí, Cómo) Es posible escuchar (y conocer) a las voces emergiendo desde y en el contexto-comunidad de nuestra investigación en búsqueda del conocimiento.

¿Cuál es la forma de conocer(se)? ¿Cómo se cultiva-teje el conocimiento?

El proceso de conocer, a mi parecer, es un recorrido o una relación desde lo desconocido hacia lo conocido. Si consideramos la metáfora (la preferida por la episteme moderno-colonial oclocéntrico) de la visión, lo desconocido se asemeja a la oscuridad; mientras lo conocido implica la luz. La oscuridad no con-tiene distinciones ni permite hacerlas. En cambio, la luz presenta las cosas en formas (*frames*), y colores. La característica típica de la visión es la dis-tinción, es decir, ver (en) la realidad (en) diferentes tintos o colores. Acordamos de la frase célebre descartiana que estableció el criterio fundante del paradigma científico moderno-colonial: “idea clara y distinta”. La claridad y la distinción son características típicas de la luz. Pero toda claridad y distinción—lo que hace de la realidad objetos visibles/observables/cognoscibles— tiene su origen en un estado de oscurecimiento donde la realidad es invisible/inobservable/incognoscible y por eso, in-objetivable. Reiteramos, entonces, que el proceso de conocer (la cognición o la relación cognoscitiva) significa entrañar en lo desconocido y traerlo a luz. Es decir, este proceso implica una relación transfronteriza que ocupa un constante ir y venir, un tránsito o una transcendencia de las fronteras entre la luz y la oscuridad.

Si traducimos esta relación cognoscitiva a nuestra otra percepción principal: la escucha (más en acorde a nuestro modo preferido de aproximación en este estudio), la oscuridad viene a ser el silencio desde donde emanan todos los sonidos que vamos distinguiendo y categorizando en cuadros (*frames*) que llamamos palabras a las que atribuimos significados según los códigos lingüísticos convenidos de forma socio-cultural o comunitaria. La capacidad de percepción, a través de los sentidos corporales (sea la visión, la escucha o cualquier otro), es una facultad natural, o a la Chomsky, es generativa; sin embargo, su evolución y elaboración depende de los contextos naturales y socio-culturales—la comunidad— en que se sitúa la corporalidad albergando la facultad generativa. La cognición, o más bien, la relación cognoscitiva —el proceso de almacenar, ordenar, organizar y hacer sentido de los estímulos perceptivos recibidos por el cuerpo entero mediante los sentidos— es un proceso necesariamente colectivo-comunitario que ocurre en un espacio intersubjetivo cultivado con el fin de hacer posible la comunicación mediante un sistema de símbolos cuyos significados no son descubiertos sino inventados, construidos y convenidos de forma socio-comunitaria. Esta comprensión de la relación cognoscitivas en términos intersubjetivos y comunitarios está más de acuerdo con nuestro lado-premisa 2 de la relación comunitaria.

Texto/Subject, existe, siempre en relación con su Con-texto/Com-unidad.

Tomando esta relación comunitaria en cuenta y de acuerdo con la afirmación de Olaf, “La investigación es comunidad”, consideramos ahora el contexto-comunidad de nuestra investigación y el proceso cognitivo que llevamos a lo largo (y ancho) de ella. Lo que queremos señalar con el enfoque contextual-comunitario de nuestra investigación es la presencia continua de las voces transversales provenientes de una gran constelación o entramado de actores sociales--a quienes llamamos *Subjects Sociales*—que, por una parte, son en sí una unidad líquida, cambiante e interactiva ; y por otra, cada Subject Social se interactúa con otros Subjects Sociales mediante relaciones que son, a su vez, una

multiplicidad líquida, cambiante e interactiva. Esta concepción del contexto y la comunidad en nuestra relación investigativa/cognoscitiva, me parece semejante a la imagen de una persona andando en bicicleta en las calles mirando un atardecer. La característica de un atardecer es que se destaca tanto por su gran belleza (cre)artística como por su cambio constante. Asimismo la persona que anda en bicicleta anda en constante movimiento en las calles encontrándose con diferentes personas, árboles, giros, calles, semáforos, carros, motos, y demás cosas en el recorrido, siempre teniendo presente el gran fondo del cielo de atardecer desde diferentes ángulos, planos, cortes y frames. Así es nuestra propia relación investigativa, constantemente cambiante, líquida y transversal, llevada a cabo siempre teniendo presente el contexto.

Como menciona el título de la investigación, los dos contextos principales de esta investigación son las naciones-poblaciones de Nicaragua e Irán, en donde enfocamos nuestra atención respectivamente en los contextos específicos de la “Comunidad de Solentiname” y “el Instituto Hosseneiyie Ershad”. Estos dos contextos específicos consideramos también como Subjects Sociales colectivos o comunitarios que son expresiones simbólicas de la actitud de resistencia y el movimiento revolucionario llevado a cabo en las dos naciones-poblaciones en general. Aunque el rol de las personas individuales como Ernesto Cardenal y Ali Shariati, en Solentiname y el IHE, respectivamente, fue de fundamental importancia, entendemos que la propia comprensión de Cardenal como Shariati de sí mismo, como Subject social, estaba fundamentada en su relación con sus respectivas comunidades particulares y generales, lo que hemos llamado la relación comunitaria:

Texto/Subject, existe, siempre en relación con su Con-texto/Com-unidad.

La relación investigativa con los dos contextos-*Subjects sociales* de Nicaragua e Irán está iniciada por mí, que reconocimiento el hilo tejedor investigativo de la Co(☯)textualidad, propuse esta investigación en el IIC-Museo, UABC, en Mexicali, Baja California, México. Entendiendo el contexto investigativo de manera comunitaria, cada quien que se involucra en la investigación, es parte integral de ella y en su propia medida, es Subject social, es decir, cuenta con la agencia o potencia de ejercer su impacto en el proceso investigativo. Considerando a mi intención investigativa como la aguja y mi pregunta como el corazón de la aguja, que va tejiendo esta investigación en unión con los dos lados del hilo tejedor/comparativo de la Co(☯)textualidad, en constante interacción con una miríada de *Subjects sociales* que participan y por eso, forman parte de esta relación investigativa. El IIC-Museo, que tan generosamente dio acogida a mi propuesta de investigación, es otro *Subject social* pertinente en nuestra relación. Mi programa doctoral recibe becas nacionales por parte del cuerpo educativo nacional mexicano llamado “Conacyt”, del cual soy beneficiario, y por eso, Conacyt sería otro *Subject social* impactante. Ahora bien, este cuerpo educativo se inscribe en el marco educativo y universitario de la agenda nacional conforme al sistema mundo moderno-colonial. Estos son algunos *Subjects* institucionales. Más todas las personas colaborando en mi investigación: Mis directores de tesis. Mis lectores que me leen.

La gente que me escucha,
la gente que me habla.

Las gentes que conversamos.

El sol, la tierra, la luna, las lluvias.

Y toda una infinita vacuidad que está siendo en el (uni-multi) verso.

Articulación 3-Manos

Relación Contextual-Comunitaria entre Nicaragua (Lago) e Irán (Desierto)	
<i>Camino de Frente (3.A)</i>	<i>Camino de Atrás (3.B)</i>
Relación Contextual-Comunitaria entre Lagos y Desiertos	La Escucha y La Transcendencia del Duelo-Dilema
Índice de Articulación 3.A: Relación Contextual-Comunitaria entre Lagos y Desiertos - Prólogo a la Articulación 3.1 - Nicaragua: Tierra de Lagos y Volcanes - Comunidad de Solentiname y Ernesto Cardenal - Escuchar a la Otredad (<i>Who is the Other</i>) - Nicaragua y el régimen actual de Daniel Ortega - El Puzzle de Irán (e Islam Shiá) - La nación-población Iraní: Posición de Intermediaria - Farsi y la familia lingüística hebrea-araméa-árabe: Dos contactos - Teherán- Instituto Hosseneiyie Ershad- Ali Shariati - Fátima- La Maé de la Comunidad musulmana (Shiá) - El Dilema-Problema de los dos moldes-modelos - Fátima como la Liga-Mediadora-Trans-ductora del canto coránico - Conclusión-Conexiones de la Articulación 3.A	

Articulación 3 (Manos)

3.A- Relación Contextual-Comunitaria entre Lagos y Desiertos

Pues, nuestra investigación es un aporte de cada quien que se relaciona con nuestro contexto, y haremos la exposición de esta relación investigativa comunitaria a lo largo de esta tesis-tejido. A tal efecto, empezamos con los contextos y *Subjects Sociales* de Nicaragua e Irán, ubicándoles en propio contexto histórico y de ahí, trazar la relación comparativa entre dichos contextos. Esta relación contextual o relato histórico de los dos contextos en cuestión es una relación entre el lago y los desiertos, entre el fluir melodioso de las aguas y el silencio inmenso de la arena. Así como la diferencia entre el lago y el desierto, nuestros contextos de investigación llevan contrastes notables. Nicaragua e Irán son naciones geográficamente distantes y han llevado históricamente pocas relaciones políticas culturales, aparte de la mención de Daniel Ortega sobre la revolución iraní. En términos de las lenguas, las tradiciones culturales, los rituales y prácticas simbólicas-religiosas, existe una gran diferencia

entre estas dos naciones-poblaciones. Nicaragua, nación de lago y volcanes. Irán, de desiertos y montañas.

La Comunidad de Solentiname está situada en el archipiélago de Solentiname, en el gran lago Cochibolca de Nicaragua. En la época de la revolución (y en la actualidad), quedaba bastante alejada de los centros capitalinos de Nicaragua y bastante abandonada por ellos. Por su parte, nuestro contexto particular en Irán es el Instituto Hosseneiyie Ershad, situado en la ciudad capital de Irán, Teherán. Aparte de su ubicación, la naturaleza-función de estas dos comunidades eran totalmente diferentes. Mientras que la primera era una comunidad contemplativa de convivencia cristiana en el archipiélago de Solentiname, la segunda era una comunidad académica situada en la ciudad de Teherán, capital de Irán, donde sus colaboradores se reunían para sus clases, charlas, interacciones académicas y como resultó ser, también activistas.

Ernesto Cardenal, fundador formal de Comunidad de Solentiname, provenía de la ciudad de Granada, la primera ciudad colonial fundada en Nicaragua y se migró a las islas en el año 1965. Por su parte, Ali Shariati provenía de una ciudad pequeña de Masshad, de una provincia periférica de Irán y se mudó a Teherán después de la apertura del Instituto Hosseneiyie Ershad en 1969. Ernesto hizo su doctorado en teología y pronto fue ordenado sacerdote en Managua. Shariati hizo su doctorado en letras en París, y nunca quiso ser uno de los Ulemas (las clases clericales en Irán). La gran diferencia entre la vidas-obras de Shariati y Ernesto, de ahí sus comunidades respectivas, es su método. Ernesto, sobre todo, era un poeta, por amor y por oficio; mientras que Shariati caracterizaba su enfoque de aprendizaje-enseñanza como “Sociología de Islam o Islamología”. Ernesto, al llegar a Solentiname, no se dedicó nunca a la enseñanza de poesía, o artesanía. En Solentiname, hubo talleres de poesía, pintura y artesanía llevados por personas invitadas por Ernesto, pero él

nunca dio esos talleres en Solentiname. Podemos decir que no era maestro de oficio, y es cierto. Pero era sacerdote de oficio, y la gente de Solentiname lo percibía así. Pronto después de su llegada a Solentiname, *dejó de dictar las misas* e invitó a los asistentes de la misa a compartir sus interpretaciones y llevar el diálogo en las misas campesinas. Ernesto fue discípulo en Solentiname, no el maestro. Lo que sí nos ha dejado este discípulo de Solentiname, es una impresionante y asombrosa obra propia de miles de versos, escritos con lenguaje de amor y de revolución.

Por su parte, la obra prolífica de Shariati, en forma de sus charlas, escritos, libros, etc. está atravesada por el uso crítico de la lógica-la razón, de los modelos analíticos, de enfoque comparativo y sociológico. Después de su regreso a Irán en 1964, su encarcelamiento y la consiguiente liberación, yo lo habían hecho una figura pública. Primero él empezó a enseñar en la Universidad de Masshad, donde ganó mucha popularidad y polémica. Luego, fue invitado a dar clases en el nuevamente abierto Instituto Hosseneiyie Ershad en Teherán. En su corta trayectoria de casi 5 años, Shariati hizo charlas, debates, entrevistas, actividades artísticas y otras actividades académicas en el IHE. Shariati, al fungir como maestro en el IHE, respondió a la invitación, que era la llamada de su contexto. Hizo lo que sentía era su función, así como Ernesto, que siendo el gran poeta y docto(r), no profesó nunca la enseñanza. Siendo tan diferentes del uno al otro como el lago y el desierto, Shariati y Ernesto, al realizar sus actividades (dictar charlas y no dictar las misas, respectivamente) pertinentes según su contexto-comunidad, muestran actitudes similares de la escucha profunda de su contexto, que es lo que va a ser el tema principal de esta articulación.

En nuestra experiencia de aproximación e investigación de Shariati (el IHE) y Cardenal (Solentiname), llegamos a comprender que cualquier método, sea mediante la razón o el corazón, si llevado a cabo de forma sincera y culminante, nos lleva a la realización de la

relación comunitaria. Esto se nos ha hecho evidente con la apreciación de la vida-obra-comunidad de Shariati y Ernesto. La realización de la relación comunitaria, para habitantes de desierto, no es nada diferente que la misma realización para habitantes del lago. De ahí que nuestra relación investigativa reconoce la inseparabilidad de lagos/ríos/océanos y desiertos/arenas/tierras. El lago es más agua que arena mientras que el desierto es más arena que agua. La diferencia es de medidas, cuantitativa; no cualitativa. Y así son las naciones-poblaciones que viven alrededor de los lagos y de los desiertos. Las historias socio-culturales de las poblaciones nicaragüenses son sencillamente el desenvolvimiento de la inmensa proliferación y fertilidad de lago y sus alrededores; mientras las historias socio-culturales de Irán, quizás podrían ser vistos como los bellos y florecidos jardines cuidadosamente elaborados en los interiores de las casas en la ciudad desértica de Qom, Irán.

Si el llanto (Alá) que se irrumpe en el desierto es una respuesta de la escucha, en la soledad el silencio imponente y trascendente de la arena;

Verso 5 – Rezo-nancia del Silencio
De tal forma resonó mi silencio, Que de cada rincón recibo respuestas sonrosas. ⁴⁰

el verso creado junto con el lago es un acompañamiento rítmico, o una suerte de com-unión, con trinares de los pajaritos, con las danzas de los árboles con los vientos y con el con-stante-ir-ve-nir de las olas de la mar dulce.

Verso*Imagen 1: No-sembrar⁴¹

⁴⁰ <https://youtu.be/vREpCBW0WoU?si=k8iyNAmp-J14SeuE> (0

Este verso viene de un poema-canto de Faiz Ahmad Faiz, un poeta musulman y comunista de Pakistán-India. Su poesía es sensible, bello y rebeldé, y sumamente conocido. Varios poemas suyos son cantados por grandes cantantes, pero también el mismo pueblo, en particular en las protestas. La traducción del verso, de urdú a español, viene a través de mi (ducto).

⁴¹ Emplearemos esta técnica de presentar los versos y los diálogos de Solentiname, con la captura de imagen de su texto, en lugar de escribir el texto. Esto es consistente con nuestro enfoque basado en la voz, no meramente en la palabra. Sentimos pertinente aprovechar de la indexicalidad de la captura de imagen, que

ELBIS CHAVARRIA

Chicharras, güises, gavilanes
cantan al anochecer.
Loras pasan volando a su dormitorio,
allá en una loma.
Entra la noche.
Pocoyos, lechuzas, ranas, grillos;
un martín-peña con su ronco cántico.
Alberto en su rancho dice: –Va a haber sequía.
La noche transcurre quieta.
De repente gallos cantan.
Amanece.
Y se oye el trinar de todos los pájaros.
Juan dice: –Compadre ¿oyó anoche cantar el punco?
–Sí compadre. –Entonces, no hay que sembrar.

Los dos versos (verso 5 y verso-imagen 1) son *respuestas conscientes y/o reflexiones fieles* de un proceso de escucha activa (paciente) a su entorno; de lo contrario serían meramente *reacciones irreflexivas*. El modo de aproximación está mejor guiado con nuestra atención al contexto-comunidad (lago-desierto) como centro de reflexión, que a lo largo de la historia contextual ha mantenido una existencia más o menos estable, y obviamente ha generado y dado a cultivar las formas de vida de las poblaciones alrededor y de ahí trazamos nuestra relación comparativa de la Co(n)textualidad.

Nicaragua: Tierra de Lagos y Volcanes

Nicaragua toma su nombre posiblemente de una variante de Náhuatl, Nic-Anáhuac, que indica muy bien su ubicación geográfica: “Tierra entre dos aguas” o “Tierras junto a las Aguas”, refiriéndose particularmente a los territorios que separan al de Gran Lago Cochibolca del Océano Pacífico. El lago Cochibolca es el lago de agua dulce más grande de América Central y las tierras mayormente a su oeste conforman el corazón del territorio

nos da un mayor acceso a la interpretación de texto presentado en su contexto (como en esta verso-imagen 1), en lugar de simplemente copiarlos. En este caso, la editora tuvo el bien de poner el nombre del poeta, Elbis Chavarría, que hace una presencia clara, junto con el poema. Es un buen ejemplo para entender nuestra decisión de presentar estas imágenes-verso, que será a lo largo de la tesis-tejido.

nicaragüense en la actualidad, donde la mayoría de las ciudades principales nicaragüenses como Managua, Granada, León, Rivas, Estelí están localizadas. Otro significado del término Nicaragua tiene el significado de “aquí- en el agua”. Pues el actual territorio nicaragüense, tal como sus vecinos al norte: Honduras y El Salvador, o al sur: Costa Rica, se encuentra ubicado entre las aguas del mar caribe y el océano pacífico. La traducción “aquí en el o junto con el agua” parece comunicar, hasta donde pueda cualquier término, lo que se siente vivir en Nicaragua.

Justamente la presencia del lago y su entrecruce con el Río San Juan en el sur, hizo creer a los primeros colonizadores de la existencia de un *Estrecho Dudoso*, un desaguadero que conduciría a sus tierras de ensueño: las indias “orientales”. Las primeras interacciones entre los conquistadores españoles y las comunidades indígenas no fueron, al parecer, típicamente violentas. En efecto, los dos primeros jefes indígenas Nicoya y Nicarao/Nicaragua se mostraron bastante abiertas a conversar e incluso recibir el evangelio cristiano, asimismo ofrecieron grandes cantidades de regalos en forma de oro y otros objetos valiosos, a los españoles allegados a sus tierras. Por su conversación con el conquistador es evidente que Nicaragua, el que le dio su nombre al país de Darío, era un intelectual, quizá un poeta como Nezahualcóyotl” (Urtecho, 1966, p.25). El conquistador español Gil González llegó a encontrarse con “el Gran Lago llamado luego de Nicaragua, que los indios llamaban Cochibolca y él llamó la Mar Duce” y digo mar- escribía- porque crece y mengua. Más al norte de las tierras, cerca de hoy lo que es Jinotepe y Diriamba, Gil González se topó con otro jefe indígena Diriángen que

“primero en son de paz y acompañado de quinientos hombres, diecisiete mujeres, cada uno de los indios cargando un pavo o dos para ofrecerlos como presentes y cada de las indias le entregó al Capitán veinte hachas de oro de catorce quilate y algunas

más e invitado Diriángen a hacerse cristiano recibiendo el bautismo con toda su gente, pidió tres días para pensarlo y discutirlo *con sus mujeres y sus sacerdotes*, y regresó en efecto en son de guerra..”(ibid, 27)

Gil González, aunque controló el ataque inesperado con la fuerza de la pólvora que cargaban los españoles, se vio obligado a retirarse de su compañía, por el momento, no sin antes haber coleccionado en forma del “oro regalado por los caciques, tanto del territorio de Nicaragua como del de Costa Rica, valía 112,524 castellano, o sea unos 600,000 dólares aproximadamente. (Arellano, 1970, 07). Desde que la noticia del “Mar dulce” y el “Estrecho Dudoso” salió a los otros conquistadores españoles como Hernán Cortés en México y Pedrarias Dávila en Panamá; descendería a los alrededores del lago Cochibolca una manada de compañías colonizadores, como chacales olfateando carne cruda. “Y el mismo cortés, anunciando su viaje a Honduras, escribía que el *estrecho* que salía a *otra mar* es la cosa que más deseo topar”(citado en Arellano, 1970, 09). Cuenta Cardenal de esa manada colonizadora en su verso histórico-poético:

Verso 6- Carnicería entre los colonos⁴²
Gil González fue a las Hibueras a buscar el Estrecho Y Cortes envió a Olid por mar a las Hibueras Y a Alvarado por tierra (a buscar el Estrecho) Y Olid se levanta contra Cortés en las Hibueras Y Cortés envió contra él a Francisco de las Casas Y como no sabía de las Casas fue el mismo a las Hibueras Y Pedrarias envió a Hernández de Córdoba tras Gil González Y después fue el mismo detrás de Hernández de Córdoba. Todos los ejércitos convergían en esas “Higueras” (Honduras) buscando el estrecho.

⁴² Verso Fragmento del Poema Estrecho Dudoso, (Cardenal, 1983, 86)

Los colonizadores, motivados por sus propios provechos y fama en particular en la búsqueda del estrecho dudoso, se vieron enfrentados en una intensa escaramuza. Hernández de Córdoba fue el primero que alcanzó a prevalecer su dominio. Hizo someter a la población indígena y estableció las primeras ciudades modernas de Nicaragua, Granada y León— que siguen siendo centros de importancia geopolítica en la actualidad. Es más, su apellido— indica su posible proveniencia de la ciudad andalusí de “Córdoba” — da nombre a la moneda actual nicaragüense. Sin embargo, Hernández de Córdoba fue asesinado y enterrado muy pronto por su mandatorio jefe Pedrarias Dávila. El proceso de colonización en manos de Dávila *Furor Domini* implicó tanto un genocidio como un epistemicidio para las poblaciones indígenas que fueron sometidas a prácticas de esclavitud y manos de obra forzada en las encomiendas coloniales. También fueron involucrados en trata y venta como obreros, mineros junto con la población negra-africana introducida en el caribe como en condiciones de esclavitud impuesta por los colonizadores mayormente españoles-portugueses.

“Al igual que la conquista de América, la de Nicaragua fue una empresa rápida, violenta y cruel, pródiga en esfuerzo y obra de la iniciativa privada. No se llevó a cabo por ejércitos oficiales, sino por particulares a los que se les concedía *capitulaciones* (Arellano, 1970, 32)”.

Esto todavía es lo que Dussel (2002, 227) llama, la temprana modernidad, la primera etapa expansiva de colonización de las tierras americanas, en particular el caribe, centro América y las tierras del sur y centro de México. En Nicaragua, la conquista y expansión colonial resultó terrible para la población indígena y negra, es decir para la gente no-blanca, no-europea, no-cristiana.

Verso 7- Dávila, Conquista y Esclavitud⁴³

El Muy Magnífico Señor Pedrarias Dávila
¡furor domini!
fue el primer <<promotor del progreso>> en
Nicaragua
y el primer dictador
introdujo los chanchos en Nicaragua, sí es cierto
<<cauallos e yegaus vacas e ovejas
e puercos e otros ganados... >>
(pero ganado de él)
Y el primer <<promotor del comercio>> en
Nicaragua
(de indios y negros)
A Panamá y al Perú
(en los barcos de él)
<<indios y negros y otros ganados⁴⁴ >>

La inclusión de los “indios y negros” en la categoría de “otros ganados” revela las dos funciones principales que pretendía el sistema colonial que aquellos fungieran: el de la obra manual pesada, y el de la compra-venta como comodidad u objeto. La población indígena y negra, estuvo sometida a un proceso de deshumanización y sujeción absoluta, tanto por su forzosa inclusión como mano de obra en las empresas colonizadoras como las encomiendas y las minerías, así como por el intento de una completa aniquilación de sus sistemas de conocimiento o sus formas de vivir e interactuar con su entorno. El proceso de la evangelización de la población indígena fue concomitante con el proceso de la colonización española de las tierras americanas.

“Los españoles no solo conquistaban para la corona, sino también para Dios... La orden de los Reyes católicos a Colón seguía siendo válido para los conquistadores: “que procurase la conversión de los indios a la fé... Culturización e hispanización eran, en esta época, sinónimos de cristianización.” (Arellanos, 1970, 26)

⁴³ Cardenal, 1980, 107

⁴⁴ (Cardenal, 1983, 86) Itálicas son más.

La población indígena originaria en el momento de la llegada de los españoles era formada mayormente por dos tribus indígenas: La nación-población Nicarao y la nación-población Chinandega, de tradición anahuaca mexicana. Estas tribus, habitantes de diferentes variantes de Náhuatl, se habían bajado desde el sur de México para asentarse en las tierras junto del lago al encontrarse lo que llamaron Ometepec, los dos volcanes en el medio del lago, que era la tierra prometida según su profecía. Por tanto, Nicaragua, como toda tierra de lagos, es también tierra de volcanes. Tanto del intelectual Nicarao como de las guerreras de la tribu de Diriángen. Un compañero me lo mencionó cuando estábamos tomando café en su choza en Solentiname que Nicaragua era tanto lago como volcanes; y si sus gentes eran humildes y *a la vez*, eran bravas, según se requiera el caso. Pues la resistencia de la voz y población indígena también fue algo constante y motivo de constante preocupaciones para los colonizadores españoles.

Verso 8- Colonización y Resistencia Indígena⁴⁵

¡Y los ladridos de los perros de Pedrarias!
Los indios mataban a sus hijos para que no fueran esclavos o
Las mujeres malparían para no parirlos o no cohabitaban
Para no concebirlos. Y se acostaban cansados, sin cenar...

Ya pronto los explo(r)adores coloniales habían averiguado que no se hallaban en las Indias, y que no existía ningún estrecho secreto que llevara a las naciones de Asia. La expansión de la conquista hacia las tierras andinas y el encuentro con el oro y plata proveniente de las tierras peruvianas cambió el rumbo de las empresas y exploraciones colonizadoras en esa dirección. Los sucesores de Dávila, en Nicaragua intentaron llevar a cabo varias expediciones para la exploración y búsqueda de oro en Perú. Dentro de Nicaragua, Granada fue la primera

⁴⁵ Fragmento del Poema Estrecho Dudoso. (Cardenal, 1983, 87)

ciudad establecida por los colonizadores españoles que se convirtió en el centro principal de Nicaragua, por su cercanía considerable con el lago Cochibolca de Nicaragua, basándose en la agricultura rural, ganadería y el comercio fluvial con la corona española y con Europa. Las encomiendas colonizadoras se esparcieron y asentaron por casi todo el territorio centroamericano, estableciendo centros y ciudades coloniales en los ya existiendo territorios ocupados por las poblaciones indígenas. La discriminación racial se tradujo en la jerarquización absoluta en términos políticos administrativos y en la división de las labores y relaciones económicas. En las épocas que sucedieron a la conquista colonial en Nicaragua hasta los movimientos latinoamericanos de independencia en el siglo XIX, la situación política cultural y económica seguía el mismo patrón colonial fundado en la conquista; sin embargo, la fluidez de las interacciones sociales y culturales había dado lugar a un mestizaje racial y cultural que es propio y particular del continente hispanoamericano.

Pues, las primeras rebeliones de la independencia en Nicaragua se dieron efectivamente en la ciudad de Granada, en contra del control elitista de los recursos económicos y los territorios. Incluso después de la independencia y su contacto con la federación centroamericana en el 1820s-30s, el marco político y cultural basado en el sistema colonial se continuó en el pensamiento político y de la estructura del estado-nación nicaragüense. Ya desde esas épocas, el lago Cochibolca y su posición estratégica geopolítica atrajo mucho la atención de las políticas imperialistas y expansionistas de los Estados Unidos. Durante la fiebre de oro californiano (1840-50s), la ruta transoceánica que se comunicaba Nueva York hacia el puerto californiano, atravesaba el gran lago nicaragüense en los vapores de la empresa estadounidense Vanderbilt. En el año 1855, el filibustero estadounidense mostraría un dominio extraordinario de las rutas del lago, aprovechando las oportunidades militares para hacerse del control político y declararse presidente de Nicaragua. Aunque

pronto Walker fue derrocado, el sueño y proyecto americano de la ruta y canal transoceánica formó y condicionó el desenvolvimiento de la historia nacional nicaragüense, que resultó en un gran fracaso por la elección de construcción de canal por Panamá en la primera década del siglo XX. En el año 1909, fue derrocado el presidente nicaragüense Zelaya, quien había secularizado la política nacional y promulgada la constitución “La Libérrima” en Nicaragua. Luego de la destitución de liberal Zelaya, los Estados Unidos mantienen un control estricto sobre la estructura y operación económica y comercial de Nicaragua; mientras tanto establecen una base naval estadounidense en las aguas de Nicaragua. Ante esa dominación imperial estadounidense, el grito de la voz india, pisoteada y marginada, se encarna en el movimiento rebelde de Agosto Sandino quien obliga la retirada de la base naval estadounidense. Sin embargo, pronto Sandino es traicionado y asesinado por Anastasio Somoza, el jefe de la Guardia Nacional, instituida y entrenada por las fuerzas estadounidenses. Somoza se hace del poder dictatorial y comienza su dictadura (1933-79) injusta y violenta, apoyada por los Estados Unidos.

- **Revolución Sandinista; Comunidad de Solentiname y Ernesto Cardenal**

La dictadura Somoza fue derrocada por el movimiento revolucionario Sandinista en el año 1979. La resistencia popular cobró más fuerza y extensión mayormente desde los 60s, en particular con la irrupción de la revolución cubana y el surgimiento de los movimientos (de teología) de la liberación. En Nicaragua, durante ese período, se fundaron y activaron un buen número de comunidades eclesiales de base en ciudades como Managua, Jinotega, Ocotal, Estelí etc. Comunidad de Solentiname, el contexto concreto de nuestra investigación, fue creada en 1965 por Ernesto Cardenal, en colaboración con los habitantes de las islas de Solentiname, situada en el archipiélago de Solentiname, un conjunto de islas en el sur del gran lago de Nicaragua. Durante mi estadía en Solentiname —en mis conversaciones “a

solas”⁴⁶ con el lago, y en las con-jugaciones con la niñez de las islas — comprendí que el lago no era solo el telón de fondo de la historia de vida de Solentiname o de Nicaragua; sino que es la fuente generadora de las formas culturales y sociales adaptables y adaptadas a la existencia de lago Cochibolca. En otras palabras, la vida en las islas de Solentiname latía al ritmo del lago. Y así fue también durante el proceso de la cultivación de la resistencia y la praxis religiosa-revolucionaria en la Comunidad de Solentiname (1965-79).

*Verso*Misa Campesina 1: Si hay amor, no hay hambre.*⁴⁷

⁴⁶ Para referirse a estas conversaciones a solas con el lago, véase a la articulación 1.B del siguiente Hemisferio Iris (HM-ᄁ) .

⁴⁷ Cardenal, 1986, 37

Yo soy el pan que da vida. El que viene a mí, nunca tendrá hambre; y el que cree en mí, nunca tendrá sed.

Olivia: Si hay amor no hay esa hambre. Esa hambre de explotación y sed de obtener más. Esas ambiciones son hambre y son sed, deseos que nunca se sacian, siempre se quiere poseer más. Pero si se tiene el amor, entonces uno está saciado, está satisfecho, uno está feliz

Dice otra de las señoras: Aquí en Nicaragua hay una gran propaganda contra Fidel Castro, y se dice que allí las cosas son escasas: no se ponen en la consideración de que lo que hay hay para todos. Y la verdad es que allí todos están conformes, porque nadie tiene necesidad y nadie tiene demasiado, todos tienen igual. Pero aquí por muy ricos que estén nunca están satisfechos, siempre quieren más. Allí, un lugar donde hay justicia, no tienen esa sed que se tiene aquí.

Digo yo: La otra vez estaba leyendo a un científico que dice que se ha descubierto que la mayor necesidad que tiene el ser humano, de la que provienen todas las demás necesidades, es la necesidad de sociabilidad, de cooperación; en otras palabras, la mayor hambre y sed del hombre es el hambre y sed de amor. Y eso es lo que dice Jesús que él ha venido a saciar.

William: Y esto tiene mucho que ver con aquello otro que dijo, del hambre y sed de justicia que serían saciadas.

Todo lo que el Padre me da, viene a mí; y a los que vienen a mí no los echaré fuera.

Laureano: Los pobres, los desamparados, éstos son los que el Padre le dio a él.

Gloria: No serían los burgueses, porque no confiaban en él.

Elbis: Y a mí me parece que todos los que luchan por la justicia en cualquier parte del mundo, han llegado a Cristo, aun cuando no le llamen Cristo y

37

- Escucha a la Otredad (*¿Who is the Other?*)

y Constitución de la Comunidad de Solentiname

En mi propio proceso de aproximación hacia la Comunidad de Solentiname, he llegado a apreciar que *el primer momento de la constitución simbólica-práctica de la Comunidad de Solentiname* fue cuando Ernesto Cardenal, “el sacerdote”, *se prestó sus oídos e interés a escuchar* las interpretaciones de los participantes de las misas en la Iglesia de Solentiname. Es decir, en lugar de officiar una misa regular y predicar el sermón dominiguero

en calidad de sacerdote típico, Ernesto Cardenal — poeta reconocido, sacerdote-docto(r)— se hizo *paciente y se puso en disposición* a escuchar a les habitantes de Solentiname. Cuenta Olivia Silva, una de las primeras en reunirse a la misa campesina en Solentiname:

“Pues las misas de Ernesto al principio eran unas misas corrientes, sin diálogo. Ahí se rezaba, se leía el evangelio. Lo bonito ya fue cuando se comenzó a...a comentar el evangelio. Y comenzó a llegar mucha gente” (Olivia Silva*de Polavieja, 2011, 575)⁴⁸.

Cabe notar que Ernesto Cardenal—al terminar su doctorado en México y ser ordenado como sacerdote—se mudó a Solentiname en 1965 con el objetivo de hacer exploraciones espirituales místicas (irradiación espiritual dice el boletín arriba) en una comunidad contemplativa, ubicada remotamente al sur del lago Cochibolca, a la orientación de su mentor Thomas Merton, un monje trapista. Pero estando en las islas de Solentiname, siendo testimonio de la dureza-pobreza de las vidas cotidianas de las personas ahí, Ernesto se dio cuenta del lazo inseparable entre la contemplación espiritual (Teo-logía/ría) y el encuentro diario y cotidiano con una realidad violenta y opresiva:

...que esa unión con Dios nos llevaba en primer lugar a la unión con los campesinos, muy pobres y abandonados, que vivían dispersos en las riberas del archipiélago. La contemplación también nos llevó después a un compromiso político: la contemplación nos llevó a la revolución; y así tenía que ser, si no, hubiera sido falsa (Ernesto citado en, de Barra, 2018, 16)⁴⁹

⁴⁸ Para las voces-testimonio de Solentiname y Nicaragua, recogidas en la tesis doctoral de Dr. Polavieja, citaremos, junto con el recogedor, el nombre de hablante también. En caso de esta cita, la voz era de Olivia Silva, y nos hemos referido en la cita como Olivia*Polavieja. Seguiremos este patrón:

⁴⁹ La misma estrategia usamos para las notas de les colaboradores que han sido transcritas como parte de la exhibición visual en “Sueño de Solentiname”, por el curador Pablo León de Barra. Empleamos el nombre de hablante (Ernesto, en este caso), junto con el apellido de Barra.

La voz de los habitantes de Solentiname da testimonio a su condición:

Solentiname era un lugar, por decirlo así, abandonado de los gobiernos, de la...nadie llegaba allí...Era un lugar muy...muy triste por lo abandonado de... de la cosa necesaria. ¿Verdad?...pero físicamente, era muy...muy abandonado en los alimentos (Olivia Silva*de Polavieja, 2011, 571).

Y así, pues, éramos olvidados. En Solentiname no había educación, no había salud, aquí se morían mucho los niños (Rafael Chavarría*de Polavieja, 2011, 627).

Es el reconocimiento de sí mismx *como y en la Otredad* — al compartir el dolor (com-pasión) que el sistema opresivo de dominación inflige sobre la *Otredad*— que el sentido de toda contemplación se hace real o se realiza. En el idioma sánscrito, la palabra, *Veda* (Conocimiento/Visión) y *Veda-na* (Dolor o sensación), comparten la raíz etimológica “*Veda*” que quiere decir “Conocer (se) o Ver (se)”. Para el sistema lingüístico-epistémico Sánscrito, el conocimiento es concomitante de la realización del dolor (causada naturalmente en la tensión o relación entre dos entes). Sencillamente, el acto de conocer es el acto de doler. El conocimiento mismo consiste en la realización de la tensión entre las fronteras que limitan los dos entes y de ahí que, hacen posible una relación cognoscitiva entre los dos. En este sentido, la com-pasión, el elemento fundamental para la constitución de la comunidad de vida, (por el prefijo “com” que significa juntos o en comunidad) significaría “Padecer o Sufrir en comunidad” y *a la vez-tia*, “Conocer (se) o Ver (se) en comunidad”. Ernesto Cardenal no es únicamente testigo de sufrimiento de la Comunidad de Solentiname. También sufre con ella.

Al hallar ningún remedio o receta pre-construida y pre-concebida (al estilo de los discursos modernizantes-americanizantes), se deja en la disposición de escucha a la Otredad, en ese contexto a los habitantes de Solentiname. Escuchar a la Otredad significa una ruptura-

apertura en la subjetividad fija de *Subject Social* (de un Yo particular), abriendo así el espacio necesario para dejar entrar, a sus entrañas, la voz y la viva corporalidad de la Otredad-contexto-comunidad. Esta apertura, que llamamos la disposición de la escucha— el primer criterio fundamental para cualquier comunicación dialógica entre dos entes—coincide con la comunicación de esta disposición de escucha a la *Otredad*, por medio de un signo de analógico-corporal como una lágrima, una sonrisa, un gesto corporal etc. A esta *primera comunicación analógica-corporal—indicando la apertura en el “Yo” para la escucha de la voz Otra, es la condición preliminar para cualquier diálogo auténtico—* llamamos en nuestra investigación: *Conversación-Trans*. El momento de esta apertura y su comunicación analógica-corporal por parte de Ernesto Cardenal hacia la comunidad Solentiname, fue cuando éste, siendo el sacerdote sancionado-autorizado-ordenado, tuvo el buen sentido de no imponer su versión y visión hermenéuticas-interpretativas del evangelio (el conjunto religioso-simbólico católico) a les habitantes de Solentiname. El momento en que *Cardenal se mostró Ernesto*, es decir, *el docto(r) —poeta y sacerdote experto en la materia de religión católica— se hizo paciente. En ese momento, se constituyó de forma auténtica la Comunidad de Solentiname*, donde se convergen una variedad y particularidad de las interpretaciones y conversaciones llevadas a cabo por habitantes de Solentiname en sus propias misas, ya no dictadas sino dialogadas. La danza creativa de la resistencia y la revolución en la Comunidad de Solentiname (sus obras cre-artísticas elaboradas en el proceso interactivo de la *Conversación-Trans*, es la expresión interpretativa que nace de esta paciencia y escucha activa. Inspirada en la com-pasión con la Otredad-contexto-comunidad, nace el elemento creativo de la con-fianza, en las intenciones y habilidades de cada uno, reconociendo a cada quien como una parte integral de la relación comunitaria. La Confianza, consideramos es el tercer elemento constituyente de la Comunidad, junto con la Compasión y la Conversación.

La actitud y la disposición de escucha, ejemplificadas en el acto de Ernesto, es en sí una invitación a Otredad-contexto-comunidad, para una conversación y comunicación auténtica que anima e inspira la capacidad de escucha en la Otredad también. En cuanto 1 empiece a escuchar e interesarse en la Otredad, también se vuelve interesante⁵⁰ y así se le escucha también. La disposición de escucha es contagiosa. En caso de Solentiname, la escucha, que floreció en la compasión y confianza en la propia comunidad, hizo posible la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria creativa, reflejada en las obras cre-artísticas de Solentiname como “Poesía de Solentiname” y Las pinturas primitivistas expuestas en “Sueño de Solentiname”. Escuchamos estos dos poemas selectos de dos habitantes y colaboradores principales de Comunidad de Solentiname: Olivia Silva y Elbis Chavarría.

<i>Verso* Imagen 2: Sembrar y/o No-Sembrar</i> ⁵¹	
Olivia Silva- “Sembrar”	Elbis Chavarría- “No sembrar”
<p>Archipiélago de verdes islas con bandadas de patos buceando junto a los corrales de piedra bajo los frondosos guabos. En mayo los güises construy en sus nidos con las primeras lluvias brillan en la noche los hachones y se comienza a sembrar el maíz. Los días son calmos hace mucho calor.</p>	<p>ELBIS CHAVARRIA Chicharras, güises, gavilanes cantan al anochecer. Loras pasan volando a su dormitorio, allá en una loma. Entra la noche. Pocoyos, lechuzas, ranas, grillos; un martín-peña con su ronco cántico. Alberto en su rancho dice: –Va a haber sequía. La noche transcurre quieta. De repente gallos cantan. Amanece. Y se oye el trinar de todos los pájaros. Juan dice: –Compadre ¿oyó anoche cantar el punco? –Sí compadre. –Entonces, no hay que sembrar.</p>

Está notable la evolución creativa de los dos poemas. Primero se presta una atención aguda a su contexto, su entorno, del lago, lleno de vidas: verdes islas, chicharras, güises, gavilanes, patos etc. La presencia de lagos, como hemos comentado, es imponente. Todas las criaturas,

⁵⁰ Una vez un amigo egipcio que yo conocí en Sincelejo, Colombia me dijo que yo le parecía interesante e interesado. Me quedó esa frase suya, más que cualquier otra memoria de él.

⁵¹

y sus creaciones se giran al torno del constante latir del lago. El amanecer triando, la noche quieta. Pero no es una observación imparcial o alejada de la comunidad, es un escuchar activo, una activa participación con ella, una con-jugación con la comunidad. Por un lado, en el poema de Olivia, la construcción de los nidos de los güises durante el mes de mayo, es indicación de venida de las primeras lluvias, y la temporada de siembra de maíz. En el otro poema, Elbis y sus compas Alberto y Juan presentes en el poema, están atentos a las señales de clima, de día y de noche. Como se aprecia, la escucha y la participación activa no se hace desde la idea de mera contemplación o conocimiento teórico; la escucha atenta ofrece respuestas apropiadas al ritmo del contexto.

“Juan dice. Compadre ¿Oyó anoche cantar el punco?

—Sí compadre. —Entonces no hay que sembrar”

Así, poco a poco, las obras como pinturas, poesías y artesanías elaboradas en esta comunidad, situada en el medio del lago en un lugar difícilmente asequible, se tornaron populares nacional e internacionalmente, siendo ejemplar de trayectoria de una comunidad creativa y artística (cre-artística), así como el símbolo de la auténtica resistencia comunitaria contra el paradigma de dominación. La Comunidad de Solentiname, además de sus propios habitantes, recibió un gran de visitantes colaboradores tanto de Nicaragua como del extranjero, entre quienes figuran personajes como Julio Cortázar, la fotógrafa panameña Sandra Eleta, la fotógrafa estadounidense Susan Meiselas, el cantautor Mejía Godoy etc. La popularidad de la Comunidad de Solentiname también se debió a la popularidad internacional del poeta “Ernesto Cardenal”, en particular en los Estados Unidos y Europa.

Curiosamente la comunidad, como realidad cotidiana, fue un proyecto pequeño y sencillo, y sus protagonistas no se dieron cuenta en aquel entonces de la transcendencia que llegaría a tener como referente liberador para la Historia de Nicaragua y de América Latina. (William*de Polavieja, 2011, 324)

El acto final de la praxis de liberación llevada cotidianamente en la Comunidad de Solentiname, fue la insurrección armada llevada a cabo sobre el cuartel militar cercano y fronterizo de San Carlos en 1977. Esta insurrección fue planificada conforme a un plan de ataques militares al nivel nacional coordinado por la dirección sandinista. Curiosamente, ese día, 12 de diciembre de 1977, el plan sandinista falló, al nivel nacional, y no se vio ninguna insurrección armada en toda Nicaragua, salvo la realizada por los jóvenes de Solentiname sobre el cuartel de San Carlos. La acción militar era otra respuesta creativa a las demandas del contexto.

“Entrenamos en Solentiname esos cuatro días, que ya aprendimos a...conocimos las armas que usaba la guardia (...): ahí nos entrenamos en la comuna, en la pequeña comuna (...). Alejandro y Laureano, que ellos fueron a recibir a un campamento del Frente: allí recibieron ellos la instrucción, y después ellos nos las pasan a nosotros” (Miriam*de Polavieja, 2011, 329).

Dos de los miembros, Elbis Chavarría y Donald Guevara, serían capturados y asesinados por la Guardia Nacional mientras que otro joven, Felipe Peña cayó preso. Después de esta insurrección, Comunidad de Solentiname fue violentada, cerrada y controlada por la guardia nacional hasta el derrocamiento final de la dictadura, pero la insurrección armada llevada a cabo por parte de los jóvenes de Solentiname, resultó ser el empuje crítico que dio paso a la fase final de las insurrecciones populares, terminando finalmente en el derrocamiento de la dictadura Somoza y la Revolución Sandinista en 1979.

- **Nicaragua y el Régimen Actual de Ortega**

Han pasado casi 45 años de la revolución sandinista y como dicen, mucha agua ha corrido en este flujo durante este tiempo. El régimen actual de Daniel Ortega, por mucho que se quiera nombrar heredero de la revolución, no cuenta con la base de apoyo popular ni la

actitud recta, mucho menos la conciencia de sus actos. Yo tuve la fortuna de visitar Nicaragua en abril de 2023, por casi dos meses. Fui en colaboración con el Instituto Interdisciplinario de Ciencias Sociales (IICS), y el Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA) de la Universidad Centroamericana (UCA), Managua, contando con la posibilidad de consultar los archivos, documentos y datos del IHNCA, así como la gran fortuna de conocer a las personas habitantes de Nicaragua, y especialmente, de habitar el territorio nicaragüense y el lago y las islas de Solentiname. Aunque teníamos un convenio formal universitario para realizar nuestra visita/estancia de investigación, mis profesores-coordinadores en la UCA, Managua me aconsejaron solicitar mi visa en concepto de turista, en lugar de investigador por no querer levantar ningunas sospechas ante el ojo vigilante del gobierno de Ortega. También entregué, según su recomendación una propuesta diferente y no tan aparentemente ligada a la política como la mía, para pasarla en la solicitud ante el comité universitario que está sujeto a vigilancia del actual régimen nicaragüense. Hice todo lo recomendado y pude llegar a hacer con mucho éxito, amor y cariño mi estancia en Nicaragua y en Solentiname. Algo inolvidable, e imborrable para nuestra investigación y nuestra vida.

Antes de realizar la estancia en Nicaragua, la actitud de suprema cautela de los profesores de la UCA me había parecido un poco de más. Aun así, sentía mucho agradecimiento por su intento de asegurarse de evitar cualquier contratiempo o problema en mi estancia. Entendí muy pronto después de mi llegada que mis profesores coordinadores conocían mejor que yo, el peligro de la persecución y vigilancia gubernamental presente ahí. Afortunadamente no me tocó vivir nada grave en términos de la persecución o vigilancia durante mi estancia.

Tras mi regreso a México, en el mes de agosto de 2023,⁵² me enteré de la noticia de que el gobierno de Ortega había confiscado todos los fondos de la Universidad Centroamericana en Managua y ordenado el cierre de las actividades académicas pertenecientes a la UCA, acusando la universidad de apoyar a las corrientes estudiantiles rebeldes y “anti-nacionales” según el gobierno nicaragüense actual. La universidad centroamericana, como sabemos, es una institución de ordenación jesuita y tiene una historia y trayectoria estrellada de los movimientos estudiantiles y populares. En la revolución sandinista, el rol de las comunidades universitarias jesuitas de la UCA estuvo sumamente relevante, resistente y abiertamente crítico al régimen, por lo cual varias veces sufrieron la represión violenta por parte de la dictadura. La misma actitud crítica y consciente de las CEBs que acompañó y facilitó la creación de la praxis religiosa-revolucionaria de *Subject* social de la revolución sandinista, ahora está siendo castigada por un régimen político que, aunque se hace llamar por revolucionaria y Sandinista, no es sino reaccionaria, dogmática y represiva. La actitud de gobernanza de Daniel Ortega en el actual Nicaragua no es tan lejana a la del dictador Somoza, excepto en un aspecto clave. Ortega, como casi todos los líderes del movimiento revolucionario sandinista, es un feroz enemigo del imperialismo estadounidense y por eso, Nicaragua constituye una pieza geopolítica extraordinaria (porque su régimen sigue en abierto conflicto con el estadounidense), y de suma pertinencia (por su valiosa ubicación estratégica entre las dos aguas de mar caribe y océano pacífico), en el puzzle centroamericano del escenario político global que los *thinktanks gringos* no han podido resolver hasta ahora.

El *Puzzle* de Irán (e Islam Shiá)

⁵² <https://animalpolitico.com/analisis/autores/lo-que-quiso-decir/jesuitas-dictadura-nicaragua>

Irán es otro de tales piezas, un *puzzle* inexplicable para los *thinktanks gringos*. En febrero del año corriente, tomaron lugar varias escaramuzas militares en las regiones de Iraq y Siria, entre las fuerzas estadounidenses y los grupos militares apoyados por el régimen iraní. El mes de abril, hubo un episodio de bombardeo de territorio israelí por parte del régimen iraní, en respuesta a los anteriores ataques de Israel. Este conflicto ha empeorado la tensión del escenario político en la región Medio Oriente, sufriendo por el re-intensificado conflicto por la imposición violenta de las fuerzas expansionistas israelíes sobre los territorios y las poblaciones palestinas (*y su derecho de vivir en paz*).

Irán es una nación de suprema importancia en términos geopolíticos por su provechosa posición en el medio entre las dos masas continentales (Europa y Asia) del continente Eurasia. El estrecho de Ormuz ubicado en el golfo de Persia, por ejemplo, quizás es el punto estratégico más relevante y valioso para el comercio y el tránsito en las aguas internacionales ya que abre paso para la Europa-Estados Unidos hacia la India y otros países asiáticos. Por su posición geopolítica privilegiada, el régimen iraní actual-- por muy embargado y marginado que fuera por las políticas estadounidenses— mantiene un lugar clave en el escenario político internacional. Eso, junto con los tesoros petroleros y de gas que alberga su territorio. Sin embargo, en mi experiencia de aproximación hacia el contexto iraní tanto en mi lectura-escucha como en mi visita ahí, siento que la misma población iraní, o al menos las personas sinceras, se encuentra en un dilema, una perplejidad que cala la vida diaria en las calles de Irán. Mi percepción encuentra eco en las palabras de Sara Shariati:

With such a backdrop, it appears that we are faced with two equally evil alternatives: either to be assimilated into a world which is not our own and to continue playing the role of the “inferior” or the “aborigines” as in the past, or to seek shelter behind

isolated, enclosed, and consequently violent and dangerous identities. (Shariati, 2015, 262)

Pues, pese a que los reclamos y acreditaciones propias del régimen actual iraní de los valores y principios de la revolución cultural—por ejemplo, su actitud anti-imperial, así como la re-interpretación del conjunto simbólico-religioso de *Islam Shiá* —, es un régimen sumamente reaccionario, y violento contra cualquier disensión, protesta o desobediencia; hecho que fue reafirmado recientemente en las revueltas de las mujeres en Irán. Estas revueltas que empezaron con el asesinato de *Mahsa Jina Amini* por el supuesto incumplimiento de las normas del *Hejaab* (el velo), se irrumpieron en una rebelión más fuerte y extensa al nivel nacional en Irán, en particular desde la lucha de las mujeres y su libertad de usar (o no) el *Hejaab*. Las múltiples voces de protestas se fueron reuniendo contra la injusticia cometida sobre la mujer kurda-persa, y las revueltas que comenzaron desde el mes de septiembre de 2022, han tenido una trayectoria bastante activa hasta ahora y siguen siendo objetos de opresión y violencia estatal iraní. Parecido a Daniel Ortega en Nicaragua, el régimen iraní ha llevado a cabo una política sumamente represiva contra las protestas y las voces de disensión, tachándolas como conspiraciones extranjeras (estadounidenses u occidentales) contra su gobierno. Eso es el mayor instrumento con que el actual régimen iraní (y el nicaragüense) tergiversa y manipula el discurso de las protestas populares: su propio discurso anti-imperial o anti-americano/occidental. De ahí que su intención-propaganda de “conservación de islam y el gobierno islámico” contra estas invasiones extranjeras. La razón por la cual el presente régimen iraní ha podido manipular estos discursos como herencia revolucionaria es porque los dos puntos arriba mencionados, la reinterpretación-reavivación de conjunto simbólico-religioso islámico Shiá y la actitud anti-imperial, fueron claves en el proceso de la concientización popular iraní, y facilitaron la cultivación de la revolución cultural iraní

(1960-79) que nos interesa estudiar. Por esta razón, es incluso más relevante investigar el proceso de cultivación de dichos movimientos revolucionarios en estos momentos para distinguir entre la praxis religiosa revolucionaria de estos movimientos de liberación en Irán (y en Nicaragua) y las políticas represivas y reaccionarias de sus presentes regímenes, símbolos de un paradigma de dominación caracterizada por su actitud reaccionaria e irreflexiva.

A lo largo de mi aproximación hacia el contexto general de Irán (lengua-episteme) y hacia la praxis religiosa-revolucionaria de Instituto Hosseneiyie Ershad; en momentos he sido plenamente asombrado por el gran papel de la mediación-traducción-interpretación conjugada por la nación-población iraní en nuestra historia política-cultural (gnoseológica), favorecida en su papel por su gran situación privilegiada en el medio de Asia y Europa. Dicho esto, es pertinente, pues, que empecemos situando a Irán en su contexto particular y asimismo situándonos en relación con Irán.

Mapa 1: Mapa Topográfico de Irán⁵³

⁵³ <https://www.forbes.com/sites/johnmauldin/2016/10/17/4-maps-that-explain-irans-place-in-the-middle-east/?sh=31df686f15b7>



La nación-población Iraní: Posición de Intermediaria

La privilegiada posición territorial ha servido históricamente de una suerte de medi(t)ación entre los territorios y poblaciones a su este: el subcontinente indio abriéndose para Asia profundo, y los territorios y poblaciones a su oeste: Siria, Turquía, Palestina para la Europa. Asimismo Irán tiene una situación privilegiada en términos del acceso a las rutas acuáticas, ya que sus fronteras en el sur se abren a lo que se conoce como el Golfo de Persia, y de ahí, conectándose con el Desierto Árabe, así como la África Subsahariana; y en el norte,

con el mar caspio, haciendo fronteras con la región de caucásea y los países de población rusa.

Shariati highlights the fact that since Iran has been located at the crossroad of various ethnic populations, as well as great civilizations and cultures, Iranian society has never been self-enclosed; rather, it has always acted as an intermediary of different cultures. (Shariati. 2015, 261).

Esta *situación* privilegiada de Irán, aparte de hacerle una nación diversa, rica y pluriversal tanto en sus terrenos-paisajes geográficos como en las poblaciones, lenguas y culturas que alberga, es algo que ha condicionado la vida y las formas culturales de esta nación-población, y de forma complementaria, ha dado hogar al gran desarrollo de la propia civilización iraní o persa, así como aportar en la evolución-elaboración de otras lenguas-epistemes-civilizaciones vecinas de su región.

Cabe notar que casi la mitad del territorio actual iraní consiste en zonas montañosas (*Koh*) y desérticas (*Sehra*). Entre estas montañas desérticas, está situada la meseta central interior de Irán, hogar de ciudades emblemáticas farsis como Ishfahán, Shiraz, Qum, Teherán etc. Pese a que esta nación cuenta con una parte de los territorios cultivables para la agricultura, la característica típica de las tierras iraníes es su calidad desértica: arenosa y rocosa. Por la variedad de sus territorios y climas, también varía mucho la densidad de población y las formas de llevar la vida según el entorno-contexto. Mientras que las ciudades como Teherán y Shiraz están densamente pobladas, lugares como Mashhad en la provincia Khorasan ubicada en las montañas desérticas orientales de Irán (en frontera con Afganistán y Pakistán), tiene una población más esparcida y escasa por el clima y zonas difíciles de transitar y habitar. Así como sus territorios y poblaciones.

Iraní-Europea (*Aryan, de ahí su nombre A-Irán*). El idioma farsi antiguo y el sánscrito antiguo son lenguas hermanas y se llevan muchas similitudes en términos de la conjugación sintáctica, gramática y etimológica. En efecto, hay casi una decena de lenguas—que vienen de la misma raíz que la lengua farsi—habladas en la zona de Irán, Afganistán, Pakistán, bordando hacia las zonas donde el río Sindhu (Indo) bordeaba los territorios y lenguas farsi del sub-continente y lenguas de Valle de Indo o la India (como sánscrito, tamil etc.) Las lenguas greco-latinas también son partes de esta familia (Indo-Iraní-Europea) y podrían ser consideradas, por su relativa lejanía/cercanía, lenguas primas de Sánscrito y Farsi, es decir, otra rama del mismo árbol lingüístico-epistémico en que crece y florece la rama Indo-Iraní. Esto es comprobable en una sencilla apreciación de estas lenguas o incluso en las lenguas modernas como español, italiano, hindi, urdu, farsi moderno etc. que nacen de idiomas antiguos como el latín, el sánscrito, farsi antiguo etc.

- **Farsi y la familia lingüística-epistémica hebrea-aramea-árabe: Dos contactos**

Pero la lengua farsi, así como la nación-población iraní actual tiene una gran peculiaridad que lo hace único no solo dentro de su propia raíz/familia de lengua-episteme, sino también en general. Por su contacto con la familia lingüística epistémica hebrea-árabe que se da en dos momentos claves de la historia de estas lenguas-epistemes. En el primer contacto, la familia farsi hace la iniciación mediante las conquistas legendarias del rey Kurush (Ciro en español), y su entrada en la ciudad de Babilonia donde—según su práctica general de justicia social y libertad de credo— firma un decreto oficial para re-construir el previamente destruido templo judío de la babilonia, conforme a las preferencias de la población judía. Por tanto, el rey farsi Kurush se halla su merecida mención tanto en la biblia hebrea-cristiana como el rey elegido incluso como “el ungido”; asimismo, el cilindro (el

documento) decretado por Ciro se conserva en la ONU como uno de los precursores de los derechos humanos. Ciertamente el imperio iraní establecido por Kurush, el primer imperio de gran extensión y fortaleza en toda la región, influyó en gran medida a las culturas, lenguas-epistemes de la región incluyendo la greco-latina y la hebrea-araméa-árabe, en particular por su asombrosa decisión de no pisar y despojar las poblaciones conquistadas y a su vez, mostrarse justo en su tratamiento como su propio pueblo. Cuenta Shiran Ebadi, ganadora de premio nobel de paz:

I am an Iranian. A descendent of Cyrus The Great. The very emperor who proclaimed at the pinnacle of power 2500 years ago that "... he would not reign over the people if they did not wish it." And [he] promised not to force any person to change his religion and faith and guaranteed freedom for all. The Charter of Cyrus The Great is one of the most important documents that should be studied in the history of human rights.⁵⁵

Este tratamiento fue correspondido en parte por la nación-población-episteme árabe en el segundo gran contacto entre estas dos raíces lingüísticas-epistémicas en el siglo VII con la llegada del canto coránico de Islam al imperio iraní y su consecuente islamización. En un período corto, las fuerzas árabes musulmanes conquistaron casi toda la extensión del entonces imperio iraní, junto con una gran parte del otro imperio mayor de la región: el imperio romano bizantino, incluyendo ciudades como Siria, Palestina e incluso la ciudad preciada de Alejandría. Así como Kurush, las fuerzas y las políticas musulmanas en general mostraron un trato compasivo y tolerante con las poblaciones conquistadas por ellas. Pues, les musulmanes tenían su propio referente actual y vivo en la compasión de Mohammad que,

⁵⁵ Citado en <https://brewminate.com/cyrus-the-great-and-religious-tolerance-in-achaemenid-persia/>, publicado en enero de 2020, consultado el 11 de mayo de 2024

al re-tomar su ciudad de natalicio, Meca, había ofrecido compasión y vida digna a sus propios enemigos acérrimos ya derrotados, los mismos que habían torturado, exiliado y habían intentado asesinar a Mohammad y su comunidad musulmana (*Umma*) por años⁵⁶. La nación-población iraní, que era mayormente creyente de la religión de Zoroastro, recibió el canto coránico (traído por las fuerzas árabes musulmanas) que, sin lugar a dudas, ahora forma parte integral de su vida. Mottahedeh dice, con razón: “The bazaar and the mosque are two lungs of public life in Iran.” (Mottahedeh, 2010, 34) En mi propia comprensión, esto es porque las poblaciones iraníes ya conocían el ritmo de este canto coránico (flor de desierto: jardines en Qom), nuevamente interpretado por Mohammad y traída a ellos por los musulmanes árabes. Supieron reconocer en el canto coránico, el ritmo del corazón que anhela el amor, cuya expresión práctica es la justicia (social) —la praxis fundamental de islam. Esto no era el caso de solo la población iraní. El proceso de la extensión rápida e impresionante del canto coránico, con ello el califato islámico, fue acompañado por el mensaje y el ideal de la justicia social y fue recibido cálidamente por la mayoría de las poblaciones que gobernó el califato islámico. El instrumento de esta conquista y conversión gradual fue la lengua árabe y siendo ésta el vehículo de canto coránico fue instituido en toda la región gobernada por el califato islámico como el idioma oficial. Sin embargo, el caso iraní o persa es algo único, como hemos mencionado antes. Por su gran potencial de mediación. Las poblaciones iraníes, aunque aceptaron el árabe en su totalidad, también pudieron conservar su propia lengua-episteme farsi. La lengua farsi actual emplea la escritura árabe, es decir son las letras árabes—flores de otro árbol de raíz lingüística hebrea-árabe distinta que la indo-iraní-europea— en que se expresan los sonidos y las ideas de episteme farsi. Tomamos el ejemplo de una palabra como

⁵⁶ Shariati lo llama el período de dominación en su artículo Fátima es Fátima.

“*Hamsar*” que significa “pareja”. Está compuesta por un sustantivo (*Sar*: cabeza, cerebro, la parte superior) y un prefijo (*Ham*-Junto, en comunión o mitad-mitad). Comunica una idea particular de “la pareja”, algo como “a la misma altura”. Es algo que viene de lengua-episteme farsi, pero se manifiesta en la letra árabe. Así también es el caso de la palabra “*Hamsafar*”, que significa “compa de viaje/vida” también. Lo curioso es que estas dos palabras también existen en las calles cotidianas y las canciones bollywood de la India, o al menos la India que yo habito-conozco-soy. Y en esas calles y en mi vida, existen esas dos palabras *Hamsafar* y *Hamsar* (como muchas otras más) en dos escrituras, Devanangari (la escritura de Sánscrito-Hindi) y la escritura de Urdú-farsi (que es efectivamente la letra árabe.) Aquí va un verso el término, *Hamsafar*.

Verso 9: Hamsafar⁵⁷	
Meri saanson me basa hai tera hi ek naam; Teri Yaad <i>Hamsafar</i> Subah-e-Sham	En mis alientos, radica solo un nombre; tus remembranzas, solo tus recuerdos, día y noche, tus recuerdos, mi compa de vida

En este verso de una película popular de Bollywood, cantado en hindi-urdú, contiene al menos cinco palabras de farsi. Aparte del término, *Hamsafar*, los términos que denotan alientos, nombre, recuerdos, mañana y noche, son de proveniencia farsi. Tanto la presencia de las palabras farsi, así como de las letras árabes, en mi vida y en la India (y casi en todo el mundo), es una gran pauta, o así lo ha sido para mí, para entender la peculiaridad del contexto iraní, tanto en su propia episteme como en su interacción con la otra episteme hebrea-árabe. Su capacidad de articulación-mediación *entre* las dos epistemes, la de su raíz indo-iraní-europea y la de familia hebrea-árabe. En otras palabras, el encuentro con el árabe-canto coránico de islam de las poblaciones iraníes en el siglo VII es un hecho contundente, tanto

⁵⁷ Canto Bollywood. <https://youtu.be/JUzIGm WMbM?si=AVL2z854GjaN8BJ>

para la misma nación iraní, así como para la nación y población hebrea-araméa-árabe—por eso, para la historia gnoseológica (nuestra) humana. Este encuentro-contacto-interacción generó una época de gran desenvolvimiento y desarrollo político-cultural (gnoseológico) — científico, mecánico, tecnológico, espiritual— lo que se conoce como el Siglo de Oro Islámico. Es de notar que el *gran movimiento de la traducción* al árabe de las grandes obras, que es lo que dio comienzo al desarrollo del Siglo de Oro Islámico, fue en gran medida apoyado por el papel de la mediación performada por las provincias y poblaciones iraníes. Basta con recordar personas como Al-Khwarizmi y Rumi, Sahrawardi y Al-Ghazzali, Ibn-Sina y Rabiya, Al-Tusi y Mulla Sadra, entre muchas otras, nos da una idea de que este encuentro de la nación-población iraní con islam, podría ser considerado el gran puente que hizo posible el intercambio e interacción necesarias entre las civilizaciones a su oriente (indochina) y a su occidente (greco-romano-hebreo-árabe) dando así los primeros cimientos del sistema moderno actual. Las provincias y poblaciones farsis, hicieron posible esta labor de mediación, sin duda, a través de escucha consciente al ritmo de canto coránico de Mohammad y de ahí que Islam resulta ser un eje principal (quizás el más importante) de la identidad colectiva de la nación-población iraní en la actualidad.

- **Irán e Islam Shiá: La praxis de contingencia y rebeldía**

Islam is a religion which makes its appearance in the history of mankind with the 'no' of Mohammad (PBUH), the heir of Abraham, the manifestation of the religion of the Unity of God and the oneness of mankind, a 'no' which beings with the cry of Unity, a cry which Islam reinitiated when confronted by aristocracy and compromise.

Shi'ism is the Islam which distinguishes itself and determines its direction in the history of Islam with the 'no' of the great Ali (as), the heir of Mohammad and the

manifestation of the Islam of justice and Truth, a 'no' which he gives to the council for the election of the caliphate in answer to Abdul Rahman, who was the manifestation of Islamic aristocracy and compromise.⁵⁸

Incluso dentro del mundo islámico, Irán tiene una praxis islámica particular: *Islam Shiá*, que es una vertiente minoritaria en el mundo islámico y cuenta con menos de 20 por ciento de la población musulmana mundial. En efecto, Irán es el único país en el mundo islámico que tiene una población mayoritaria Shiá. Esta vertiente islámica se extendió en Irán mayormente en el siglo XVI, con el surgimiento de la dinastía Safaví proveniente de una comunidad de Islam Shiá. Ismael, el fundador de esa dinastía, logró establecer un imperio próspero y fuerte— contemporáneo, vecino y rival del imperio otomano que eran seguidores de *Islam Sunni*, la vertiente mayoritaria islámica. La diferencia principal entre Islam *Sunni* y Shiá nace a raíz del conflicto de sucesión al liderazgo de la *Umma*, la comunidad islámica, tras la muerte de Mohammad. Esta diferencia está clara en el significado mismo de los términos. *Sunni* significa “Tradicionalistas” o “Seguidores de la tradición (basada en el Corán y Hadith⁵⁹)”; mientras que Shiá, significa acompañantes/apoyadores/seguidores de la primera familia musulmana: “Fátima y Ali” — la hija y el yerno de Mohammad respectivamente. La división en el corazón del pueblo islámico se dio muy pronto de la muerte de Mohammad, por la disputa de sucesión. Ali, el gran acompañante, primo e yerno de Mohammad, fue elegido como el cuarto califa-seguidor-sucesor de la *Umma*; pero pronto, fue depuesto de su poder en una maniobra política por parte de los líderes del clan-familia Omeya, anteriores enemigos de Mohammad, y la dinastía Omeya, asumió el poder de la *Umma* (comunidad islámica). La

⁵⁸ Shariati, Shiá Rojo y Shiá Negro, <http://www.shariati.com/english/redblack.html>

⁵⁹ Hadith, son tradiciones del profeta, es decir, sus formas de ser-conocer-actuar, registradas y recogidas mayormente por los integrantes de la primera comunidad musulmana.

dinastía Omeya, cuyas fuerzas habían conquistado recientemente las tierras de Siria, estableció su califato en Damasco, desplazando la capital islámica de su origen Meca-Medina. Este califato, por nombre islámico, era pretencioso e imperial muy lejano del espíritu islámico de la sencillez y la justicia social presente en la primera comunidad de Mohammad, Khadija, Fátima y Ali. Para la población Shiá, la selección de Ali como califa de la comunidad islámica era clara y acordada por el mismo Mohammad ya que Ali era un ejemplar vivo del espíritu de islam. La figura de Ali y la cuestión de su sucesión, es precisamente la línea divisoria que separa las vertientes islámicas Sunní y Shiá. Shariati en una de las charlas en el Instituto Hosseneiyie Ershad, y elabora la perspectiva Shiá sobre ese conflicto de sucesión, con un análisis claro en términos de los principios de la “*Selección y Elección*”.

“But the argument of Shi’ism goes like this: The succession to the Prophet differs from a political successor. *The Prophet did not just hold a political position*, as to lead us to claim to say that he did not have the right to appoint (or select) his successor and people should elect the one who is to govern them, one after another. But the Prophet, as a thinker, master, and teacher was not appointed by the people so that his successor should also be elected by them.” (Shariati, *Selección vs Elección*, Part 1)⁶⁰

Shariati explica que, en la formación de la comunidad islámica, los dos principios de “*Elección*”—en términos de consulta y elección popular— y “*Selección*”—en términos de una selección preferencial— están presentes. Y la cuestión de la sucesión a Mohammad, para ocupar el liderazgo de la *Umma*, dice Shariati, no era una cuestión meramente política, sino gnoseológica (cultural-político). Según él, esta cuestión no se trataba entonces de elegir un

⁶⁰ <http://www.shariati.com/english/election.html>

partido o un candidato político, sino de *seleccionar* un orientador de camino, maestro, guía de Caravana:

For example, in a city, the mayor of that city takes his power from the people and is elected by them. When he dies or his term ends, the people choose another mayor to replace him. But when a teacher has brought a new school of thought into being where he gives a special class, and no one else can teach that class the way he can, and he has initiated that particular approach, when a group of his students gather around him and have found faith in him, it is the teacher who recognizes which of his students or friends is most worthy to continue his teaching. A teacher or a professor is not selected from the votes of the people. It is a teacher who selects another teacher and this is a method that all people accept. (ibid, part 1)

Recordemos que el propio Mohammad no podía esperarse a ser elegido (o ungido) por su pueblo. Pues, la gran novedad y radicalidad de su canto coránico era totalmente destructiva a las instituciones socio-políticas de su contexto de Meca. Pero, a pesar de que el mensaje central del canto coránico, *Tauhid* (Unicidad), era profundamente político, se expresaba mediante versos poéticos árabes: las formas culturales-literarias más de boga (con más capital cultural) en su contexto. Sí que lo político y lo crítico era el fundamento⁶¹ de estos cantos, su modo de cultivo-creación de la política revolucionaria era profundamente estética: bella y melodiosa. Los versos coránicos decían ser y resultaron ser, en efecto, la más maravillosa y novedosa representación de los símbolos, metáforas, sonoridad música presente en la lengua y poesía árabe. Mohammad ganó sus primeros seguidores/escuchadores, como Khadija y Ali, tanto por su gran profundidad como por su belleza sonora y conmovedora, algo que sigue

⁶¹ (nutrido del reconocimiento de la inter-acción por cumplimento de la necesidad de hambre-atención)

atrayendo a millones de personas al grito-canto de Alá-hu-Akbar, en las numerosas mezquitas presentes en el mundo.

Sin embargo, los clanes poderosos de Meca, ciudad natal de Mohammad, no podrían tolerar ese mensaje de amor y justicia. Pese a la tortura, persecución y boicot/alienación de su familia por las autoridades de Meca, Mohammad intentó permanecer ahí casi una década después de su revelación, persistiéndose en elaborar su vida-obra-comunidad con unos pocos seguidores— entre ellos Khadija⁶², Ali y Fátima. Al final, decidió salir de Meca hacia la ciudad vecina de Medina con sus seguidores/acompañantes que habían sobrevivido la época de persecución en Meca. Este momento de empezar el camino hacia Medina, dejando la casa-ciudad-estabilidad atrás, en confianza y con la comunidad musulmana, —*seleccionada* durante el primer período de inepción y difusión de canto coránico, en los momentos más duros de la vida de Mohammad y su comunidad— Mohammad empieza su *Safar* (Viaje) llamado *Hazira*. Ahí comienza el calendario musulmán, vigente en todo el mundo musulmán, incluyendo a Irán.

Para la población Shiá, la cuestión de la sucesión al liderazgo de la Umma, se resuelve en la “*Selección expresa de Ali*” por parte de Mohammad, en lugar de la “*Elección del Clan Omeya*” por parte de un comité formado por líderes islámicos tras la muerte de Mohammad y la de los primeros tres califas. Los primeros tres califas habían sido miembros, acompañantes y compañeros de la primera comunidad islámica, la Umma que al abandonar su casa-ciudad de Meca, se fue construyendo su comunidad en la Hégira (migración-contingencia). Ali, de joven, había recibido (o escuchado el canto coránico de su primo Mohammad). Siendo uno de los primeros y más confiados acompañantes, fue seleccionado

⁶² Khadija era una comerciante y mujer poderosa de su época, quien se había casado con Mohammad y también tuvo la valentía de recibir el Corán, en primer lugar.

como el cuarto califa. El clan omeya protestó contra esa decisión y el conflicto fue resuelto en una reunión comunitaria por parte del comité de líderes islámicos donde por decisión mayoritaria (Elección), Ali fue depuesto y en su lugar, Muwaiyya, del clan Omeya, asumió el poder político de la comunidad Islámica. La línea divisoria que separa la vertiente islámica Shiá de la otra vertiente mayoritaria de Islam *Sunní*, es precisamente la figura de Ali y la cuestión de su sucesión al liderazgo de la *Umma* (comunidad musulmana). Desde entonces, el término Shiá ha significado en apoyo o en compañía de la causa y liderazgo de Ali, de la primera familia islámica de Fátima y Ali.

Verso 10- Ali-Ali-Ali⁶³	
Ali Imaman man asto, man ghulam-e-ali; Hazar jaan giraymi feda ye naam ali	Ali, mi imam, es y yo su servidor; En nombre de Ali, ofrezco mi vida, con gusto, miles de veces.

Más tarde, el hijo de Fátima y Ali, *Husayn*, sería traicionado y asesinado por el emperador omeya llamado Yazid, en la batalla de Karbala. Este hecho de traición y asesinato de *Husayn*, segundo hijo de Fátima y Ali, haría causar una profunda incisión, no tanto al nivel epistemológico o teológico, sino al nivel de la realidad social y práctica de la vida comunitaria de la *Umma*. Esta incisión daría lugar a una variedad de posicionamientos en el mundo islámico; pero la población que se quedaría en apoyo definitivo y compañía de la familia de Fátima y Ali, daría nacer a la vertiente Shiá de Islam. Por tanto, la vertiente de Islam Shiá, con ejemplos como Mohammad, Fátima, Ali y Husayn, asumiría una praxis (reflexión-acción) de la perpetua contingencia y resistencia contra el estatus quo. La mayoría de las comunidades Shiá vivirían disfarsis y clandestinas en todo el imperio islámico extensivo en una situación constante de contingencia (con la excepción de su reino en Egipto con la dinastía fatimí). Hasta el siglo XV, en Irán se establecería un reino islámico que sería

⁶³ Canto Qawwali: <https://youtu.be/GwkcmpPs8XQ?si=UR6SKZeKnulEPme1>

propiamente de la vertiente Shiá y el Islam Shiá (la rama duodecimana) pasaría a ser la religión de este imperio Safaví. En este imperio, los Ulemas, en colaboración con el emperador, formaría una institucionalidad clériga Shiá, que, aunque muy extensivo y eficaz, tendría las tendencias ritualistas y fatalistas y trabajaría más en colación con el estatus quo manteniendo una posición acrítica (quietistas).

Sin embargo, cada año, en el mes de *Ashura*, las poblaciones practicantes de Islam Shiá, salen a la calle en un performance colectivo y corporal, y hacen remembranza de dolor del sacrificio/martirio de *Husayn* y la traición de *Karbala*. Es de recordar que el performance creativo final de la insurrección popular en Irán, performado en el mes de Ashora y en calidad de una forma cultural religiosa de protesta, resultó ser determinante en el derrocamiento de la dictadura de Pahlavi Shah por su gran intensidad, efectividad y popularidad.

“El 21 de diciembre de 1977, una multitud formada por cientos de personas llamaron a Shah el Yazid (quien había ordenado el asesinato de Husayn) de su época y mostraron su disposición para un martirio como Husayn, contra la tiranía. En el mes de Ashora, en el invierno de 1977-78, la batalla histórica de Imam Husayn en Karbala contra el despótico Yazid empezó a ser performada en los barrios de las ciudades principales de Irán. (Ghamari-Tabrizi, 2016, 35).

Este acto de performance creativo, político y público de las poblaciones Shiá de Irán, fue la culminación de un proceso de concientización, lento, constante y reflexivo, llevado a cabo por la población particularmente joven iraní durante las décadas anteriores de la revolución. En la concepción de Ali Shariati —la figura académica-activista más popular de IHE, llamado por autores reconocidos iraníes como Abrahamian y Dabashi, “*The Ideologue, Teacher, Preacher of the Revolution*” — la praxis Shiá en contingencia, en constante rebelión en búsqueda de la justicia social, no era como una parte de islam, sino su corazón mismo,

practicado y vivido por la primera familia islámica de Fátima y Ali, guiada por Mohammad y el canto coránico.

“This factor exists which gives truth to Shi'ism, but it does not exist in a corner of Islam but rather it itself is a part of understanding the whole of Islam and it also provides an understanding of the present as well.” (Shariati, Selección vs Elección, Epílogo⁶⁴)

En mi propia percepción, Shariati, en sus reflexiones, había reconocido el papel fundamental de Islam y particularmente Islam Shiá, como ejes fundamentales de la identidad colectiva de la nación-población iraní. Por tanto, aunque su obra prolífica abarca una gran variedad de temas, regiones, ideologías y culturas; la raíz de su reflexión nutre desde una interpretación particular de Islam Shiá que se caracteriza por su orientación política clara y consciente en búsqueda de la justicia social, desde la posición de las poblaciones marginadas, en contingencia y rebeldía. En su charla “Religión versus Religión (1979)”, él hace una distinción clara entre la religión del pueblo-liberación y la religión del imperio-dominación, parecido al marco filosófico de liberación elaborado por Dussel. Para Shariati, esta praxis religiosa de liberación (en esta investigación, la praxis religiosa-revolucionaria)

Toma la forma de un movimiento contra el estatus quo, se va conformando en una rebelión contra la marginación y la opresión, una rebelión que anuncia su entrega a Creador, es decir, a la causa primordial de la creación y se entrega a los Principios de la Existencia, que son efectivamente las manifestaciones de los Principios de Dios. (Shariati, 1979b, 31)

⁶⁴ <http://www.shariati.com/english/election.html>

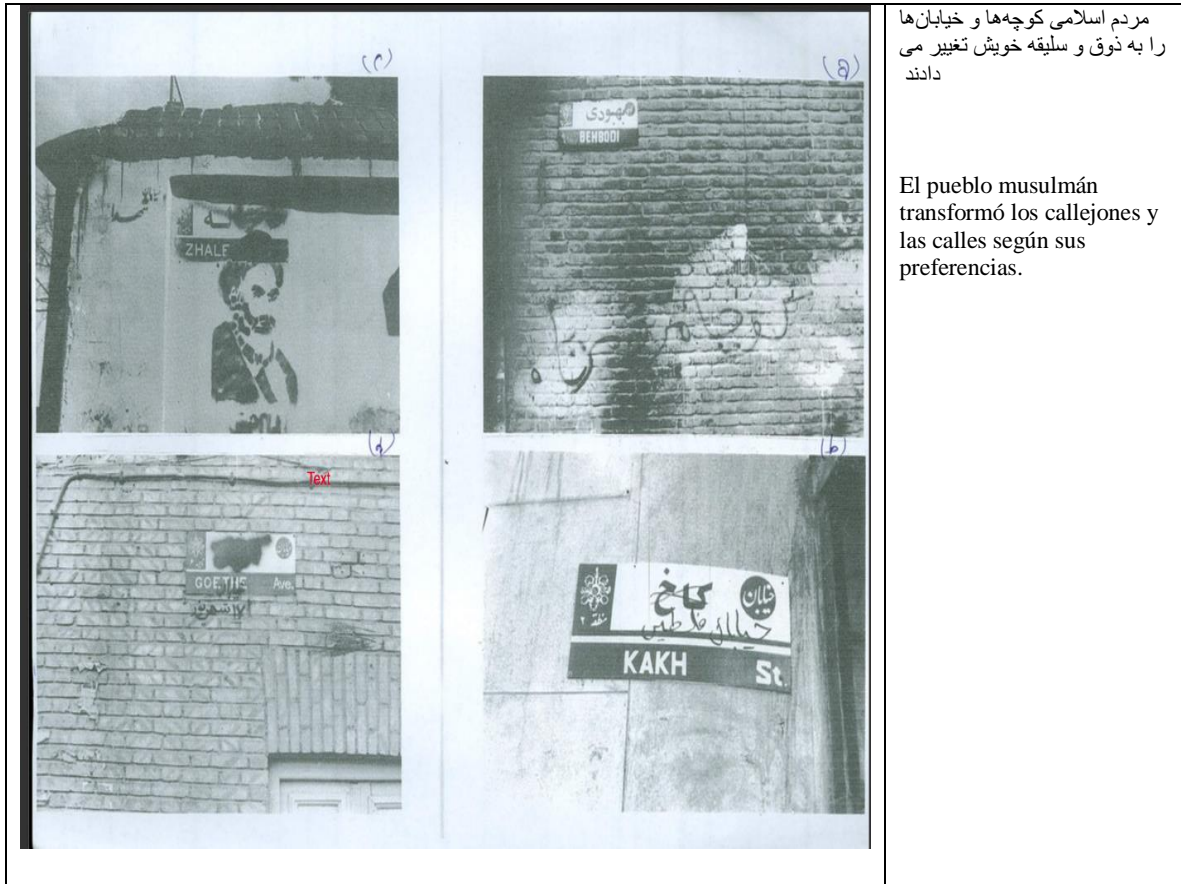
Cuenta Shaffari que precisamente en el período de la cultivación de la revolución cultural, la nueva interpretación de la religiosidad de Islam Shiá, particularmente en la obra-vida de Shariati y su comunidad académica-activista, el Instituto Hosseneiyie Ershad, recibió el interés y atención de su público mayormente joven, que buscaba una salida del dilema.

(Este mensaje de liberación) fue recibido entusiásticamente por muchas personas jóvenes, particularmente para las clases que recientemente habían adquirido acceso a la educación y eran desprovistas en términos sociales y económicos. Sus discursos atraían miles de jóvenes religiosos y no-religiosos, y el IHE se convirtió en un centro para actividad opositora contra el régimen de Pahlavi Shah (Saffari, 2017, 08)

En este sentido, el Instituto Hosseneiyie Ershad a) su apertura en la ciudad de Teherán en el año 1967, b) su desenvolvimiento académico-activista inmensamente popular y anti-régimen, anti-capitalista, anti-colonial, y c) su violento cierre por la guardia nacional del régimen iraní SAVAK en el año 1972, resultó ser un referente simbólico-práctico (así como la comunidad de Solentiname en Nicaragua) en la toma de conciencia y en el proceso de cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria en la nación-población iraní. Esta conversación con la comunidad (universitaria) hizo posible una reflexión intersubjetiva comunitaria basada en la compasión y confianza, ofreciendo así una renovada aproximación e interpretación contextual de su propio conjunto religioso-cultural de Islam Shiá iraní, en interacción con las ideas y anhelos marxistas de justicia social y crítica capitalista.

Verso*Grafiti 1- Rebeldía Popular⁶⁵

⁶⁵ Pictures from Grafiti of Revolution. 1983. Teherán: Scientific & Cultural Publications Company.



مردم اسلامی کوچه‌ها و خیابان‌ها را به ذوق و سلیقه خویش تغییر می‌دادند

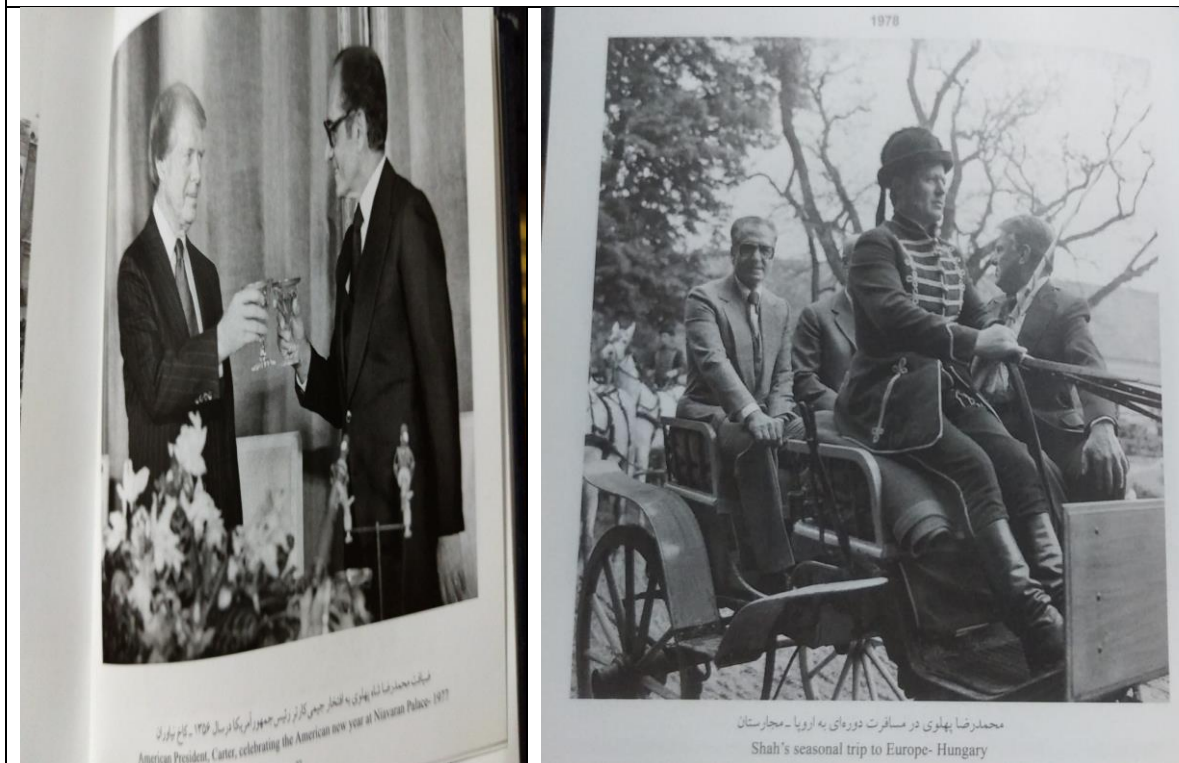
El pueblo musulmán transformó los callejones y las calles según sus preferencias.

- **Teherán- Instituto Hosseneiyie Ershad- Ali Shariati**

Pues, la ciudad de Teherán, donde estaba ubicado el Instituto Hosseneiyie Ershad, en los 60s era una verdadera ciudad *cosmopolita*. Su población se multiplicó por el desarrollo económico (industrial-tecnológico) y cultural (universidades, escuelas, industrias de cine y música etc.) contando con la presencia tanto de los banqueros americanos e ingleses, como de los artistas franceses y afrancesados, ingenieros y burócratas iraníes modernizados/americanizados, es decir entrenados en escuelas-universidades internacionales o extranjeros embebidos en el currículo y mentalidad del sistema-episteme moderno colonial. El régimen dictatorial de Reza Shah Pahlavi, que la revolución cultural iraní derrocó, había sido el más fuerte y estable aliado político estadounidense en todo el Medio Oriente en la época de la guerra fría año y según decían las propuestas y expertos de desarrollismo, que la nación era bien puesta en el *Wagon* americano del tren de la modernización. Después de

quitar Md. Mossadegh, el líder popular, de su camino, los intereses del capital estadounidense habían proliferado en el desarrollo y control de los recursos iraníes a través de las nuevas industrias y sistemas tecnológicos. El Shah mismo, como la mayoría de sus burócratas estatales, era un ferviente apoyador de esta ideológica modernizante-americanizante así como un aficionado de la cultura occidental.

Verso*Imagen 2: Pahlavi Reza Shah- Gharbzadegi⁶⁶



También existía en Teherán, y en todo Irán, una gran mayoría de gentes desplazadas, sin casas, sin trabajos y sin recursos. El proyecto de modernización americanizante en Irán tenía una cara oculta, (y ni era tan oculta): el despojo y la marginación de las poblaciones vulnerables. Aunada a la pobreza económica y la imposición cultural, la actitud represiva de Shah con su guardia nacional SAVAK mantenía las poblaciones en condiciones de pura

⁶⁶ Taherkhani, 2012, 32-39

marginación y opresión sistémica. Ali Shariati, por ejemplo, había sido encarcelado ya dos veces en su vida, incluso antes de su incorporación en el Instituto Hosseneiyie Ershad. Ante la situación de dominación e imposición colonial, su nueva interpretación de la praxis de contingencia y rebeldía de la vertiente Shiá, localizada en el paradigma de liberación, fungió el papel de un gran relato trans-histórico basado en la justicia social y protesta contra el poder opresivo. La mayor elaboración de dicho relato se dio en el contexto particular de Instituto Hosseneiyie Ershad, lo que yo llamo la comunidad académica-activista de Shariati en esta investigación.

El Instituto Hosseneiyie Ershad fue fundado por Mostaffa Mortaza, otro pensador islámico importante del período, pero su trayectoria de mayor pertinencia empezó con la incorporación de Ali Shariati para hacer sus charlas (*fiery speeches*) y fomentar el diálogo crítico en el IHE. Junto con otros artistas-académicos como Zahra Rahnavard, Mir Hussein Musavi, el impacto de las apasionadas e inventivas charlas de Shariati ganó el interés popular estudiantil pronto. El IHE se convirtió en un centro formativo de conciencia de la población universitaria, contando así con una variedad de participantes y actividades creativas, artísticas en la interacción comunitaria estudiantil, junto con un ambiente vivo de las discusiones, diálogos y discursos—Conversación-Trans en el IHE, junto con otras universidades e instituciones educativas.

“Between 1967 and 1972, Shariati was one of the main speakers at the Hosseneiyie Ershad, and he was heavily involved in organizing a wide range of activities at the center, from educational classes to theatrical plays and painting exhibitions. (Saffari 2017, 08).

La trayectoria de la vida-obra-comunidad de Shariati, y el IHE, ubicada en el contexto de cultivación de la resistencia y el movimiento revolucionario, es marcadamente diferente con

la trayectoria de la vida-obra de Ayatollah Khomeini y su régimen pos-revolucionario. Khomeini fue exiliado por su discurso anti-régimen en el año 1963, por hablar contra las nuevas reformas políticas económicas y culturales impuestas por el Shah que tenían como motivo la adaptación de medidas económicas y culturales promulgadas por los Estados Unidos. Khomeini permanece exiliado en Nazaf, Iraq, aunque en constante contacto con el movimiento revolucionario dentro de Irán. Su regreso a Irán solo se da en la euforia de éxito de la revolución popular, tras la huida de Shah Pahlavi y su familia dinástica. En cambio, Ali Shariati, al terminar sus estudios doctorales en Francia, regresa a Irán en el año 1964 donde fue encarcelado de forma inmediata. Después de su salida de cárcel, Shariati permanece en Irán a lo largo de las décadas 60 y 70, y se convierte en un centro o el punto medio de articulación, en particular en el movimiento subversivo desarrollado en Teherán, entre una mayoría de organizaciones civiles y políticos militares en oposición al régimen iraní. Su época de mayor influencia y mayor elaboración teórica-práctica empieza con la apertura de IHE en Teherán. Aunque el instituto tuvo una trayectoria corta (1967-72), una gran mayoría de los discursos dados ahí por Shariati, fueron en constante y extensa circulación, a lo largo del período revolucionario, muchas veces, en forma clandestina por la censura del régimen Shah. Más allá de su contenido innovador (teoría) y su forma apasionada (práctica) de aprendizaje-enseñanza que veremos más en detalle en esta investigación, los títulos mismos de esos discursos, nos cuentan algo de la vida-obra-comunidad de Shariati. Algunos de ellos son, por ejemplo: “Religión vs Religión”, “Fátima es Fátima”, “Un vistazo a la Historia de Mañana” “Vistazo a la vida-obra-comunidad de Mohammad”, “Humanidad, Islam y Marxismo”, “Misión de un pensador libre” “Selección o Elección” “Shiá Negro vs Shiá

Rojo” “*Jihad y Shahadat* (Martirio)” “*Shahid* (Mártir), Levanta y Sé Testigo⁶⁷”, fueron compilados, escritos, re-escritos y trans-critos. Estas charlas se circulaban de forma clandestina, durante casi todo el período del movimiento revolucionario. La cantidad de discursos innovadores e interesantes que Shariati ofreció en el IHE, tan solo en 5 años de su trayectoria, es en sí mismo asombrosa⁶⁸; pero más asombrosa era su aceptación y recepción popular.

“... most of these lectures (given by Shariati at IHE) were soon transcribed into some fifty pamphlets and booklets. Tapes of his lectures were widely circulated and received instant acclaim- especially among college and high school students. Shariati’s message ignited enthusiastic interest among the young generation of the discontented intelligentsia.” (Abrahamian, 1982, 25-26)

Es curioso que algunos de los documentos que están en el sitio web, también se encuentran en diferentes compilaciones, ediciones y traducciones hechas por diferentes personas. Los dos documentos a que nos hemos referido anteriormente, “Religión vs Religión” y “Sobre la Sociología de Islam”, son libros compilados de las diferentes charlas traducidas al inglés, por Hamid Algar. Lo curioso es que estos dos libros, fueron publicados en el año 1979. Podemos pensar el nivel de popularidad de las charlas y las enseñanzas de Shariati, para empezar a traducir de forma profesional y constante, un gran número de sus charlas. Shariati falleció antes de la revolución en 1979 en su exilio en Inglaterra. Pues los discursos y la praxis revolucionaria que predicaba, se vuelven tan populares y contagiosos que el régimen Shah decide cerrar el instituto y encarcela a Shariati, junto con otros colaboradores del IHE. Ya

⁶⁷ Estas charlas están cargadas en el sitio web en farsi e inglés: <http://www.shariati.com/kotob.html> . Las traducciones al español son mías.

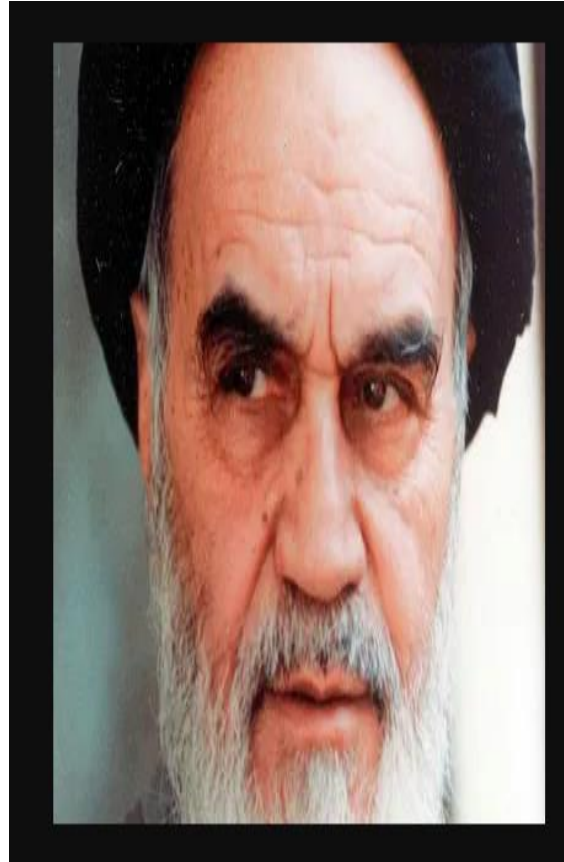
⁶⁸ <http://www.shariati.com/translat.html>, en esta página están enlistadas las obras de Shariati, en farsi y en sus traducciones en diferentes idiomas como inglés, francés, alemán etc.

Shariati nunca volvería a practicar su oficio de la conversación (aprendizaje-enseñanza) en ninguna universidad o instituto público-privado de Irán. Su auto-exilio de Irán, contra la voluntad del régimen y su consecuente muerte en el año 1977, harían que no tuviera la oportunidad de vislumbrar la praxis revolucionaria de la nación-población iraní materializada en el maravilloso irrumper final de la revolución popular iraní en 1979, praxis que él mismo (se) había enseñado tanto. En cambio, Khomeini sí pudo regresar a Irán de su exilio de más de quince años, y su régimen pos revolucionario reestableció al instituto Hosseneiyie Ershad actual que desde entonces, conserva su presencia en la calle Shariati, como un instituto, museo y biblioteca, justo al lado de la Mezquita Hosseneiyie Ershad.

No es solo curioso sino irónico el gran abismo que separa la trayectoria y la praxis de Shariati- IHE y el régimen posrevolucionario de Khomeini. A mi parecer, esta diferencia abismal puede ser apreciada en la sencilla diferencia entre la sonrisa juguetona de Shariati y la expresión sombría del rostro de Khomeini.

Imagen 3- Rostro Encontrados; Sonrisa y Sombría⁶⁹

⁶⁹ <http://www.shariati.com/gallery/123.jpg>
<https://images.app.goo.gl/KmFfhKmpZHKwxZxq6>



En mi propia experiencia y apreciación de la praxis (sonrisa) de Shariati, su sonrisa es como la flor que se crece en el desierto. Esta flor está crecida y florida porque está re-ligada, a través de la conciencia de la liga, con su raíz madre. Ha sido una gran indicación en el camino de mi aproximación al contexto iraní y también para mi confianza en mi propia comprensión. Dicho esto, reconozco que la apreciación y conciencia de la comunicación que hace la sonrisa es muy subjetiva, y quizás para personas no tan receptivas, la diferencia entre la vida-obra de Khomeini (el régimen pos-revolucionario) y la vida-obra-comunidad de Shariati (el movimiento revolucionario) no resulte tan clara. Por ello, damos otro dato más objetivo, para quienes lo buscan. Unos años antes de la revolución cultural iraní, en respuesta de una pregunta del periódico *Le Mondé*, sobre qué tipo de gobierno se aspiraba en Irán, Khomeini, exiliado en Francia entonces, había ofrecido una respuesta que ilustra el punto clave:

“Khomeini: The *only point of reference* for us is that of the period of the *Prophet and of Imam Ali*. (Ghamari-Tabrizi, 2016, 42)

Khomeini hace alusión como la gran inspiración la primera comunidad musulmana, conformada por el profeta Mohammad y Ali. Khomeini, como la gran mayoría de los Ulema, recuerda al padre de la primera familia musulmana Ali, pero no a la madre de la familia: Fátima. Por su parte, una de las charlas más populares de Shariati en su época— también muy reveladora para mí propio camino de investigación—se titula “Fátima es Fátima”, que hemos seleccionado para introducir la vida-obra-comunidad de Shariati y el IHE en esta articulación. Pues, sugerimos que la sonrisa de Shariati es la expresión o florecimiento de la conciencia o re-conocimiento de su *liga* eterna e inviolable, como musulmán Shiá, con su raíz madre: Fátima. Esta es la re-alización o reconocimiento de la primera comunión con la madre, la primera “Otra”, a través del lazo umbilical (la liga eterna e inviolable). De nuevo, este reconocimiento se da a través de la escucha, de nuestras propias preguntas, en particular de la pregunta fundamental (*Who am I?*). En esta charla Shariati hace esta pregunta fundamental, así como expone algunos nudos constitutivos de la praxis religiosa-revolucionaria de Shariati y el IHE. Y la *seleccionamos* para comprender cómo el reconocimiento de la liga eterna e inviolable (umbilical) en la figura *viva* de Fátima— en términos de la religiosidad Islámica Shiá-- resultó ser revolucionario y libertador para su propia comunidad de IHE presente en la charla, así como para la nación-población iraní en general. Antes de empezar (la charla formalmente), empieza Shariati de la forma siguiente:

But now I see and sense that this gathering differs. It is not a group gathered for a sermon or a discourse. The women and men who are now here are all intellectuals and educated representatives of the needy of today's generation in this society. They have not come to hear me speak of Fatima in order to gain spiritual reward from this gathering tonight. They have

not come to hear a dry, scientific, historic lecture. They have a newer, more urgent, more alive need to answer the most sensitive question for those who are affected by our contemporary fate: Who am I?" (Shariati, Fátima es Fátima, Prólogo)⁷⁰

Conversación*: Que estaba loca y Que era comunista⁷¹

**Derriba a los poderosos de sus tronos
Y levanta los humildes.
A los hambrientos los llena de bienes
y a los ricos los deja sin nada.**

Pregunto yo qué creen que hubiera dicho Herodes si hubiera sabido que una mujer del pueblo había cantado que Dios destronaba a los poderosos y le-vantaba a los humildes, a los hambrientos llenaba de bienes y a los ricos dejaba sin nada.

Ríe la Natalia y dice: Que estaba loca.

Rosita: Que era comunista.

Laureano: No es que sólo dirían que la virgen era comunista: era comunista.

¿Y qué dirían en Nicaragua si oyeran lo que aquí se habla en Solentiname?, pregunto.

Varios: Que somos comunistas.

Alguien pregunta: ¿Eso de que a los hambrientos llenó de bienes?

Contesta un joven: Que los hambrientos van a comer.

Y otro: La revolución.

Laureano: Eso es la revolución: el rico o el poderoso es abajado, y el pobre, el que estaba abajo es levantado.

- **Escuchar a sí mismo ¿Who am I?**
- **Constitución de Comunidad de IHE**

⁷⁰ <http://www.shariati.com/english/fatemeh/fatemeh1.html>

⁷¹ Cardenal, 1986^a, 25-26

La primera pregunta y el primer capítulo que Shariati expone su charla, “Quién soy yo” “Who am I”. Ésta no es una de las tantas preguntas, sino que es “la pregunta más urgente, más viva, más sincera” y está constantemente presente en sus reflexiones y sus conversaciones en el IHE. La intensidad y sinceridad con la que Shariati hace esa pregunta a sí mismo, fue, a mi parecer, lo que resonó con el dilema en que encontraba la nación-población iraní, particularmente sus juventudes. En efecto, una de sus charlas más reconocidas se llama “Retorno a sí”, donde plantea con claridad la cuestión de Yo/Self o *Subject social* y su retorno a sí mismo, a través de un proceso reflexivo y consciente de su posición-contexto. En esta investigación, hemos articulado “Retorno a sí misma-o” de Shariati, en términos de la praxis religiosa-revolucionaria, cuya comprensión geométrica-etimológica se basa en un movimiento de re-torno a su propio eje (movimiento lineal de liga en re-ligare y/o circular de la re-volución). El movimiento lineal de la liga (religiosidad) empieza siempre desde la posición de Yo/Self o *Subject social*. Asimismo, el movimiento circular de la re-volución se empieza desde la posición de su eje y se cumple con el re-torno o revolver a ello. Es decir, todo movimiento, sea lineal o circular, empieza desde donde 1 está. Pues, la conciencia de nuestra propia posición es lo más fundamental para estar en el movimiento de Re-ligare o revolucionario.

“Jalal al-din Rumi once said: I put forth fourteen reasons to prove the existence of God to a group of people. Shams Tabrizi responded by thanking me on the behalf of God and adding that I should, instead, prove my existence and God needed no proof! Sham’s advice is a lasting one.” (Shariati, 2008, 34)

Y para conocer nuestra posición (estar), la única pregunta más pertinente es “Dónde estoy yo” —esa preguntaba conducía a la realización del lugar teológico para los teólogos de la liberación latinoamericana. Situando a “Yo” o *Subject social* siempre en relación con su

contexto-comunidad, significaría que la posición misma de *Subject social* (locus de percepción-enunciación) es también la naturaleza de su Ser, es decir, su posición particular en el contexto crea o hace posible su existencia-función, siempre en relación con otros seres o las Otredades (el contexto-la comunidad). Así como la TL-LA calificaba la teología-el estudio de Dios como el acto segundo⁷², y la conciencia de nuestra posición como *Subject Social* el primero; Shariati plantea el tema de la conciencia de la propia posición de *Subject Social*, como la cuestión más urgente, más sincera. El llamado de conciencia de la posición propia iniciada por Shariati en su propia escucha a sí y su entorno, re-sonó una y otra vez en sus interacciones cotidianas (académicas-activistas), en los salones de IHE y en otros centros universitarios en Teherán en presencia de una gran diversidad de rostros y corazones que respondieron de forma creativa-performática a esta llamada de escuchar (se) inherente en las preguntas de “Dónde estoy” y “Quién soy”. Estas dos preguntas, mediante las que 1 se dispone a escuchar (a sí misma-o o a la otredad) son detenedoras del proceso de cultivación y expresión de la praxis religiosa-revolucionaria.

A menudo, autores como Abrahamian (1982a), Dabashi (2008), Saffari (2017) emplean el término “*Fiery Speeches*” en relación con las charlas de Shariati, por la conmoción y fervor de rebeldía que sembraron esas charlas. Estos autores aplauden y atribuyen la gran popularidad y difusión de las charlas de Shariati a su capacidad de sintetizar las ideas e situarlas en su contexto propio, así como a su gran habilidad retórica y la pasión por comunicarlas efectivamente. Ciertamente, Shariati tuvo la pasión y las habilidades retóricas que mencionan. Conocía al menos cuatro idiomas, hizo su doctorado en un idioma extranjero. Sin duda, era muy diestro con las lenguas y las figuras retóricas presentes en ella.

72

Vemos, por ejemplo, que cuando plantea la pregunta “*Who am I*” en la cita arriba, hace uso repetitivo de los superlativos como “la pregunta más urgente, más viva, más sincera”, para dar más peso a la centralidad de la pregunta. También es cierto que una gran mayoría de sus charlas está configurada de las estrategias literarias como metáforas (por ejemplo, Pahlavi Shah como Yazid: el opresor histórico de la población Shiá), preguntas retóricas, analogías históricas, exhortaciones apasionadas etc. También es cierto, que su propia migración y contacto con el mundo extranjero de Francia, le había abierto posibilidades de reflexión y conocimiento extensivo, incluyendo el método científico para investigación de sus preguntas y exposición de sus resultados. En efecto, Shariati había preparado su charla “Fátima es Fátima” para sus estudiantes de IHE, a partir de la investigación de su profesor francés Luis Massignon. Es decir, su charla se dirigía originalmente para los participantes de sus cursos regulares como Historia de la filosofía y religión” y “La Sociología de Religiones” y “Islamología”. Pero al ver el escenario en el Instituto Hosseneiyie Ershad, que parecía una suerte de reunión general popular contando con una gran multitud de jóvenes, no necesariamente estudiantes del Instituto; Shariati, atento a los rostros, deseos y dilemas de su audiencia/situación presente, responde: “*I can see and sense that this gathering differs*”. Se da cuenta de que “la gente no se ha reunido aquí para escuchar un sermón o un discurso... que tienen una necesidad más urgente, más viva de responder a la pregunta más sincera que nos afecta en nuestro contexto contemporáneo: ¿Quién soy yo? (Shariati, Fátima., Parte 1)

Sugerimos, que la razón de su gran popularidad entre la audiencia presente y la comunidad universitaria en general, es precisamente su apertura, y su disposición de escucha a sí mismo, en relación con su entorno, en el reconocimiento de su situación como la nación-población iraní, es decir, en relación con la comunidad. Esta relación comunitaria está iniciada en su escucha y reconocimiento de la situación (que “*I can see and sense that this*

gathering differs), y su charla es la respuesta pertinente a la situación y a la pregunta/dilema fundamental y común, reflejada en los rostros de su audiencia. La forma en que Shariati presenta la charla, es algo interesante de observar. Toda su charla girar en torno al título: “Fátima es Fátima”. La charla transcrita en inglés, tiene 14 secciones o capítulos, junto con un prólogo y epílogo. Que hemos organizado, según nuestro modo de aproximación, en seis partes en la siguiente tabla.

Chapter I- Who am I	Chapter II- Who is responsible Chapter III- Intellectual vs people
Chapter IV- What Should Be Done? Chapter V- Which Mold Do They Fill?	Chapter VI- What Role Women Play in the Struggle!? Chapter Seven- The Social Customs of the Hejaz
Chapter VIII- The Birth of Fatima Chapter IX- Islam Revolutionized the Position of Women Chapter X -The Confinement	Chapter XI- Freedom, Tragedy, Spiritual, Strength, Khadija Dies Chapter XII – A New History Begins Chapter XIII - Why Fatima? Chapter XIV- Death of Fatima

La Pregunta-Dilema “Quién soy yo” y el Problema de dos Moldes-Modelos

Ya aclarando en el prólogo que la charla no iba a ser exactamente lo que había planeado Shariati, y que iba a ser una respuesta pertinente al contexto en que se encontraba, “Fátima es Fátima” empieza con el capítulo I con la pregunta-dilema fundamental: “Quién soy yo”. Esta pregunta sigue siendo el hilo tejedor a lo largo de la charla. Para entender las raíces de este dilema, desarrolla en los capítulos siguientes las dos partes contrarias que componen la tensión, el dolor y el dilema que siente la población iraní, dándolas a conocer en el capítulo

cuarto en forma de los dos modelos o moldes presentes en su sociedad, “el tradicional” y “el moderno”. El primero molde llamado “moderno” de corte económico-político-cultural (gnoseológico) es el impuesto por el régimen iraní con la colaboración estadounidense que Shariati critica y rechaza. Durante la década de los 60s y 70s, en Irán se vivió una época de grandes transformaciones en Irán por la introducción de los nuevos avances tecnológicos, en particular en lo cultural por el boom comunicacional. Los nuevos esquemas culturales, productos de la ciencia y tecnología moderna, como la televisión, la industria de cine, de música, el acceso a la prensa al nivel nacional, dejaron un impacto profundo en las vidas cotidianas de Irán. Shariati, al tornar su mirada y su pregunta hacia el mundo externo asediado por la imposición extranjera (*Gharbzadegi*), habla en un tono persuasivo, enojado y cuasidesdeñoso.

“Does this school smell just a bit of Islam? Does it contain a bit of ethics and meaning? Is this the radio of a religious country or just a noise box? What kind of a translation is this of one culture by another this full-scale importation of television, publications, laws, and banks? What film is this? What theater? What art? What craft? Really, what kind of a civilization is this? (Fátima, 24).

Considerando este contexto de roce cultural, la situación y el papel de las mujeres en el “Irán moderno” también estaba en muchos debates. Shah, un partidario de la civilización moderna, en marco de sus nuevas reformas “*White Revolution*” en el 1963, promovió y promulgó políticas económicas y culturales, al menos en teoría, con el objetivo de mejorar de la situación de las mujeres en la sociedad y sacarlas de su encierro y velo impuesto por el islam ortodoxo. Una de esas políticas incluía la prohibición del uso de *Hejaab*, el velo facial, para las mujeres en el espacio público, y asimismo, imponía una penalidad dura por el no-cumplimiento de esa regla. Es decir, era *obligatorio no usar Hizaab* en espacios públicos.

Por su parte, la institución clériga Shiá, desde hace siglos había considerado y seguía considerando *obligatorio el uso de Hejaab* en público para las mujeres. Las mujeres iraníes, se encontraban en el dilema, entre los dos moldes violentamente impuestos, entre dos mandatorios punitivos de prohibición (del uso y no de *Hejaab*). El derecho de las mujeres sobre su propio cuerpo, renegado; su libertad de participación política pisoteada entre dos regímenes legales y político-culturales contrarios. Los dos regímenes o moldes, el moderno apoyado por Shah y el tradicional del clérigo Shiá, necesariamente negaban la libertad de las mujeres, sin importar prohibición o no del uso de *Hejaab*.

In imitating, whether by a modernist or by an old-fashionist, choice is impossible.

There is no questioning or judgment about good or bad, no distinction between the useful and the useless. The basis of all imitation is the principle that "Whatever defect the king accepts is art." (Shariati, Fátima, Cap. I)

Esto es un tema recurrente y candente en el actual Irán (ya hemos mencionado las rebeliones de las mujeres en Irán por esta cuestión) y en todo el mundo islámico, que también suele ser el primer ataque que se hace desde el mundo occidental hacia el mundo islámico, apelando la cuestión de derecho de las mujeres. La actitud machista anti-islámica del actual régimen iraní, o una mayoría de los gobiernos islamistas presentes en el mundo ahora, no encuentra ningún punto de apoyo en la vida-obra-comunidad de Shariati, mucho menos en esta charla. En efecto, más que el moderno occidental, este molde tradicional, machista e irreflexivo, es el centro de la crítica de Shariati. En el segundo capítulo de la charla, "Quién es responsable", su respuesta es contundente:

¡Los Ulemas!: La Institución Clériga!

Son ellos quienes no llevan a cabo su delegada responsabilidad en relación con la *Umma*, comunidad. Son ellos quienes deben involucrarse en la tarea de despertar,

concientización y orientación a la *Umma*. Pero, ellos no lo hacen. (Shariati, Fátima, Cap. II)

Su claro y contundente rechazo, al molde tradicional de los Ulemas, impuesto sobre las mujeres, proviene de su comprensión adecuada de la posición de las mujeres en la islam y la primera comunidad islámica (Umma), ejemplificado en la figura de Fátima, que según él es tan alejada del molde tradicional como del molde moderno. La responsabilidad-culpabilidad de esta situación de dilema-dominación sobre las mujeres yace en la incapacidad de los Ulemas (intelectuales religiosos), que no re-conocen la praxis histórica de su propia religión, de sus figuras religiosas nutridas de la propia comunidad musulmana; donde la dominación, restricción de la libertad y el trato injusto con las mujeres no tiene ninguna cabida. Esta actitud de menosprecio a lo femenino, para Shariati, es un patrón de los sistemas machistas hechos a base de una sobrevalorización de Father Power y el subsiguiente menosprecio de la dignidad de voz de la mujer (madre) como persona igual de la familia-comunidad. Su crítica de estas políticas de religión de dominación, muy pertinente para su época en Irán (y para la actualidad), es implacable en su tono:

The creation of superstitions, the spreading of ignorant backward beliefs, the inherited systems of cultural servitude the tradition of '*father power*⁷³' in the community, the lack of psychology, all weave themselves together like a spider's web. And it is this very web which impoverishes the woman within itself. She becomes known as 'someone who is behind the curtain'. All of this occurs in the name of Islam, in the name of religion, in the name of tradition and worst of all, in the name of 'similarity to Fatima'. (Shariati, Fátima, Cap. VI)

⁷³ El texto italicizado por mí. Un concepto con que conversamos a lo largo de nuestro tejido.

Pues, la *arrogancia* del aparato religioso de los Ulema, rígido, ortodoxo y burocrático, es resultado de su *ignorancia* de la praxis histórica, y esto es el mero centro de la crítica de Shariati al molde tradicional. En el capítulo dos “Quién es responsable” y en el tres “Intelectuales vs Pueblo”, Shariati atribuye esta culpa y responsabilidad tanto a la clase clériga Shiá como los intelectuales occidentalizados, que han causado una incisión política-cultural (gnoseológica), impulsando así a su nación-población en situación de enfrentamiento y imposición con el sistema colonial-moderno, actuando en coalición con el régimen de Pahlavi Shah. Shariati hace una pregunta sencilla: “si la población iraní es sumamente empática con la lucha política-cultural desatada por el grito y canto de Mohammad, con el posicionamiento de la primera familia musulmana en contingencia con la población marginada, con el martirio de Husayn, entonces ¿cómo es que esta misma población y nación iraní no se irrumpe en un grito de rebeldía, resistencia para transformar la situación de dominación en que se encuentra ella misma? ¿Quién es responsable por esa gran brecha entre la teo-logía-ría y la práctica cotidiana?

If a woman cries with her whole being, if the recollection of the name of Fatima and Zaynab burns her to her bones and if she would, with complete love, give her life for them, and yet, if she does not thoroughly know Fatima and Zaynab, who is responsible? (Shariati, Fátima, Cap. II)

Crítica de manera contundente las tendencias quietistas y fatalistas de la institucionalidad Shiá prevalente en su época:

If the value, influence and effect of remembering the family of Prophet Muhammad (SAW) is transferred from this world to another world and if its effect is only measured after death, then who is responsible? If the promises and covenants of our ancestors to this family have had no effect upon their thoughts, their time, their society; and if their sons and daughters

(seeing this ineffectiveness) remain cutoff from these promises and links with this religion and this family, then, who is responsible? (Shariati, Fátima, Cap. II)

Plantea esta pregunta “Quién es responsable”, a lo largo de este capítulo varias veces, de varias maneras y cada vez, la respuesta es la misma:

¡Los Ulemas!: La Institución Clériga!

Junto con los Ulemas, Shariati crítica a los intelectuales occidentalizados, ya que, según él, la razón de la ignorancia y la consecuencia arrogancia de los dos grupos yace en su negligencia de su propia posición en relación con su contexto inmediato y su no-reconocimiento de su relación con la población iraní en general. Mientras que los religiosos mantienen puestas sus reglas según las tradiciones de su pasado idealizado; los intelectuales modernizados, al adquirir sus ideas y educación (su capital cultural) en instituciones y universidades occidentales reconocidamente modernas, se creían superiores y por eso, quedaban alejados-ignorantes de los problemas y cuestiones vitales de la nación-población iraní general.

These pseudo-intellectuals who supposedly understand the subtle points of things, who are recently reborn (financially) look down upon a little merchant or a villager who lacks sophistication. All the feelings of such 'gentlemen', their knowledge, and their class prejudice produce such hatred for the worker and the peasant that even Che Guevara could not stem it. (Shariati, Fátima, Cap. III)

Al establecer las bases de su crítica de doble filo contra lo moderno-colonial y contra lo tradicional-ortodoxo, Shariati enfoca su análisis en la situación de las mujeres y su propio dilema frente a estos modelos y sus retos que, según él, no son totalmente divorciados de su contexto general. Shariati, ante el dilema, procede a responder la pregunta (What is to be

done), y ofrece una tercera vía, una opción diferente. La tercera vía, entre estos modelos, es la vida-obra-comunidad de Fátima ya que, para las mujeres iraníes

“the problem of 'Who am I? and who do I become?' are urgent. Fatima, through her own 'being', answers these questions”. (Shariati, Fátima, Prólogo)

Su respuesta, según nuestra percepción, nace de un proceso de escucha activa y conciencia contextual. Nos resulta muy interesante que diga, Fátima, *a través de su “Being”*, responde a la pregunta. Este “*Being*”, o ser, es lo que hemos venido llamando la vida-obra-comunidad. No por un texto, o una escritura ni un ritual, sino una clara comprensión de la vida-obra-comunidad de Fátima. La pregunta “*Who am I?*”, se hace presente ante la imposición violenta de los dos moldes-modelos contrarios. Para él, así como para las mujeres iraníes y musulmanas, los dos moldes, tanto el moderno-occidental como el ortodoxo iraní, eran, y siguen siendo inapropiados por ser violentos e inhibidores de libertad.

In Muslim societies there are three faces of woman. One is the face of the traditional woman. Another is the face of the new woman, European-like, who has just begun to grow and introduce herself. The third is the face of Fatima which has no resemblance whatsoever to that of the traditionally Muslim woman. The face of the traditionally Muslim woman, which has taken form in the minds of those loyal to religion in our society, is as far away from the face of Fatima as Fatima's face is from the modern woman's. (Shariati, Fátima, Cap. IV)

Creemos pertinente señalar que el rostro de Fátima— notamos aquí la ingenuidad de Shariati a emplear el rostro como identidad corporal que es lo que estaba en tela de juicio por el *Hejaab* o velo facial— no es un modelo ni molde, sino una *opción*, una apertura hacia la escucha y reflexión sobre sí. La charla de Shariati es vertebrada por esa reflexión o re-torno a sí, que le lleva a recordar las diferentes vidas-obras-comunidades de las mujeres que no

quieren y no se dejan encuadrar en estos moldes violentos, y que se cultivan su propio camino. Pues, antes de llegar a hablar de Fátima, la figura central de la charla, recorre un camino largo al recordar varias mujeres; en particular las mujeres científicas occidentales— que quizás él conoció en su período de investigación en Francia— que tuvieron la valentía de cultivar y caminar su propio camino:

You men and women, seekers of knowledge, scholars, researchers have you ever heard of the famous German scholar, *Singrid Hunke*? Have you heard that she has recently written a very comprehensive study of Islam and its influence upon European civilization which has been translated into Arabic and is entitled, *The Arab's Sun Spreads over the West*.

Also, we have no right to know *Madame Gushan* who spent her whole life finding the roots of philosophical ideas and the studying the wisdom of Avicenna, ibn Rushd, Mulla Sadra and Haji Mulla Hadi Sabzevari She also studied Greek philosophy and many of the works of Aristotle and compared them with Islamic material. She showed what our philosophers received from them. She corrected that which had been badly translated and incorrectly understood for a 1000 years of Islamic civilization.

We have no right to know the Italian *Mme. De la Vida*. She edited and completed the 'Science of the Soul' of Avicenna itself based on the ancient Greek manuscript on the soul written by Aristotle. We have no right to know **Mme. Curie** who discovered radioactivity.

And what about *Resass Du La Chappelle* who knew more about the sanctity of Ali than all the Islamic scientists... She came to know the most subtle waves of his spirit, the depth of his feelings and the highest peaks of his ideas. For the first time, she felt his anger, pain, loneliness, brokenness, fear and needs.

We have no right to know *Angela*, the American girl in prison who is not only the hope of two countries, but of all the free people of the world, of all the wounded, of all those condemned through racial discrimination in other words, all the oppressed. (Shariati, Fátima, Cap. V)

Estas mujeres, como muchas otras, son precisamente las *Otras* porque no aceptan ningún molde de forma inconsciente y se involucran en un camino de reflexión, orientación y función propia. La praxis suya es siempre desde la contingencia y la rebeldía contra los sistemas, regímenes, moldes legales y socio-culturales que intentan todo lo posible para mantener en ignorancia sus vidas y sus obras y las comunidades que ellas crean.

These are not today's women and they should not be known. Why? Because one group is made up of old fashioned, ethnic cultural bound seekers. The other is superstitious, newly rich and hidden, but at the same time known and apparent. If they join hands, they will awaken us. They will destroy everything we have. So people are obliged to take the form of tamed consumers and quiet slaves. (Shariati, Fátima, Cap. V)

Pero la dominación por parte de *Father Power*, para Shariati no es algo esencial del sistema moderno occidental, ya que también se encuentra en los sistemas y regímenes islamistas, inconscientes de su praxis histórica. Para Shariati, esa es la diferencia clara entre la Religión de Liberación y Religión de Dominación: su posicionalidad a favor de la nación-población marginada y oprimida, mediante una reflexión crítica sobre su propia praxis histórica. Shariati comenta sobre las mujeres participantes de la primera comunidad islámica, Khadija, Fátima, Jainab; pero su reflexión crítica sobre la praxis histórica de Islam, el camino de remembranza/recuerdos, se culmina con su re-conocimiento del lazo umbilical, como musulmán Shiá, en la figura viva de Fátima: la madre de la primera familia musulmana. En la situación de su salón lleno de las mujeres jóvenes que no solamente se hacen la pregunta

sobre el dilema, sino que hacen manifiesta con su presencia en sus salones su exigencia de la respuesta urgente a la pregunta/dilema. En reconocimiento de su voluntad, Shariati (se) enseña la figura de Fátima y su vida-obra-comunidad. Pero preguntaremos, ¿Quién es Fátima? Dice Shariati:

Fátima es Fátima

Pues ella sí es hija de Mohammad, pero también es madre de Mohammad. Shariati tituló una subvención de esta charla como “Fátima: la madre de su padre”. Mohammad consideraba a Fátima la persona más íntima y más querida, a lo largo de su vida.

El valor de María está con Jesucristo a quien dio luz y alimentó. El valor de Asiya, la esposa de Faraón, está con Moisés, que ella alimentó y lo hizo familia. El valor de Khadjia está con Mohammad, a quien ella hizo su compañero y también con Fátima, a quien ella dio luz y alimentó.

Y ¿El valor de Fátima? ¿Qué les puedo decir? ¿Con quién está su valor? ¿Con Khadija, con Mohammad, Con Ali, Con Husayn, Con Zaynab? Con ella misma. **Fátima es Fátima.** (Shariati, Fátima, Cap XIV)

Ella es la madre de la primera familia musulmana, esposa de Ali, madre de Zaynab, Umm Kulthum, Hasan y Husayn. Para la gente Shiá, la familia de Ali y Fátima es la primera familia musulmana. Incluso la mayoría de las tradiciones Sunní estiman a Fátima y Ali, con respecto, por ser partes de la primera familia o comunidad musulmana (Umma). Para Shariati, Fátima es la liga, la mediadora, la receptora-dadora, la trans-ductora; pero, y por eso, sobre todo:

Fátima es Fátima.

Shariati en la parte culminante de su charla, plantea las condiciones en que Fátima nació, en la sociedad de la Meca y Medina pre-musulmana donde el lazo familiar era el lazo fundamental del sistema de clanes en que se organizaban las sociedades pre-islámicas de

desierto árabe. En estas familias, un hijo varón era considerado el gran tesoro que podría representar a la familia en todas las cuestiones políticas y económicas como las empresas mercantiles y militares de adquisición de recursos.

Un hijo tenía el recurso material para generar el capital, ayudar a la sociedad y perpetuar el sistema patriarcal. Tenía prestigio, fama, valor y crédito espiritual. Él apoyaba la autenticidad de la familia. Él era el proveedor de seguridad y subsistencia y autoridad futura de la familia. Pero una chica no era nada. Se le consideraba tan débil que se le tenía que estar protegiendo. (Shariati, Fátima, Cap. VII)

En estas sociedades pre-islámicas, se usaba el término “Kauthar” (Estéril o Amputado), de forma peyorativa, para referirse a una persona que no tenía hijos varones que pudieran para dar continuidad a su familia. La pareja de Mohammad y Khadija habían tenido cinco descendientes. Tenían tres hijas vivientes, Zaynab, Ruqiya y Umm Kulthum , mientras que sus dos hijos varones no habían sobrevivido.

The mother (Khadija) had aged. She was over fifty years old. The father (Mohammad), although he loved his three daughters, shared his tribe's feelings and their anticipation. Could Khadija, who was almost at the end of her life, bring forth another child? ... This was the last chance for the family of Abd al-Muttalib, the last hope. But once again, a daughter. They name her Fatima. (Shariati, Fátima, Cap. VIII)

Además, dicha pareja era la más odiada y torturada por las autoridades de Meca, por su mensaje revelador y revolucionario de la justicia social. Ya después del nacimiento de la Fátima, la última hija de Khadija y Mohammad, el término “*Kawthar*” aparece en el canto coránico con un significado totalmente diferente que Shariati revela a su audiencia:

Yet the word *kawthar* in the Koran means fullness, advantages, blessings as well as progeny and many children. (Shariati, Fátima, Cap. VII)

Si reflexionamos sobre lo que dice Shariati, hoy en el mundo existen millones de personas llevan su primer nombre “Mohammad”, quien en su propia sociedad fue considerada una persona estéril o infecunda. La revelación de Shariati no está mal respaldada. Mohammad no tuvo ningún hijo varón y ahora da su nombre a millones de hombres (hijos). Casi todo el desierto árabe, junto con otras grandes naciones-poblaciones, es musulmán ahora. Este gran cambio es resultado de nacimiento de Fátima, quien llega a ser heredera de la gran descendencia de Mohammad y Khadija y la gran mediadora-enlace entre el canto coránico de Mohammad y la nación-población de su contexto. En la subsección titulada “Islam revolucionó la posición de las mujeres”, aclara Shariati:

Now, a daughter became the owner of the values of her father, the inheritor of all the honors of her family. She was the continuation of the chain of great ancestors, the continuation which began with Adam and passed through all of the leaders of freedom and consciousness in the history of mankind. It reached Abraham (AS) and joined Moses (AS) and Jesus (AS) to itself. It reached Muhammad (SAW). The final link in this chain of divine justice, the rightful chain of truth was Fatima, the last daughter of a family who had anticipated a son. Muhammad had known what the hands of fate had in store for him. And, Fatima, also, had known who she was. Yes! This school of thought created such a revolution. (Shariati, Fátima, Cap. IX)

En una sociedad donde las hijas y las mujeres no tenían ningún derecho de participación en cuestiones de su propia vida, mucho menos en las cuestiones del dominio de lo público-político; Fátima resultó ser la gran heredera de la “Umma” (comunidad musulmana), la mediadora o trans-ductora de canto coránico, la expresión más florida y sublimé del desierto árabe. El matrimonio eventual de Fátima y Ali, el primo de Mohammad, cristaliza el proceso de formación de la primera familia musulmana (base para la Umma). Tanto Khadija, como

sus otras hijas mayores, aunque sí eran receptoras de canto coránico, no pudieron acompañar a Mohammad en toda su vida-obra. En cambio, Fátima y Ali, fueron las personas que estuvieron en más íntimo contacto, y acompañamiento más largo con Mohammad. Tanto en las épocas tempranas de la tortura y el confinamiento sufrido por *la Umma* en Meca, luego en la dolorosa migración de Hégira, así como en la cultivación de la primera comunidad islámica en Medina. Shariati habla de esta relación de Fátima y Mohammad.

It is recorded in some of the historic documents that the Prophet would kiss the face and hands of Fatima. This sort of behavior was more than just the relationship of a kind father and his daughter a father kissed the hands of his daughter, his youngest daughter! Such behavior struck a revolutionary blow against the inhumane relationships of that time. "The Prophet of Islam kissed the hands of Fatima." Such a relationship opened the eyes of important people and politicians. The majority of the Muslims gathered around the Prophet in amazement at the greatness of Fatima. (Shariati, Fátima, Cap. IX)

Con la expansión del canto coránico, se instituye primera vez en la región⁷⁴ la posibilidad— que se hace realidad con Fátima— el derecho de las mujeres sobre decidir sobre su propia vida-cuerpo, en términos de matrimonio, divorcio y en adición, los derechos de posesión de recursos, herencia y actividad económica. Este papel de ser la mediadora que desempeña Fátima en cultivación de la primera familia-comunidad islámica es de fundamental importancia, tanto para Shariati como para nuestra propia investigación, en nuestra comprensión de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación fundada en la realización de la relación comunitaria. El último subtítulo que Shariati emplea, para el capítulo final, nos da

74

una apreciación clara del papel de la mediadora (la liga, la conecta, el enlace, el vínculo, el ducto-trans) de Fátima.

“Fatima had the greatest responsibility in the history of freedom, jihad and humanity. She was the link in a chain which extended from Abraham to the Prophet, from Husayn to the Guided One (mahdi), from the beginning to the end of history.”
(Shariati, Fátima, Cap. XII)

La figura de Fátima, es la liga mediadora, para Shariati, en la realización o reconocimiento de Tauhid (Unicidad) entre su propio ser (*Subject Social*) y la praxis histórica musulmana. En su proceso de escucha a sí *mediante* las dos preguntas fundamentales, Shariati re-cuerda y re-conoce la clave de su identidad de Islam Shiá en la primera madre de los musulmanes (Shiá): Fátima. Esto es su reconocimiento de la relación comunitaria en la primera liga mediadora: el lazo umbilical. Este lazo umbilical que nos sitúa en nuestro om-bligo, en relación comunitaria con la madre tierra/naturaleza. El reconocimiento de la propia posición en mediación, en el lazo umbilical o la relación comunitaria, *entre yo y la Otredad (madre tierra/naturaleza/contexto/comunidad)*, es concomitante de una interpretación-traducción fiel y reflexiva. Al reconocer el lazo, Shariati en su voz que nace desde el ombligo, como el mismo canto coránico de Alá-hu-Akbar, reclama al son y al ras de su audiencia presente:

Fátima es Fátima.

Sí, ella es madre, y es hija, y otras cosas más; y sí ella es “la heredera del Profeta, la manifestación de “derechos del oprimido” y a la vez, símbolo de la primera Resistencia, una encarnación fuerte y clara de “búsqueda de justicia”. (Shariati, Shiá Rojo y Shiá Negro)⁷⁵”

Pero, sobre todo, *ella es ella misma.*

⁷⁵ <http://www.shariati.com/english/redblack.html>

Fátima es Fátima.

¿Y cuál es entonces la praxis (el mensaje puesto en práctica) para las y los jóvenes ahí presentes en la audiencia en el salón de IHE?: “Que sean ellas mismas”.

¿Cómo es posible eso? — Escuchar (se)

¿Who am I?

Esta pregunta fundamental que plantea Shariati, no es solo una pregunta. Es también una confesión de no conocer (se) que corresponde, a su vez, a la actitud de disposición, de escucha y de aprendizaje (porque 1 no sabe o no conoce):

I cannot say that this lecture is without need of criticism. Rather, the reverse is true.

It is in great need waiting for those with pure hearts, those who like to guide, those who are willing to serve, rather than those who use hostility, abuse and slander.”

(Shariati, Fátima, Prólogo)

Como hemos mencionado en la sección anterior de esta articulación, la disposición de la escucha, por parte de Subject Social—en este caso, Shariati—es simultánea con la comunicación de esa disposición de escucha a la otredad (su audiencia). Esta comunicación analógica-corporal, que entendemos como primer nivel de comunicación a priori al diálogo, es lo que posibilita una auténtica Conversación-Trans, a través de una participación comunitaria entre Shariati y las audiencias presentes para escuchar su charla, fundada en la compasión y confianza en la relación comunitaria.

Esta charla fue una de las más populares en su época. Shariati, escuchando y adaptándose a su entorno, teje un discurso contextual y situado en las preguntas que hacían los rostros y los corazones de la audiencia presente, con la mediación de la figura mediadora “viva” de Fátima. La conciencia de la situación implica el reconocimiento instantáneo de la situación de dolor, de dominación, de contingencia, causada por la encrucijada, o el dilema

que atraviesa la nación-población iraní. Su capacidad de escucha de sí mismo, su disposición de estar *Aware* y *Awaiting* en su entorno, y su reconocimiento de su relación con el entorno-contexto-comunidad, es lo que hace posible su aceptación y presencia ubicua en las diversas actividades realizadas, tanto de corte político-cultural como político-militar, a lo largo la época del movimiento revolucionario.

Reiteramos, que la charla “Fátima es Fátima” es de gran pertinencia para nuestra comprensión de la vida-obra-comunidad de Shariati y, para nuestra confianza en nuestra comprensión por encontrar en la voz de Shariati y en la figura mediadora-trans-ductora de Fátima, testigos-fuentes de mi propia experiencia en relación con la mediación y el lazo umbilical. En nuestra investigación, comprendemos la praxis religiosa-revolucionaria en el profundo re-conocimiento de la liga eterna e inviolable con la maé tierra/naturaleza mediante el lazo umbilical, el primer ejemplar material e inmaterial de la Relación Comunitaria. *Texto/Subject, existe, siempre en relación con su Con-texto/Com-unidad.*

- **Conclusiones-Conexiones de la Articulación 3.A:**

En esta articulación, hemos intentado trazar un primer esbozo de la relación comparativa entre los dos contextos de Nicaragua e Irán, en los tres niveles de particularidad: Nicaragua e Irán, Comunidad de Solentiname y el IHE, Ernesto Cardenal y Ali Shariati. Hemos intentado revisar el proceso de la constitución de estas comunidades, a través de su realización de la relación comunitaria.

Por su parte, el gran acto de Ernesto Cardenal que facilitó la constitución real de la Comunidad de Solentiname, fue una acción-inactiva: su disposición de escucha a les habitantes de Solentiname en las misas campesinas. En otras palabras, *el Docto(r) Cardenal se volvió paciente y ernesto. El maestro se convirtió en un discípulo en dis-posición.* Esta disposición de escucha, ejemplificada en el acto de Ernesto, resultó ser, en sí, una invitación

a los habitantes de Comunidad de Solentiname, para una auténtica comunicación y confianza en la relación comunitaria. Vemos el florecimiento de esta relación comunitaria en las obras cre-artísticas de Solentiname, que es lo que llamamos *Conversación-Trans* de Solentiname: Poesía, dibujos, misas campesinas, artesanías, y la insurrección armada final de Solentiname.

Si para Ernesto Cardenal, la clave para el reconocimiento de esta relación comunitaria, fue la “Escucha a la Otredad”; para Shariati, la clave era la “Escucha a sí o Escucharse”, como verbo reflexivo. Hemos visto cómo a lo largo de su charla “Fátima es Fátima”, Shariati expone su actitud de conciencia constante de su posición, realizando (haciendo real) la remembranza de las mujeres rebeldes de la historia, frente a una gran mayoría de las y los jóvenes de su audiencia. Su escucha, atravesando tiempos y espacios, lo lleva a recordar a la vida-obra-comunidad de Fátima, la primera madre musulmana, que, para él, es también la figura mediadora-traductora de canto coránico para la población musulmana de su contexto. En el proceso de remembranza de la praxis histórica de Islam en general y de Fátima en particular, Shariati mismo mediante su charla, se convierte en una figura mediadora-traductora de la praxis histórica de Islam a su audiencia, que es para Shariati una praxis religiosa-revolucionaria. La realización de la propia posición en mediación, en el lazo umbilical, *entre yo y la Otredad (contexto-comunidad)*, es concomitante de una interpretación-traducción fiel y reflexiva, que es lo que notamos en esta charla.

El camino de Ernesto (Escuchar a Otro-a) es un camino de co-razón, de amor, que está dispuesto a escuchar a la Otredad y prestarle toda atención; mientras que el camino de Shariati (Escucha a sí) es el camino de la razón, de la lógica-duda-pregunta que en su constante movimiento, llega a la pregunta fundamental *Who am I y se detiene y se escucha*. Aquí es donde mi propia trayectoria y praxis vital coincide en términos metodológicos más con Shariati que Cardenal. Como hemos comentado, mi propio método ha sido el de la duda-

pregunta. Estos caminos son profundamente diferentes, incluso podrían ser vistos como contrarios; pero en mi percepción actual, son complementarios porque los dos llegan a un mismo destino: “La Golden Ratio” o Reconocimiento de la “Relación Comunitaria” mediante la Escucha. También que la profundidad de escucha da el color de la sinceridad a la voz (sea para análisis lógico o verso poético). En mi proceso de escucha, reconozco que esta calidad apasionante y sincera está presente en las voces de Shariati y Cardenal, tanto en sus propias trayectorias prolíficas como en las de sus respectivas comunidades de IHE y Solentiname.

Así como los poemas citados arriba de Olivia y Elbis, al escuchar atentamente sus propios entornos, responden a través de acciones de “Sembrar” y “No-Sembrar”, que son acciones, vistas superficialmente, contrarias. Sin embargo, lo que comparten las dos acciones es que no son re-acciones, sino respuestas conscientes, resultado de un proceso de escucha atenta a su entorno. De la misma forma, las formas de ser-conocer-actuar de Shariati (dar clases) y Cardenal (no dar clases sino aprender) en sus propias comunidades, reflejan las situaciones en que se encontraban y sus capacidades de responder (que es la responsabilidad) creativamente ante dichas situaciones. Esa es su obra de medi(t)ación, así como la obra mediadora-traductora de Fátima, imbuida en la escucha. En la misma escucha, están innatas las posibilidades de respuesta (expresión). Las obras cre-artísticas de Ernesto-Solentiname y Shariati-IHE, son respuestas creativas a su contexto (Conversación-Trans), y nuestra interpretación de dichas obras, está llevada a cabo con la misma praxis de liberación, vertebrada por nuestra disposición de escucha. De ahí que trazamos esta relación investigativa entre los contextos-subjects de lago-desierto, Nicaragua e Irán, Solentiname e IHE, Ernesto y Shariati.

Articulación 4 (Pies)

Pertinencia de la Investigación

Camino de Frente (A)

Camino de Atrás (B)

Desde el presente hacia el pasado

Desde el presente hacia lo siguiente

Articulación 4.A:

Desde el presente hacia el pasado

- La Revolución Iraní y Los Esfuerzos Contra-Revolucionarios
- Obstáculos-Espinas en el Camino de la Investigación
- Desde la Reconquista a la Conquista y Colonización- Precursor del Sistema Colonial
- El Primer momento-estado del sistema-episteme moderno-colonial (1492-1600s)
- El segundo momento del sistema-episteme moderno-colonial (Siglo XVI-XIX)
- El tercer momento del sistema-episteme moderno-colonial (Siglo XIX-1950)

- El cuarto momento del sistema-episteme moderno-colonial (1950-1989)
- El cinco momento del sistema-episteme moderno-colonial (1989- la actualidad)
- **Conclusión-Conexión a la articulación 4.1: Pregunta Reflexiva de la Investigación**

Articulación 4- Pies

4.A- Pertinencia de la Investigación

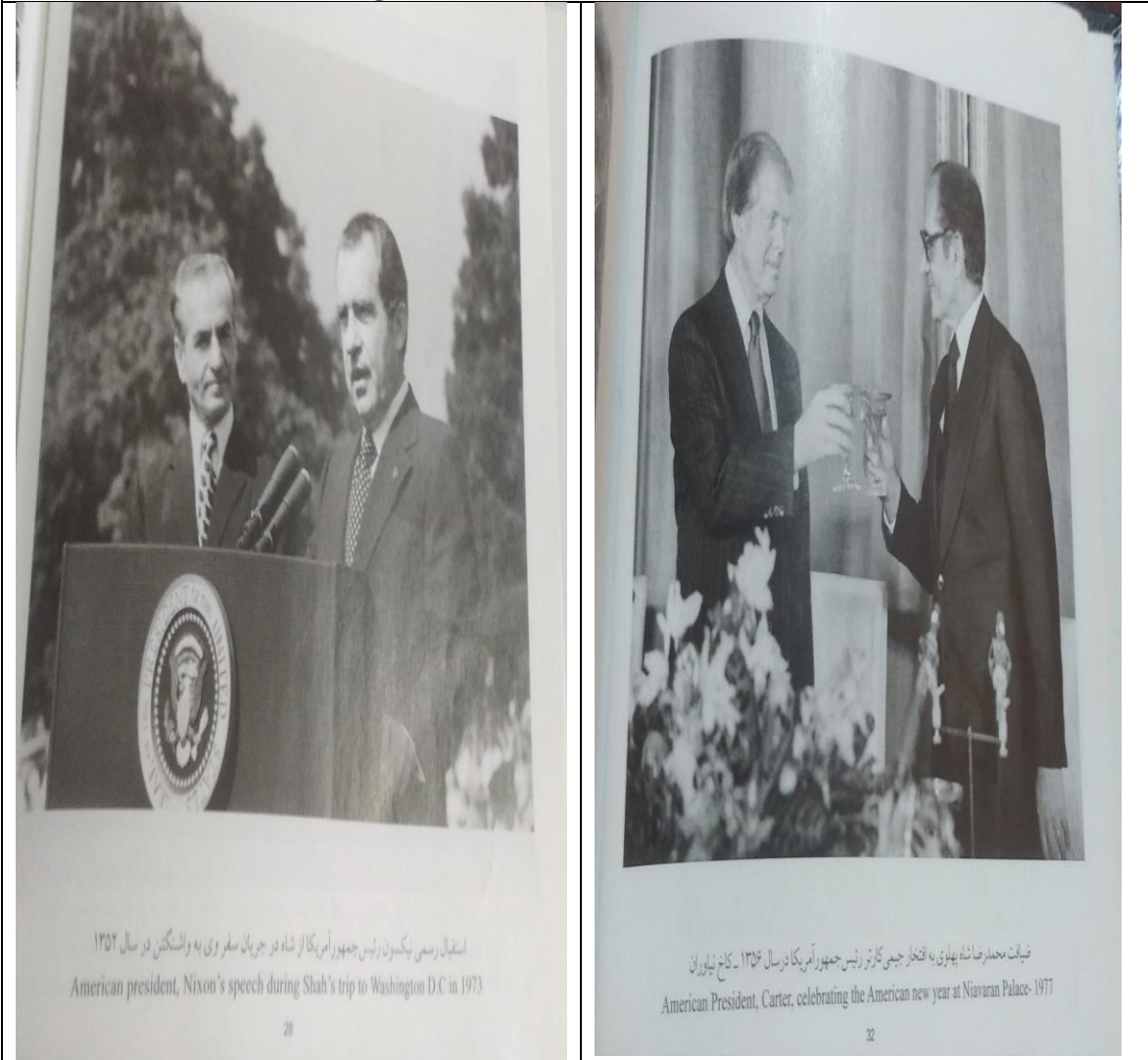
Ahora bien, en nuestra escucha del contexto de Nicaragua e Irán y en nuestra investigación sobre el proceso de cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria de *Subject* social del movimiento revolucionario iraní (1960-79), se nos presentan varios obstáculos-espinas epistemológicas/prácticas. Estos obstáculos nos resultaron particularmente aparentes y dolientes en nuestra aproximación hacia el contexto de Irán. El primero y más aparente de estos obstáculos es la constante comparación entre el régimen “islámico” iraní actual—que se proclama como heredera de la revolución— y el mismo movimiento revolucionario desarrollando en las décadas de las 60s y 70s que es el contexto de nuestra investigación. Sin importar la diferencia de los contextos, este obstáculo se asoma una y otra vez por su relación con lo que pasa en Irán en la actualidad con el violento y reaccionario régimen nacional iraní. Pero, es más, el discurso prevalente en el mundo académico/mediático que ha hecho su camino hasta en las calles, la nación-población iraní, tanto en la actualidad como en la “antigüedad”, nos está presentada como el “Eje del Mal⁷⁶”, si no es satánica y bárbara⁷⁷. Hay razones claras de esta propaganda contra Irán. El régimen de Shah, que la revolución cultural iraní derrocó, fue un bastión estable de la visión modernizadora del centro euroamericano de sistema colonial-moderno. Los Estados Unidos, con el apoyo de Irán como su aliado geopolítico, tenía el motivo de establecer su hegemonía política-económica en la región de

⁷⁶ El discurso de Bush

⁷⁷ Recordemos la famosa y muy vista película de Hollywood “300” y la representación de la población iraní en ella.

Medio Oriente y Asia. En la siguiente imagen, entretrejida de dos fotos, de dos presidentes estadounidenses, Ronald Reagan y Jimmy Carter, con el dictador Pahlavi Reza Shah.

Verso*Imagen 4: Coalición dictatorial-democrática⁷⁸



Sin embargo, en no más de dos años de ese evento, el régimen iraní, controlado localmente por Shah y globalmente por los Estados Unidos, recibió un golpe mortal e inesperado. La reacción de expertas e intelectuales estadounidenses y europeos, frente a la irrupción de la

⁷⁸ Taherkhani, 2012, 28-32.

voz pisoteada de las poblaciones iraníes en un acto performativo creativo de la revolución cultural iraní, fue lleno de incredulidad.

- **La Revolución Iraní y Los Esfuerzos Contra-Revolucionarios**

El primero momento de la irrupción de la revolución iraní, contando con una presencia y extensión popular jamás vista en revoluciones anteriores de Francia, Rusia etc., también coincidió con el dramático episodio del secuestro del personal de la embajada estadounidense en Teherán. La mediatización sesgada de este episodio forjó la primera imagen pública de la revolución iraní en el escenario político internacional. Desde entonces, esa primera impresión ha sido aprovechada por el gobierno y política estadounidenses, para mantener al gobierno pos-revolucionario iraní al margen del escenario político-económico internacional al imponer los infinitos embargos de carácter económico y político. Estos embargos son justificados por el discurso liberal democrático, mantenido formalmente por los Estados Unidos contra toda la evidencia histórica de sus propias relaciones políticas en el mismo Irán o en Nicaragua y en otras naciones más, donde su gobierno apoyó abiertamente a regímenes dictatoriales, oprimiendo con todo su aparato militar-tecnológico los movimientos y gobiernos populares democráticamente elegidos en dichas naciones.

El gobierno pos-revolucionario iraní ya desde su concepción y llegada al poder, fue víctima de ataques políticos, diplomáticos y económicos por parte de los Estados Unidos. El año siguiente de la revolución, Saddam Hussain, el dictador de Iraq invadió a Irán, instigado y apoyado por la ayuda estadounidense. Esta guerra fue construida e interpretada por el régimen iraní, como guerra santa contra la invasión imperial, así como contra la intención hegemónica en la región por parte de Saddam Hussain, un líder Sunní. La guerra Irán-Iraq duró casi 10 años y es una de las guerras más sangrientas que no tuvieron más efecto que desangrar y debilitar tanto el gobierno como la población iraníes e iraquíes. En el año 1989,

se detuvo la guerra Iraq-Irán y en otro lado del mundo, se cayó el muro de Berlín. Durante la guerra fría, el gran enemigo-rival, o la Otredad principal para el imperialismo estadounidense había sido la ideología comunista y el régimen soviético. Pero, pos la caída del muro y la subsiguiente decadencia de la unión soviética, el discurso estadounidense fue construyendo *otra Otredad*, en particular en la imagen de un musulmán. En esta época también salió la terrible tesis de “Clash between the civilizations”, que pretendió establecer una relación esencialmente dicotómica y contradictoria entre “*the West and the Rest*”, es decir, entre la *civilización occidental* asociada a la actitud científica, liberal y moderna y todas *otras* culturas-naciones-poblaciones. Entre los opositores-oponentes de la civilización occidental *West*, Huntington identificaba particularmente a las naciones poblaciones islámicas, asociando a Islam con un dogmatismo religioso esencialista que era anti-científico, anti-liberal.

Huntington has raised provocatively the argument that democracy and the cultural norms and values upon which it is based, such as liberty, equality, and human rights, may be a particular civilizational achievement of the Christian West and, therefore, not easily transferable to other civilizations or world religions, other than through Western hegemonic imposition or through outright conversion to Western norms and culture.

(Casanova, 2005, 97)

Huntington advertía particularmente de las nuevas rebeliones y estados políticos islámicos que iban a ser el mayor rival en este choque de la *civilización civilizada* (*West*, obviamente la suya) y la civilización bárbara (*The Rest, la otredad*). El discurso islamofóbico llegó a su culminación después del terrible y destructivo incidente en los Estados Unidos en el septiembre de 2001. En principios del año siguiente, vemos al presidente estadounidense Bush hacer una declaratoria pública de “Guerra contra terrorismo”. En esta declaratoria, junto

con el compromiso de destrucción de organizaciones terroristas islamistas como el Al-Qaeda, Bush se refirió a los estados islámicos como Irán, Iraq, Afganistán como “el eje del mal”. Pronto, el gobierno estadounidense, en nombre de “sembrar las semillas de democracia”, invadió a la nación de Iraq. El dictador iraquí Saddam Hussain, el mismo quien había recibido ayuda estadounidense en su invasión contra Irán en 1980, fue calumniado, perseguido, y asesinado de manera brutal, más fue una suerte de celebración mediática particularmente televisiva, con los noticieros de “*Ongoing Coverage*”. Todo el tratamiento mediático de la persecución de Saddam y luego de Laden, su mal-fundada y mal-intencionada celebración a través de las industrias culturales mediáticas de cine, televisión y prensa masiva, casi al nivel global, contribuyó en la construcción de la imagen de hombre musulmán como el Otro o la Otridad peligrosa, dogmática, atrasada, características un tanto típicas de las *otras Otridades anteriormente inventadas* por el sistema-episteme colonial europeo. Sin embargo, la imagen de un hombre musulmán como el “Otro” tenía características particulares también. La barba o la *Hejaab*, son referentes comunes en las ofensas peyorativas contra los musulmanes.

Aunque la nación-población iraní, a diferencia de sus dos naciones vecinas Iraq y Afganistán, ha podido mantener su soberanía e independencia política y sigue manteniendo una posición geopolítica clave en el escenario político mundial; ha sufrido a lo largo de su trayectoria una serie de embargos, restricciones y prohibiciones impuestas principalmente por el centro euroamericano del sistema mundo moderno-colonial, tanto al nivel discursivo y epistemológico como al nivel material (político-económico).

La cuestión de *Hejaab*⁷⁹, de nuevo, nos revela la situación actual de la población iraní, enfrentada de nuevo con un gran dilema. De nuevo, en Irán, solo hay dos opciones o moldes

⁷⁹ Yo tuve una conversación muy animada, lógica y trans-lógica con un chico en el Teherán Hostel en Irán. Apoyaba las políticas del régimen iraní y la ortodoxia musulmana sobre la imposición de *Hejaab*. Dio los

impuestos. Primero que impone violentamente el uso obligatorio de *Hejaab* (el tradicional, clerical, fundamentalista) a través de una estructura política-legal punitiva; y otro que impone violentamente el no uso de Hizaab (el occidental, *Gharbzadegi*). Y ese mismo dilema cuya consciencia había forjado una praxis revolucionaria en el período del movimiento revolucionario, ha retornado muy pronto a presentarse ante la población en el régimen pos-revolucionario iraní. En ese sentido, la guerra contra Iraq (1980-89), produjo efectos dobles en Irán en términos políticos-culturales. Por un lado, fortaleció el sentimiento nacionalista de conservacionismo y defensa de la patria y de la revolución islámica Shiá contra la invasión extranjera (iraquí, sunní, occidental); y, por otro lado, el gobierno pos-revolucionario de Khomeini supo aprovechar esta situación de guerra para oprimir y eliminar las diferentes voces de participación política en Irán, que habían contribuido en la revolución, cristalizando así su propia posición en el centro del poder político. Esta actitud conservacionista y fundamentalista del gobierno iraní, sumamente reaccionaria y violenta contra cualquier disensión, ha sido la línea principal del discurso político-cultural de régimen posrevolucionario iraní que naturalmente asume un discurso anti-occidental y anti-extranjero. Esto, pues, ha llevado a la población iraní en la actualidad otra vez en el mismo dilema de los dos moldes que mencionaba Shariati. El modelo fundamentalista-machista islamista (inconsciente de su propia praxis histórica) y el Modelo Occidentalizado (*Gharbzadegi*) que además de machistas, es racista e islamofóbico. De nuevo, la nación-población iraní está enfrentada con la encrucijada, con el dilema entre la política

mismos argumentos previsibles, e incluso, con mis mejores argumentos, creo que no se dejó convencer. Pero yo no quería convencerlo, sino conversarlo. Así lo hicimos, creo que le quedó algo de lo que conversamos, se lo miré en sus ojos.

fundamentalista tradicional y la política occidentalizada del sistema moderno-colonial. Ante tal dilema, recuerdo la sonrisa de Shariati, y su escucha.

Comprendo ese dilema y el dolor de la población iraní. El discurso islamofóbico ha sido la línea discursiva principal manejada por el partido político fundamentalista hindú, Bhartiya Janta Party (BJP) casi desde su concepción en la década de los 90—simbolizada por la destrucción de Mezquita de Babri situada en Ayodhya. Este partido, con su líder carismático, gran proponente de fundamentalismo hindú, Narendra Modi, lleva casi 10 años en el poder en la India. Yo no estaba privado de los discursos islamofóbicos ya en cierta forma globalizados a través de las industrias culturales de música, media, cine. Yo había visto y aplaudido, en algún momento de mi vida, la gran película “300” de Hollywood, que presenta al rey iraní como barbárico o satánico. Es más, el discurso islamofóbico ha sido desvergonzadamente propagada en una serie de películas en la India⁸⁰. A largo de mi trayectoria universitaria desde los estudios decoloniales y mi investigación sobre Ali Shariati y la praxis de liberación en el movimiento revolucionario iraní, me fui haciendo más consciente de estos discursos imperiales estadounidenses y la consecuente actitud islamofóbica presente en nuestras sociedades, por ejemplo, de México, Nicaragua, India.

Sin embargo, tuve un brusco despertar al salir de la India, enfrentando yo mismo este discurso islamofóbico que no hacía distinción entre la nación-población farsi o árabe ni en la nación hindú, en especial si la persona (como yo) traía una barba. Ya la islamofobia, fuera de la India que yo experimento, tiene un compuesto racial, la raza como signo, como dice

⁸⁰ Películas como Uri (2019), que fue un gran hit de Bollywood, trataba la historia del ataque especial en Pakistán por parte del gobierno de la India, en reacción a los “anteriores” ataques de Pakistán. Es un ejemplo, de la serie de las películas nacionalistas y xenofóbicas contra Musulmanes/Pakistán, que han poblado la industria cine de la India, particularmente en la última década.

Segato, de *Otro-a*, la Otredad⁸¹. En diferentes continentes, lugares, calles, me han hecho preguntas sobre bombas, sobre Bin Laden, sobre la ciudad de Dubái. La mayoría de estos comentarios hechos a mí en las calles no me han dado más que risa; en cambio, los hechos en salones universitarios, instituciones oficiales y los discursos intelectuales son más tristes y re-quieren atención en esta tesis-tejido. Estos comentarios, hechos casi siempre de forma inconsciente, están orientados hacia, y fundados en, los obstáculos que topamos en nuestro camino de investigación.

- **Obstáculos-Espinas en el Camino de la Investigación**

Me acuerdo haber leído los límites que Dussel (2007, 11-13) se reconocía en el prólogo de su recuento histórico crítico, “Política de la Liberación”: “Helenocentrismo”, “Occidentalismo” “Eurocentrismo” “Secularismo”, “Periodización Sesgada”, “la no-inclusión de América Latina en la historia de la modernidad”. También los había entendido y argumentado en la tesis presentada en el curso de M.Phil en la India. Pero ahora (con)viviendo aquí y-o allá, es decir, en México, en Nicaragua, en Colombia, en Irán, en India (en ..., en ..., en), he ido y sigo in-corpor-ando o en-carn-ando estos obstáculos-espinas que rozan con mi cuerpo cual alambres de púas, en formas estructurales de sistema-episteme *colonial y nacional*⁸², por ser sola y sinceramente yo, una *Otredad*, para dicho sistema-episteme. Y yo, desde mi dis-posición de la Otredad, danzo con el teclado y canto:

⁸¹ Otredad también lejana, exótica, como fue la India o la Asia Lejana para los primeros colonizadores.

⁸² El aeropuerto, es el lugar más chocantemente colonial en nuestro mundo moderno, ahí el patrón colonial de poder, como cualquier lugar de tránsito o frontera, ha dejado heridas en el cuerpo mío. Sin embargo, yo recuerdo las heridas y recuerdo al opresor que me las dio. Recuerdo la persona sistematizada, su ser-conocer-accionar implicado en la Colonialidad, y recuerdo también lo humano de esa persona, veo la presencia de la relación comunitaria en el opresor, y lloro por mí, y lloro por él, asimismo grito/lucho por mí, y por el opresor. Mi grito, canto, danza es liberación de les dos. Es una medi(t)ación *entre* los dos lados resultantes del ejercicio del patrón colonial del poder, haciendo a 1 el opresor y al Otro, oprimido. La liberación de esta relación implica una mediación, y la expresión de esa mediación es la trans-ducción que busca y propone “la conversación” trans-epistémica, trans-sistémica, transfronteriza y trans-formativa— por ser sencillamente su ser-conocer-actuar trans, fruto de la mediación.

que estos obstáculos, enmarcados en el sistema-episteme tienen un *patrón colonial de poder* que funciona única- y meramente desde *la lógica (Otrificadora) de dominación*.

Esta lógica es producto de su miedo a la Otredad (contexto-comunidad que es el conjunto de las Otredades). Por tanto, su primer instinto y esfuerzo va hacia domar o dominar a la Otredad. La lógica—muy aristotélica pero no originaria de él, sino que reconocida y sistematizada por él— es ignorante o inconsciente de la relación comunitaria. La inconciencia de la relación comunitaria, del lazo umbilical que nos une a la madre-contexto-comunidad, resulta en una absoluta y fetichizada identificación con el Yo (Reificación de Yo) y a la vez, en la Otrificación, es decir, en la construcción-invenición de la *Otredad* como absoluta y esencialmente diferente que yo.

La deshumanización y dominación de las poblaciones y comunidades indígenas originarias por los colonizadores españoles, durante sus primeros contactos-choques en particular en el caribe y en México, solo fue posible por la creencia firme de los colonizadores que las poblaciones indígenas no eran humanas, en la forma en que ellos lo eran (blancos, cristianos). El acto colonial y deshumanizador de los colonizadores españoles, solo pudo ser realizado debido a su incapacidad, su desinterés y finalmente, su inconsciencia de reconocer en la población indígena (no-blanca) — una *otredad desconocida* en ese entonces para el explorador europeo— algo de semejanza (relación analógica corporal⁸³) que la hacía una entidad igualitaria, relacionada o entrelazada en una relación comunitaria. Lo que Dussel

⁸³ Dussel (1974, 187) comenta de una Analogía fidei o Analogía verbi (relación analógica corporal de confianza)—no una analogía nomini (solo nombrada o categorizada desde logos, nunca sentida de forma corporalmente). “El lógos como palabra ex-presora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser. La dabar (en hebreo «palabra») como voz reveladora del otro es originariamente aná-loga. Ahora la ana-logía quiere indicar una palabra que es una revelación, un decir cuya presencia, patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y pro-voca, de «lo significado»: el otro mismo como

señala en su historia crítica, y en varios otros textos suyos como “El encubrimiento del Otro: el mito de la modernidad (1994)” —que también es el postulado o punto de partida fundamentalmente distinto de los estudios decoloniales— es que el acto colonial de la Otrificación y dominación de la población originaria en las tierras nustramericanas, fue el primer momento de la constitución del sistema-episteme moderno-colonial.

Nos importa incluir a España en el proceso originario de la Modernidad, ya que al final del siglo XV era la única potencia europea con capacidad de "conquista" territorial externa (y lo había probado en la "reconquista " de Granada), porque de esa manera América Latina re- descubre también su "lugar" en la historia de la Modernidad. (Dussel, 1994, 12)

Y que normalmente en el cuadro histórico representado por la visión eurocéntrica de este sistema-episteme colonial, nuestras naciones y poblaciones indias-negras han quedado en la exterioridad, en las márgenes, en la alteridad, o dicho sencillamente, *fuera*, de la historia humana. No solamente las poblaciones originarias habitantes de nuestramérica no fueron incluidas en la historia colonial; sino que esta visión histórica y epistemológica moderna-colonial consideró a aquellas gentes (indias y negras) sin historias, sin conocimientos y subsiguientemente, no-gentes. Las cartas de colón, son un gran ejemplo de su visión mistificadora y otrificadora de la población indígena. La actitud de Colón y de toda la empresa colonial europea estaba conforme a las ideas de la lógica aristotélica, método prevalente para la investigación y enseñanza en los colegios, seminarios y universidades de la Europa medieval cristiana. Las reglas básicas de la lógica aristotélica no pueden ser más claras.

A-Sujeto Cognoscente no es igual a B-objeto cognoscible.

- ***Christendom*⁸⁴: Religión del Imperio y la Lógica de Dominación**

La totalización de esa lógica en la cristiandad medieval europea resultó en las repercusiones políticas culturales como las cruzadas y la inquisición española. Entonces el eje de su separación absoluta de la Otredad giraba en torno a las creencias religiosas, es decir, el enemigo absoluto del régimen católico español era las personas-comunidades no creyentes de la doctrina católica. Para efectos prácticos, la elección entre “La espada o la cruz”, era la única opción ofrecida a las poblaciones conquistadas por el régimen católico español. Por supuesto, entre todas estas poblaciones, el eje del mal, el gran rival de la cristiandad, una religión del imperio, eran *los moros (No hay moros en la costa)*, contra quienes los reyes católicos realizaron la política de guerra y exterminación que culminó en su reconquista de Granada, el último reino musulmán de España en el año 1492. Ya terminado un proyecto interno de dominación llamado la inquisición o reconquista española, los reyes católicos desde el palacio de granada dan la luz verde a Colón para su primera exploración hacia el supuesto destino de las Indias orientales, pero por el lado del occidente. Colón, al toparse equivocadamente con las islas caribeñas, trata a la población indígena como trata a la naturaleza, como fue tratada la nación-población musulmana y judía en la España reconquistada: Como la *Otredad* necesaria a ser conquistada, por ser ajena (peligrosa), no cristiana, y por eso, no civilizada y no-humana. Este desconocimiento, de su propia relación con el contexto-comunidad-naturaleza, es la base de su miedo, su inseguridad y de ahí, su implacable deseo de domar-dominar tanto la población indígena como el territorio

⁸⁴ Utilizamos este término “Christendom” para hacer manifiesta la pecaminosa unión de la religión institucionalizada y la estructura política imperial, en particular referencia a la religión de Imperium Christianum Romanum, y de ahí, el papado católico en los pueblos latino-germánicos que se inventaría su imagen como “Europa”, en sus proyectos coloniales, al momento de confrontación, miedo y dominación con la Otredad, en las naciones-poblaciones nustramericanas.

nuestramericano. Esta inconciencia de la relación comunitaria, la no-remembranza de liga, lazo, semejanza con la *Otredad*, conduce en su *Otrificación absoluta* (Dussel lo llama encubrimiento, a mi parecer, la Otrificación absoluta da como resultado el encubrimiento de la Otredad), acompañada por el deseo de dominación. En el período temprano de la colonización de Nicaragua, este patrón de poder con su lógica de dominación fue proseguido por los conquistadores coloniales, en particular por Pedrarias Dávila, el conquistador de Nicaragua, “supuesta- y oficialmente cristiano”, que hemos apreciado en la Verso 7) trató a la población indígena y negra como mercancías y como objetos de control y venta. En el siglo XIX, cuando William Walker ejemplar de las políticas imperialistas estadounidenses de “Destino Manifiesto”, invadió y ocupó la nación nicaragüense por un período breve, estaba completamente seguro de su propio papel del “Predestinado” en la historia, exactamente como su precursor Cristóbal Colón, que se creía Elegido de Dios para llevar a cabo la tarea de la colonización y evangelización de las naciones-poblaciones indígenas.

La diferencia clara entre esta lógica de dominación de la Otredad y la praxis de liberación es la consciencia de la relación comunitaria. Esta consciencia se expresa en la completa confianza con el contexto-comunidad-universo y no busca dominación, ni convencimiento sino conversación; mientras que la carencia de esta reproduce un miedo hacia la Otredad, y hacia el contexto-comunidad en general y, en consecuencia, un acto violento de dominación hacia la otredad, para su propia seguridad. El opresor, a la hora que oprime a alguien, se oprime a sí. Por su inconciencia de la relación comunitaria. Dice Cardenal que William Walker, *el wannabe conquistador*-filibustero estadounidense, nunca tuvo amigos. ¿Cuándo amigos Colón hubiera tenido? En la conquista del Estrecho Dudoso de Nicaragua, hubo una carnicería entre los mismos conquistadores españoles, algo muy común en la empresa colonial. Dávila mató a sus propios compañeros conquistadores como

Hernández de Córdoba y sucesivamente. Así es la historia del comienzo del sistema-episteme moderno-colonial, que tiene el patrón colonial de poder, que funciona desde la lógica de dominación de la Otredad.

Nuestro grito, canto, danza es liberación de los dos, Opressor (Sujeto) y de Oprimida(Objeto). Es una medi(t)ación entre los dos lados resultantes del ejercicio del patrón colonial del poder, haciendo a 1 el opresor y a la Otredad, oprimida. La liberación de esta relación implica una medi(t)ación entre el opresor y la Otredad, y la expresión de esa mediación es la trans-ducción que emprende “la Conversación-trans” (Trans-epistémica, trans-sistémica, transfronteriza y trans-formativa) mediante su ser-conocer-actuar trans, fruto de la medi(t)ación.

Y tu canto, que es el mismo canto, y mi canto, que es nuestro canto.⁸⁵

Yo digo que quien no ha bailado en la vida, no ha vivido.⁸⁶

Está claro que mi dolor, resultado de mis experiencias de roces y tropiezos constantes y cotidianos con los obstáculos cual espinas el sistema colonial, como la Otredad, es el mismo dolor que siente 1 indio-a de las naciones de México o Nicaragua, reconociendo su posición en la contingencia, en las márgenes del sistema moderno-colonial. Aunque no sé si esta Otredad, *nosotres*, podemos hablar, pero sí escuchamos, y cantamos-danzamos. Ha seguido su ser-conocer-actuar/danzar incluso en los momentos más oscuros de su vida, en particular en la época de las colonizaciones (Pachkuti).

- **Desde la Reconquista a la Conquista y Colonización- Precursor del Sistema Colonial**

⁸⁵ Verso inspirado en la Soza Mercedes: Gracias a la vida <https://www.youtube.com/watch?v=clrGQD84F1g>

⁸⁶ Olivia Silva*Polvaieja, 2011, 573

Pues, los primeros motivos de la conquista y colonización de las tierras nuestramericanas no eran muy diferentes al proceso de la inquisición española. Puestos sencillamente, estos motivos eran *Gold & God*: a) La adquisición de los recursos económicos militares, y b) La difusión de la religión católica y la conversión (forzada) de las poblaciones en sujetos del reino católico español, bajo la máxima de “La Espada o Cruz”. Sin embargo, con la colonización de las tierras nuestramericanas, se produjo un cambio fundamental en el escenario político-económico inter-regional que dio sus primeros pasos hacia un mundo político colonial ahora también globalizado en términos culturales.

Así como los cristianos ocuparon Málaga (ayer di una conferencia en este puerto y pensaba en todo esto), cortando a cuchillo las cabezas de los andaluces musulmanes en 1487, así también les acontecerá a los "indios", habitantes y víctimas del nuevo continente "descubierto" (Dussel, 1994, 9)

Si para los reyes católicos el eje del mal era un no creyente o un hereje o un creyente pagano, judío o musulmán, se trataba de una cuestión de creencia, de fe (epistemología); En la colonización de las tierras nuestramericanas, la categoría de *Otredad*, para el paradigma de dominación colonial se tomó un rasgo ontológico, es decir, de color, o racial. La población no blanca-europea (La Otredad), solo por no ser blanca-europea (*Self -Yo*), fue tratada como un no-humano o sub-humano. Este eje racial, ontológico por color, forma el eje particular del patrón colonial del poder, que en función de su lógica otrificadora de dominación, se reconfigura en el sistema colonial-moderno temprano establecido por los sujetos del imperio católico español, y de ahí, se desencadena en una dominación colonial por parte de los colonizadores europeos de las tierras, naciones y poblaciones no blancas-europeas de nuestra América, Asia y África. Con la invención de nuestramérica como una *Otredad* ontológica (nuevo mundo), los colonizadores españoles también pretendieron construirse una entidad

ontológica propia, fija y esencialista, de Europa como *Yo/Self*, simbolizada por el hombre blanco-occidental-cristiano-heterosexual.

Pues, con la llegada de Colón a las tierras nustramericanas y su rechazo de reconocer la relación comunitaria, hizo posible la subsiguiente construcción imaginaria del Europa como Yo/Self, y como el centro espiritual-material de la historia universal, en contraposición a las *otras* culturas/etnias/razas. Este es el momento constitutivo del patrón colonial del poder. De esta construcción de *hombre blanco/Europa como centro* de la historia universal, nacen los límites u obstáculos que se presentan en nuestro camino de investigación, también señalados por Dussel: “El Eurocentrismo”, “El Occidentalismo” y “El Helenocentrismo”. En este momento, como praxis investigativa de liberación y como una *otredad*, siento pertinente manifestar y compadecerse con el dolor de Europa imaginaria como opresor, así como el de Colón o Walker sin amigos. Eso es para entender el oprimido dentro del opresor, y para hacer posible esta conversación. Para tal efecto, solo hace falta revisar el centro político-religioso de la temprana modernidad: el reino de los reyes católicos españoles.

Los reyes católicos, Isabela y Fernando, provenían de dos provincias, Castilla y Aragón, que, junto con Navarra, habían mantenido el poder político de sus regiones contrarrestando la invasión y ocupación de una mayor parte de la península ibérica por las fuerzas musulmanas en los principios del siglo ocho. Ya desde en el siglo once, estas provincias junto con las cruzadas cristianas, empezaron a invadir y re-conquistar los territorios musulmanes. La primera de las grandes ciudades musulmanas que cayó en manos del imperio cristiano de castilla, era Toledo en 1085. De ahí, siguió Córdoba, la ciudad más prestigiosa en términos de educación y desarrollo cultural en toda la región. Con el casamiento de Isabela y Fernando, y la unión de sus respectivos reinos de Castilla y Asturias, los llamados reyes católicos pudieron terminar con el último imperio musulmán, Reino

Nazarí en Granada, en el año 1492, y ahí firmaron el decreto para dar luz verde a las propuestas de exploración de Colón.

Pues, la identidad más fundamental del reino español, como dice el nombre de “los reyes católicos”, era su religión católica. El lema de los reyes católicos era una religión (católica apostólica romana), una espada (un reino político español), y una lengua (castellano o español). Sabemos que el español, como portugués, francés e italiano son idiomas romances, provenientes de latín (y griego). A su vez, tanto el latín como el griego son idiomas de la anteriormente mencionada familia lingüística: indo-iraní-europea. Sin embargo, tanto el español como el portugués, por el contexto histórico de su cultivación y florecimiento en una lengua cotidiana y viva, estuvieron en contacto íntimo con la lengua árabe del reino musulmán de al-Andaluz. Está de más recordar la influencia de árabe, no solo en las lenguas español y portugués, sino en toda la elaboración y performance de una vida política-cultural al-andaluz, como el flamenco, inspirado en el grito y canto coránico.

Sin embargo, los reyes católicos españoles, símbolos materiales de la *Christendom*, la religión del imperio, decidieron amputar violentamente esta relación comunitaria que se había forjado entre la familia lingüística-epistémica greco-latina (lenguas romances) y la familia hebrea-araméa-árabe. Lo que es irónico es que hacen esa amputación de la relación comunitaria por un discurso religioso católico, que es obviamente proveniente de la familia lingüística-epistémica hebrea-araméa-árabe. Es decir, lo poco que sí podemos decir de Jesús es que era un judío, habitante de lenguas-epistemes de la familia hebrea-araméa-árabe. Entonces, los dos ejes principales y constitutivos de la identidad fija de los reyes católicos, su discurso religioso (católico), y su idioma (español), vienen de una confluencia de dos familias lingüísticas-epistémicas diferentes, en el seno de cuya confluencia se forma la identidad auténtica de la mayoría de las naciones-poblaciones de la península ibérica, si no

toda europa. Pero estos ejes, en lugar de ser vistos como lazos conectores, en el imperio católico español fueron establecidos como ejes diferenciadores y fijos, amputados tajantemente de cualquier relación ontológica-epistemológica o política-cultural con las otras miembros de su propia familia indo-iraní-europea, así como de la otra familia hebrea-araméa-árabe. Es decir, la insistencia en estos dos ejes identitarios cortantes por parte del imperio español se debió a la inconciencia de su propia praxis histórica, de la inconciencia de su propia identidad corporal, y la de su nación-población, ligada claramente con otras naciones-poblaciones cohabitantes de la región como los judíos, los musulmanes.

- **Primer Momento de la Modernidad: El Centro Ibérico (Español-Portugués) y Su ironía/dolor**

Patrón Colonial Particular: Raza como signo de Otredad
Lógica de Dominación: Genocidio: Saqueo, Esclavitud
Epistemicidio: Evangelización y La Hispanización

La ironía en los dos ejes formativos de la identidad de los reyes católicos españoles es evidente. Pero recordamos el dolor que hubiera causado esa amputación-incisión en la población general habitante: como un recorte violento dentro de la subjetividad de la nación-población romance que tenía lazos fuertes tanto con la población hebrea-araméa-árabe como con su propia raíz familiar de indo-iraní-europea. Con esta construcción errónea, divisiva, dolorosa por opresiva de sí y de la *Otredad* — en suma, inconsciente de su propia relación comunitaria— los reyes católicos españoles se inventan e imponen su identidad colectiva y su acción política violenta y conquistadora; y en el 1492, su mandatorio llevado a cabo por parte del Colón, quien como el hombre blanco-católico da el rostro sombrío a una Europa imaginaria, como centro espiritual-material de la historia universal, al agregar un patrón particular racial deshumanizador para la otra población.

El todo constituye la cristiandad hispánica (análoga, aunque con diferencias, a la de Portugal), que se lanza a la praxis de «con- quista», como continuación inmediata a la «Reconquista» (ésta termina en enero de 1492 y aquélla comienza en octubre del mismo año).

Debe comprenderse, en primer lugar y de manera global, que la «motivación» fundamental es el cumplimiento de un «ideal de la cristiandad», que, sin embargo, no era ya feudal o medieval, sino renacentista, primer momento de la modernidad. (Dussel, 1990, 406)

Las mismas políticas de reconquista e inquisición española de los reyes católicos, llevadas a cabo en torno a una identidad fija en los dos ejes de español y católico contra los musulmanes y los judíos en el continente ibérico, fueron reproducidas en conjugación con el patrón colonial-racial de poder en la colonización de las tierras nustramericanas. Las políticas discriminatorias u Otrificadoras, basadas en el doble eje lingüístico-religioso de católico-español, dio como consecuencia la imposición de un proceso lingüístico-cultural sobre las poblaciones nustramericanas a lo largo del proceso de la colonización, en forma de la evangelización e hispanización. De ahí que el sistema colonial que forjaron los colonizadores españoles, ha resultado a condicionar y enmarcar el modo de ser-conocer-actuar de las poblaciones nustramericanas *Otras*: las poblaciones indígenas, criollas, mestizas, negras y otras *Otridades*.

Sobre el efecto de aquella "colonización" del mundo de la vida se construirá la América Latina posterior: una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una economía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica desde su inicio, desde el origen de la Modernidad. (Dussel, 1994, 188)

La modernidad-colonialidad fue iniciada en el primer choque de los colonizadores españoles con la población indígena de nuestramérica, y que además de ser un sistema económico y político, también un sistema epistémico y cultural. Por tanto, en nuestra investigación, nos referimos a la Modernidad-colonialidad como el sistema-episteme moderno-colonial. Es decir, es un sistema-episteme que enmarca y condiciona nuestra vida cotidiana y nuestra manera de ser-conocer-actuar intersubjetivamente en relación con nuestro contexto-comunidad. En este sistema-episteme ahora ya globalizado, es decir, interplanetario, la posición privilegiada del centro está siempre ocupada por Europa, por el hombre-blanco occidental. Sin importar el campo, la zona, la disciplina de nuestro oficio *oficial*, el ideal es ese, eurocéntrico, occidental y hombre-blanco-heterosexual. De ahí, los límites naturalizados de “Eurocentrismo y “Occidentalismo”. En una versión-visión occidentalista-eurocéntrica de la historia humana, todas las *otras* culturas, personas, comunidades se encuentran relegadas y empujadas hacia la periferia, hacia las márgenes o la exterioridad.

Pues, la construcción de la Europa, y el hombre blanco-cristiano como el centro fijo, reproductor de la lógica de la dominación a través de una completa Otrificación de la Otridad, además de la ironía y el dolor, también causa asombro. Por el sencillo hecho de que esta política de conquista y dominación de la Otridad, fue llevada a cabo en nombre de Jesucristo que en su vida-obra-comunidad, (se) enseñaba: Amor a la Otridad como a ti misma-o. Esto es pertinente considerar, dado que los movimientos revolucionarios de Irán y Nicaragua inscritos en el paradigma de la liberación consideran la praxis histórica de sus propias religiones, cristianismo e islam, como una praxis religiosa-revolucionaria. Pues, nuestro asombro nos lleva a una pregunta inevitable ¿cómo fue posible llevar a cabo una política de conquista, inquisición y colonización fundada en la lógica de la dominación por parte de un discurso católico supuestamente basado en el amor enseñado por Jesucristo?

Dussel sitúa la raíz de esta tergiversación de la praxis religiosa-revolucionaria de Cristo y las primeras comunidades cristianas en una lógica de dominación, en el momento crítico de apropiación oficial de cristianismo en el siglo III por parte del emperador romano Constantino. De ahí, esta ortodoxia cristiana romana, como la única *religión oficial del imperio*, prosigue una política de persecución de las *otras* prácticas religiosas, fuesen paganas o judías o incluso con otras creencias o pensamientos cristianos que no fuesen similares a los del imperio. En ese momento de oficialización de cristianismo, la praxis libertadora de Cristo y las primeras comunidades cristianas — de la contingencia, de la rebeldía, gritando la voz del pueblo contra *status quo*— se convirtió en la *religión del imperio* romano.

De ahí, nace el tercer limitante u obstáculo mencionado arriba: “El helenocentrismo”. El helenocentrismo, significa seguir la visión de remontarse todo el progreso de la humanidad y la evolución de nuestra historia humana, única-mera-mente a los padres helénicos: a la filosofía greca y al imperio romano. Pues, en la *Christendom* medieval, los intelectuales y artistas del período de renacimiento europeo, y consiguientemente, del sistema moderno-colonial, conduce a una visión sesgada de la historia al basarse su locus únicamente en la civilización greca-latina, olvidando y amputando cualquier relación (corporal familiar con otras lenguas-epistemes-naciones-poblaciones) presentando así dicho obstáculo: Helenocentrismo. Este obstáculo, en primer lugar, impone una sobrevalorización de la lógica instrumental como el único medio de conocimiento, conduciendo así en concepción de la historia escrita como la única fuente apropiada de nuestro conocimiento; y esta concepción de la historia, a su vez, impone un modo particular de su medición-documentación en el tiempo, es decir, una forma de periodización particular, tomando a la civilización greca-latina como *el* (único e inigualable) centro, productor de *los padres de la civilización par excelencia, de la Europa imaginada*, ubicado en el período de lo que se denominó “la

antigüedad”, comprendida por el imperio romano y de la filosofía greca, en particular, ateniense. Tanto la concepción como la periodización de nuestra historia humana, se hace desde un punto de vista enmarcado en el patrón colonial: claramente eurocéntrico, occidental y, por tanto, helenocéntrico.

En esta investigación recordamos que todo el trabajo epistemológico y filosófico elaborado por la civilización greca-romana fue recuperado, recolectado y renovado por la gran labor de la mediación-interpretación-traducción de las naciones-poblaciones musulmanas desde el surgimiento del canto coránico en el siglo VII hasta el siglo XV. Dicho período, la edad de oro para la cultura islámica, está considerada en la visión colonial de la historia como “Las edades oscuras” o las edades medias, es decir las edades medias entre “la antigüedad” y “el renacimiento del sistema-episteme moderno”. La ciudad andaluza de Córdoba, por ejemplo, en el siglo XIX-X capital del imperio árabe en España, fue el centro académico y educativo de mayor prominencia en toda la región. Pero en la historia nacional de España, o la historia universal del sistema mundial-colonial, la prominencia de esta ciudad como gran centro de educación e investigación, así como la contribución de toda la cultura islámica en el surgimiento del movimiento renacentista y el método científico, es claramente negada u oscurecida. La mejor mención de esa contribución podría atribuir un rol pasivo de recolección y protección de las obras grecas por parte de los musulmanes para luego pasarlas a la gente de Europa; nada más de eso.

“The sciences which we possess come for the most part from the Greeks,” wrote Francis Bacon (1561–1626) in *Novum Organum*, “for what has been added by Roman, Arabic, or later writers is not much nor of much importance; and whatever it is, it is built on the foundations of Greek discoveries” (Iqbal, 2007, 116).

Este epistemicidio, llevado a cabo en las políticas culturales y epistemológicas de los imperios europeos de Christendom, fue concomitante del genocidio de las poblaciones musulmanas y judías en la inquisición. Ese mismo proceso de inquisición y reconquista, en que la lógica de dominación se materializa en el epistemicidio y genocidio de la Otredad, fue impuesto en la subsiguiente colonización de las tierras nustramericanas por parte de imperio español fundado en *Christendom*. El método de este epistemicidio y genocidio es sencillamente el uso de la fuerza violenta, y su base es una construcción imaginaria, errónea y divisiva de la Europa-hombre blanco-católico, como centro prototípico del sistema-episteme moderno-colonial que perpetra su lógica otrificadora de dominación, en nombre de la civilización y de la guerra justa contra los bárbaros:

... parte de *la superioridad de la propia cultura* simplemente por ser la propia, se impondrá en toda la Modernidad. Se declara no- humano el contenido de otras culturas por ser diferentes a la propia, como cuando Aristóteles declaraba en la *Política* a los asiáticos y europeos como bárbaros porque «humanos» eran sólo «los vivientes que habitaban las ciudades [helénicas]». (Dussel, 2008, 166)

La superioridad de la propia cultura (religiosa, lingüística), inspirada en la lógica aristotélica de la dominación de la Otredad, a través de su completa Otrificación, fue adaptada por la religión del imperio romano: El Christendom y desarrollada en el papado en las naciones latino-germánicas (las cruzadas) y subsiguientemente en el imperio español-portugués (inquisición-reconquista), que terminaría siendo el fundador de la primera empresa colonizadora que arranca la constitución del sistema-episteme mundo moderno-colonial. Esta lógica de dominación de la Otredad, característica de la *Christendom*, será, como dice Dussel, la lógica preponderante de todo el sistema-episteme moderno. Y precisamente en el momento de las olas independistas y la construcción de las naciones-estado nustramericanas, decía de

América un “constructor” o un “padre” de la nación de argentina, convencido de su visión moderna-colonial, eurocéntrica y helenocéntrica:

América fue descubierta, conquista y poblada por las razas superiores de Europa, a impulsos de la misma ley que sacó de su suelo primitivo a los pueblos de Egipto para traerlos a Grecia; más tarde, a los habitantes de esta para civilizar la península itálica; por fin, a los bárbaros de Germania para cambiar, con los restos del mundo romano, la virilidad de su sangre por la luz de cristianismo. (citado en Mignolo, 2005, 27)

La presencia de este helenocéntrismo, ha estado cada vez más palpable para mí en mis interacciones durante esta trayectoria investigativa. Incluso cuando el mismo marco universitario y paradigma científico moderno-colonial existe en la India, la realidad cotidiana de la vida social en la India que yo habito, no considera ni pertinente ni interesante buscar sus raíces en la epistemología griega o latina. Esto ha sido uno de los primeros obstáculos para mí en mi praxis investigativa fuera de la India: la insistencia de considerar a las figuras helénicas como Aristóteles y Platón, como fundadores de toda filosofía de vida, es decir, los griegos son *padres* de todo el desarrollo científico y epistemológico humano ya que el sistema-episteme moderno-colonial los considera así (lo que Shariati ha llamado *Father power*⁸⁷) Digo, que esto ha sido más chocante para mí aquí más que en mi trayectoria en la India. También digo que existe el mismo patrón colonial-racial de poder, inaugurado por Colón en la colonización de la nación-población nustramericana, en la India, caracterizado por su lógica de dominación. ¿Cómo pueden ser los dos dichos ciertos?

- **Segundo momento de Modernidad: Centro Inglaterra-Francia-Holanda**

**Patrón Colonial Particular: Forzosa Secularización, Racionalismo y Ego-logía
Lógica de Dominación: Genocidio: Saqueo, Esclavitud**

⁸⁷ Shariati, Fátima es Fátima.

Epistemicidio: Mitologización de Conocimiento Otro

Pues, la no tan chocante presencia del discurso helenocéntrico particularmente en los salones universitarios de la India, se debe a la particularidad del contexto histórico de la colonización en la India, por parte de los colonizadores británicos. En la India, las políticas de la evangelización a través de una conversión forzosa lingüística-epistémica (como la hispanización en las tierras nustramericanas) no fueron impuestas sobre la población colonizada. Es verdad que el período y régimen colonial británico conforme al patrón colonial y lógica de dominación, llevó a cabo una política militar genocida y una política epistemológica de epistemicidio de las naciones-poblaciones y las lenguas-epistemes de la India; pero su método no fue el método arrasador de los procesos colonizadores españoles-portugueses en nustramérica. La colonización británica fue indudablemente cruel y violenta pero también estratégica y enfocada mayormente en el saqueo económico de los recursos y el control político de las poblaciones de la India. El imperio británico tenía, lo que Dussel (1990, 407) llama, “la motivación esencialmente capitalista (*Gold*)”, en lugar de la motivación evangélica-capitalista (*God and Gold*) de la conquista y colonización española. La actitud meramente enfocada en el saqueo económico-mercantil y control político-militar de los colonizadores británicos o franceses, en contraste de una actitud religiosa y evangelizadora típica de la colonización española, se debe a la particularidad histórica de la época de realización de sus proyectos coloniales. La presencia de las fuerzas británicas y su influencia en la política-económica de la India, llega a una posición considerablemente dominante casi a finales del siglo XVII. Esto es, casi dos siglos después de las primeras exploraciones coloniales de España. En el transcurrir de estos dos siglos, el centro del sistema colonial se desplaza desde el imperio español-portugués hacia la Europa de Norte, y llega a cristalizarse particularmente en los imperios colonizadores de Inglaterra-Francia-Holanda.

Este nuevo centro, del segundo momento del sistema colonial, lleva a cabo un proyecto de colonización en las tierras asiáticas, africanas y nustramericanas, funcionando con la misma lógica de dominación y el patrón colonial, pero con una diferencia clave: la “secularización de su discurso de dominación”.

Desde la visión eurocéntrica-occidental, el acto fundante del sistema moderno o la modernidad, es el definitivo cambio y renovación en el discurso cultural-político (gnoseológico) en los movimientos de Renacimiento y la Ilustración europea, cuyos postulados económicos se realizan en las revoluciones industriales europeas; mientras que los postulados políticos de estos movimientos europeos se hallan su expresión en términos de la libertad individual, democracia y la republica formalizados en la revolución francesa y la independencia estadounidense. Este discurso muy repetido en el campo científico atribuye la gran emergencia y elaboración del sistema científico a las revoluciones intelectuales de Copérnico, Newton y Galileo. En el discurso científico moderno, el trabajo de estos intelectuales está presentado como ejemplar de la actitud científica par excelencia, en su incesante búsqueda de la verdad, haciendo frente a los dogmas, prohibiciones de sistema o mito religioso de su época. Sí, es verdad que tanto Galileo como Copérnico tuvieron que sufrir la calumnia y condenación por parte de la institucionalidad católica, también es cierto que estos grandes científicos eran profundamente religiosos y su praxis religiosa vertebraba su praxis investigativa y búsqueda de conocimiento-verdad. Asimismo, René Descartes, la persona que da el criterio fundamental del método científico moderno-colonial, “Idea clara y distinta” todavía proseguido en nuestros laboratorios, y salones académicos, era un monje católico, practicante de la orden jesuita. Es irónico que Descartes, un monje creyente que en sus meditaciones filosóficas llegó a “probar lógicamente” la existencia de Dios, terminó fundando también un sistema científico-epistemológico racionalista (moderno-colonial),

cuya emergencia y desarrollo se dieron en abierta y clara contraposición con la dominante institución religiosa (la cristiandad) y que, por consiguiente, tendría un carácter marcadamente materialista y reaccionario contra lo espiritual/religioso.

Pues, esta visión y versión eurocéntrica de la historia humana está construida desde una *hybris* según Castro-Gómez (2007,79) desde una decepción indigna, desde un oscurecimiento insincero (colonialidad-lado oscuro). Pues, su punto de partida, o momento fundacional, como vemos arriba, no es el renacimiento, ni la ilustración europea, sino la colonización de las tierras nustramericanas. Se lleva a cabo esta decepción indigna, por una parte, a través de un oscurecimiento epistemológico (epistemicidio) de las otras lenguas-culturas-epistemes (india, china, árabe, farsi) acompañantes y colaboradores en la cultivación del sistema científico moderno; y, por otra parte, por el epistemicidio-etnocidio de las naciones-poblaciones nustramericanas, así como la población negra por la no-inclusión de sus relatos en la visión histórica colonial eurocéntrica. Eso se hace para el oscurecimiento y silenciamiento de la voz y el papel preponderante de las naciones-poblaciones nustramericanas en la fundación y cultivación del sistema-episteme moderno-colonial.

Pues claramente, el primer momento del sistema-episteme moderno-colonial, guarda relaciones muy estrechas con el desarrollo y cristalización del segundo momento “secular, científico, ilustrado y liberal” del sistema colonial. Para Dussel, y para nuestra investigación, la relación primogenitora del Ego Conquiro (la lógica de conquista-dominación en el primer momento de la modernidad) es fundacional para la elaboración de Ego-Conquiro Cognoscente, (la lógica de conocimiento y control en su segundo momento), cuyo oscurecimiento u ocultamiento hace claro la decepción de la visión histórica eurocéntrica universalista:

El ego conquiro de la primera modernidad constituye así la protohistoria del ego cogito de la modernidad segunda. Esta última, que se autorepresenta ideológicamente como la única modernidad, comienza apenas a finales del siglo xvii con el colapso geopolítico de España y el surgimiento de nuevas potencias hegemónicas (como Inglaterra, Francia, Holanda etc.). (Dussel, 1994, 67)

Pues, el primero y menos duradero de estas nuevas potencias hegemónicas europeas, desplazando a España en la carrera colonial, fue el imperio holandés ya que la relación de matrimonio entre la reina Juana de España y el príncipe holandés Felipe (primogénito del entonces emperador de Sacro imperio romano germánico), había hecho posible la transferencia de las mercancías y los recursos preciosos como oro y plata saqueados desde las tierras nuestramericanas al imperio holandés. Descartes, hace su gran afirmación filosófica “Ego Cógito Sum”, desde Ámsterdam, un centro urbano importante del imperio holandés. El locus de enunciación de Descartes es hegemónico, y no de contingencia, y lo mismo su discurso racionalista y su actitud de absoluta certitud. En tanto que coincido con Castro-Gómez (2007) en su concepción del proceso de construcción del sistema-episteme moderno-colonial como una construcción hecha desde una *hybris*— lo que en griego significa desmesura y arrogancia—, su acto no lleva a cabo la apropiación de la visión de punto cero. En su lugar, en su intento de ocultar su locus de enunciación, el sistema-episteme moderno, en su segundo momento más maduro, se toma la posición de Dios, *no como cero, sino como Infinito+*. Este posicionamiento del discurso eurocéntrico en el segundo momento de la modernidad, fue desarrollado en reacción a la imposición dogmática y espiritualista de la idea de Dios, forzada sobre la sociedad por la Christendom Medieval Europea. Pero también fue producto de las condiciones creadas por esa misma Christendom en las primeras empresas coloniales en nuestramérica. Pues, la visión teocéntrica de la Christendom y del

imperio europeo católico, donde Dios en efecto era infinito y omnipresente, da paso a una visión ego-céntrica basada en la posición racionalista descartiana, donde la razón concedora, efectivamente, era la sustancia divina y cognoscente, mientras que el cuerpo (universo) su objeto de conocimiento-control-conquista. Pues, la elaboración del método experimental baconiano y la crítica “ilustrada” de la razón de Kant cristalizaron el aspecto racionalista y secularizado de la episteme científica moderna-colonial que ha continuado su desarrollo a lo largo de estos siglos convirtiéndose en un sistema-episteme mundial o interplanetario.

Por esta razón, los procesos de la colonización llevados a cabo posterior al movimiento protestante y a la ilustración europea, tenían la misma actitud de invasión, conquista y saqueo, basada en el patrón colonial-racial y la lógica de dominación de la Otredad; sin embargo, el motivo de la evangelización no formaba parte de sus objetivos explícitos en las explotaciones coloniales, realizadas por el nuevo centro británico-francés-holandés(alemán) del sistema colonial desde el siglo XVII en las colonizaciones de las tierras asiáticas, africanas y latinoamericanas. En cambio, el mayor objetivo era el saqueo económico y el control político-militar de las naciones-poblaciones colonizadas. Claro, el patrón colonial particular de la dominación en clave de raza inaugurada en la colonización española, siguió siendo constante en el proyecto colonial europeo en su segundo momento, que se materializó en la dominación política y cultural (gnoseológica) de las lenguas-culturas-epistemes de India, África o Nuestramérica— localizadas fuera de la Europa imaginaria, el centro o el Yo/self de este sistema. Sin embargo, los métodos de la dominación colonial, en su segundo momento-estado, fueron diferentes. Por ejemplo, las políticas fundamentales como la evangelización e hispanización, infligidas sobre la población nustramericana por el conquistador español, no fueron impuestas de la misma manera en la India, por ejemplo, por el imperio británico. Aunque el imperio británico, a principios del

siglo XIX, pretendió establecer un sistema de educación cultural de acuerdo a los valores occidentales y liberales, no se interesó en llevar a cabo una destrucción inmediata de las lenguas o epistemes autóctonas de la India. La mayoría de las políticas discriminatorias empleadas por el imperio británico en la India colonizada, tenían claras motivaciones capitalistas (en sentido de explotación económica) y racistas (en sentido de discriminación por color de piel). La dominación epistemológica de la India se estableció más desde la percepción de una superioridad militar y racial de la raza blanca, occidental; pero la sobrevivencia de las lenguas-epistemes autóctonas de la India (como hindi, urdú, Maithili, Magahi, Marathi etc.) —aunque con constante interacción-choque con las lenguas-epistemes occidentales-coloniales—ha hecho posible mantener viva, si no la propia historia, al menos, las remembranzas y el recuento de su propia raíz o lengua materna. En caso de las lenguas-epistemes de la India que se circulan en la India, una parte de ellas como Hindi, Magahi, Bengali o Marathi, por ejemplo, provienen de la lengua antigua Sánscrito, y por eso, cualquier investigación sobre las generaciones ancestrales o precursores de estas lenguas-epistemes, de la India atraviesa los rumbos de la rama lingüística sánscrito, primero, antes de cualquier otra rama como la greca-latina.

Incluso cuando yo, nacido y crecido en india pos-colonial, había en parte, aceptado inconscientemente y en parte, resistido críticamente, el prevalente eurocentrismo y el occidentalismo inherente en las relaciones cotidianas culturales y políticas de mis entornos en la India, así como en las relaciones de “producción de conocimiento” en el sistema educativo y el marco universitario moderno-colonial presente en la India; el obstáculo “*helenocéntrico*” no se me presentaba de forma tan chocante ni en la vida social (académica) de la India, ni en mis estancias en Colombia o España, donde yo desempeñé una labor académica en el sistema universitario, en calidad de Auxiliar o Asistente o Docente de idioma

inglés. Es hasta mi introducción en este sistema-episteme moderno-colonial en calidad de investigador doctoral (estudiante-discípulo) en el IIC-Museo, UABC, Mexicali en el año 2020, que fui percatándome de la actitud helenocéntrica del sistema-episteme colonial, debido a los varios roces que sufrí con este obstáculo presente en la academia mexicana, como casi toda academia mundial. Con el reconocimiento de este obstáculo, también se me fue haciendo evidente sus reflejos y ecos en las relaciones políticas y culturales cotidianas en México, enmarcadas en el patrón colonial del poder. Pero el reconocimiento es efectivamente eso: re-conocimiento, un re-cordar de lo ya conocido. Es decir, comprendí viviendo en Mexicali al reconocer este obstáculo, junto con los otros como el eurocentrismo, que ellos habían estado presentes en mis interacciones sociales y en mi praxis investigativa (académica-activista) tanto en la India como en Colombia, España etc. Ya que la identificación absoluta e implacable con la herencia greca-latina, es la piedra base sobre la que se erige la historia universalista eurocéntrica, tanto en su primer momento de conquista y colonización de las tierras nustramericanas como en el segundo momento de colonización por parte de los estados europeos bajo una ideología colonial secularizada, racionalista y materialista. Entre estos dos momentos de la construcción imaginaria de la imagen de Europa como centro—primero como centro católico español superior, luego como el centro europeo cognoscente-racionalista-secular superior—se completa la construcción ontológica y epistemológica de la *Otredad*, como sub-humana o no-humana, motivado por la lógica de dominación de ésta, en el patrón del poder colonial, con particularidad de la *raza otra* como eje de discriminación, dominación y la absoluta Otrificación.

Aunque la idea de “raza” venía gestándose ya durante las guerras de reconquista en la península ibérica, es apenas con la formación del sistema-mundo en el siglo xvi que se convierte en la base epistémica del poder colonial (Quijano, 1999, 197).

El tercer momento del sistema-episteme moderno-colonial

Patrón Colonial: Cientificismo, Positivismo y Racismo Diferencia Colonial entre la India, Irán y Nuestramérica Emergencia de los Estados Unidos como centro Imperial y Geopolítica

Resulta asombrosa la cantidad de evidencia científica que los paradigmas científicos positivistas recolectaron, analizaron a base de sus teorías naturalistas y biologicistas, para asegurarse la superioridad de su propia raza, y categorizar las otras, indias, negras etc. en barbarie y semi/no-civilizado. La teoría de la evolución propuesta por Darwin, fue empleada y apropiada en las ciencias sociales en el siglo XIX, para hacer esa categorización de las razas humanas en que como establecía Hegel, el hombre blanco-europeo ocupaba el lugar céntrico, más evolucionado. Así en un intento de construir un conocimiento objetivo de las sociedades *otras*, se desarrolló el dominio social de las ciencias occidentales-modernas, y sus padres como Weber y Durkheim, propusieron sus teorías sociales basado en el método científico racionalista y positivista, a base de sus estudios sobre “los mitos” de las sociedades colonizadas de África, India etc. Los discursos positivistas de la ciencia occidental son claras evidencias de este patrón racial de discriminación y dominación impuestas sobre todas las razas otras, no-blancas-europeas. Para Hegel, el filósofo quizás más euro-heleno-céntrico, la historia humana sería entonces una evolución siempre hacia Europa, el gran centro de la humanidad:

"La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal. Asia es el comienzo". (Citado en Dussel, 1994, 15)

Pero ese movimiento Este-Oeste, como puede observarse, ha debido antes eliminar de la Historia Mundial a América Latina y el África (y además situará al Asia en un estado de "inmadurez" o de "niñez. (Dussel, 1994, 15)

Weber, “un hijo de la moderna civilización europea”, considerado como uno de los padres de la sociología moderna, reproduciría en ésta la misma visión-versión de la historia humana eurocéntrica, al declarar motivos ingeniosos para argumentar lo mismo que Hegel arriba o lo que Huntington repetiría en otros momentos: “*West*” como centro *siempre contra* las *Otredades (Rest)*.

“Sólo en occidente hay <<ciencia>> en aquella fase de su evolución que reconocemos como <<válida>> actualmente”

Las naciones-poblaciones nustramericanas y las poblaciones asiáticas, africanas y las mal llamadas “medio oriente”---Otredades para el europeo--- quedan sencillamente fuera de esta versión eurocéntrica de la historia humana, mientras que las naciones-poblaciones de Asia están atribuidas el papel de la niñez débil e ignorante. Europa es el símbolo material de la virilidad *de hombre* prototípico, blanco, racional, evolucionado y elevado de espíritu. Este discurso abiertamente racista y colonial de dominación sonó y resonó en el paradigma positivista de las ciencias occidentales ya desde el siglo XVI. Dice Castro-Gómez (2005, 61) que afirman Mignolo y Quijano que:

el colonialismo hunde sus raíces epistémicas en la clasificación jerárquica de las poblaciones realizada ya desde el siglo xvi, pero encontró su mayor legitimación con el uso de modelos naturalistas en el siglo xvii y biologicistas en el siglo xix...

Aquí es pertinente notar que tanto el imperio Otomano como el iraní, como dos pilares (rivales entre sí) del poder político de las naciones-poblaciones musulmanas no estuvieron colonizadas ni intervenidas-invadidas militarmente hasta los principios del siglo XIX cuando Irán sufre derrotas desastrosas en dos guerras y cede una gran parte de su territorio al Imperio Ruso. En el transcurso del siglo XIX, estos imperios islámicos fueron siendo más susceptibles a las políticas de invasión e inversión de los poderes europeos como la Inglaterra, Francia,

Rusia, Alemania etc. Es en este transcurso también donde la lógica de la dominación característica del sistema colonial, sería aplicada de nuevo sobre las naciones-poblaciones musulmanas. Esta vez, sin embargo, en una versión secularizada, característica del sistema-episteme moderno-colonial desde su segundo momento. Como ya hemos notado, las poblaciones musulmanas, que habían sufrido las cruzadas y la política de la inquisición de los reyes católicos llevada a cabo bajo la lógica de dominación de la Cristiandad. La invasión de las naciones musulmanas por parte de los imperios coloniales europeos en el siglo XIX sería llevada a cabo bajo presupuestos económicos de saqueo y control político de estas naciones, poblaciones y recursos. Pero, el patrón particular del sistema moderno-colonial, la raza como signo de la Otredad, también sería aplicada sobre las naciones-poblaciones musulmanes la primera vez en este siglo. Es decir, a los musulmanes, el patrón colonial sería aplicado de una forma doble: en términos epistemológicos (por ser creyentes de una religión *otra*), como de forma ontológico (por no ser blanco).

Este ataque sobre el islam, en el siglo XIX, no sería montado por el sistema colonial a base de una pretensión universal de su propia religión, como lo hicieron los reyes católicos; sino que su método sería más en acorde con la visión secularizada del sistema moderno-colonial de la época. No solo islam y las naciones-poblaciones musulmanes serían condenadas por su creencia en una religión; sino el islam sería representado como el ejemplar de todo lo malo y dogmático que representa la institución religiosa para el sistema moderno-colonial secularizado de la época. Renán, un orientalista francés y un gran *científico social* de la época escribía sobre islam:

Islam is the disdain of science, the suppression of civil society; it is the appalling simplicity of the Semitic spirit, restricting the human mind, closing to all delicate

ideas, to all refined sentiment, to all rational research in order to keep it facing an eternal tautology: God is God.” (citado en Saffari, 2017, 49)

Lejos de considerar la gran diversidad y la pluralidad de las formas culturales y políticas presentes en el mundo musulmán, las naciones y poblaciones musulmanes fueron categorizadas en una entidad monolítica, dogmática, anti-científica, anti-racional. Esto fue hecho, no con la evidencia de los estudios biologicistas ni de los científicos sociales, sino con la noción de la *superioridad de la propia cultura* innata en la lógica de la dominación y el patrón colonial. El siglo XIX resultó ser entonces el momento del refuerzo de una noción despreciada y otrificadora de las naciones-poblaciones musulmanes (junto con otras naciones-poblaciones Otras— inaugurada hace siglos primero en las cruzadas y en la inquisición. Una noción impuesta por parte del sistema-episteme moderno-colonial secularizado en el tercer momento del sistema colonial y que ha ido evolucionando para existir en la actualidad en términos de la Islamofobia.

Este momento del sistema-mundo moderno-colonial, con el Imperio Británico en el centro, consideramos su tercer momento y lo distinguimos en relación con sus dos momentos anteriores, desde la comprensión de nuestra posición particular como *la otredad* en relación con el centro europeo del sistema colonial. Es decir, en el siglo XIX, las naciones-poblaciones de Nicaragua, Irán, México o India, se encontraban en situaciones de opresión y marginación por parte de los poderes europeos colonizadores; pero las particularidades de nuestros contextos *Otros* no pueden ser descuidadas. Por un lado, a lo largo de siglo XIX, las naciones-poblaciones de la India se encontraban en firme control político-económico de los colonizadores británicos (relativamente recientes); la nación-población iraní, por ejemplo, apenas empezando a experimentar la política económica y militar cada vez más invasiva por parte de los poderes europeos como Inglaterra y Rusia. En cambio, en las tierras

nuestramericanas, la entrada del siglo XIX había arrancado un proceso de independencia política de las naciones-poblaciones nuestramericanas del yugo colonial del reino español, establecido en el primer momento del sistema-episteme moderno-colonial. La independencia de los estados-naciones nuestramericanas, hizo presente la primera crisis del sistema-episteme moderno-colonial, en su primer centro: el imperio español-portugués. (movimiento de literatura en los 1890s, guerra civil, guerra mundial)

Esta crisis, que ahora envuelve a los paradigmas positivistas en particular, y al paradigma científico moderno-colonial, en general, ha estado presente en toda su historia ya que sus propios postulados políticos-éticos, de la libertad o ilustración, se hallaban en una rotunda contradicción con su propia lógica de dominación de las Otreidades colonizadas. ¿Qué contradicción-conflicto-duelo llevaría un oficial británico que conversaría con sus compatriotas la gran pregunta de Kant “¿Qué es la ilustración?” en los cafés y restaurantes de la India colonizadas; mientras que estos restaurantes tendrían puesto un cartel en su fachada que diría: “*Indian and Dogs are not allowed*”? ¿Con qué confianza escribirían en su constitución el derecho humano inalienable de la libertad y el gobierno democrático los padres fundadores de los Estados Unidos, siendo que una mayoría de ellos eran partes y contribuyentes activos de un sistema de esclavitud sobre la población africana y un sistema de genocidio sobre la población indígena? La revolución francesa, casi enseguida, sería usurpada por el conquistador francés Napoleón que consigue establecer un dominio político breve en España— hecho que sería de muchas consecuencias particularmente en las tierras nuestramericanas. Esta crisis, resultado del choque entre el discurso secularizado y el discurso teocéntrico, se desplegaría de una forma irónica y triste en el desarrollo de la trayectoria política de las naciones nuestramericanas durante el siglo XIX-XX.

Recordamos que los movimientos independentistas nustramericanos abogaban los principios liberales de democracia y la república; pero fueron desarrollados en una sociedad profundamente religiosa, establecida en base de las políticas de evangelización y hispanización en el primero momento del sistema colonial. Por un lado, se interesaban en las ideas liberales de la revolución francesa y la separación entre el estado y la Iglesia; por otro, la estructura eclesial católica siguió siendo una parte fundamental de la agenda socio-cultural de los estados nustramericanos en el siglo XIX. En Nicaragua, Por ejemplo, tanto durante el movimiento independentista como en su trayectoria como estado-nación en el siglo XIX, el discurso político-cultural de la elite nicaragüense y su agenda de construcción nacional estaban clara y abiertamente enmarcados dentro del paradigma religioso católico, basado en la providencia divina.⁸⁸ Todos los gobiernos y constituciones elaboradas en Nicaragua antes de la constitución liberal de 1893, establecían la religión “Católica Apostólica Romana” como la oficial y la única practicable en el estado nicaragüense. Claro que, en el siglo diecinueve, como ahora, en Nicaragua, existían diferentes colectividades, tribus, poblaciones indígenas y negras, con pensamientos espirituales y creencias religiosas diferentes que la católica, como las indígenas Miskitos; pero la gran mayoría de la población, incluso siendo india, criolla, mestiza, negra, se hallaba convertida en la religión del imperio: Christendom. En las naciones nustramericanas, este tema es particularmente relevante, ya que en la actualidad quizás son zonas de la mayor prevalencia de la religión católica, superando a Europa u cualquier otra nación-población tanto en extensión como en el interés religioso en el catolicismo o en el cristianismo en general. Esto es claramente un patrón de la primera invasión colonial en las tierras nustramericanas por el colonizador español católico de

⁸⁸ que para Pérez Baltodano (2007), es un discurso fatalista, y acrítica e irreflexiva, basada en la providencia divina.

Christendom, la cristiandad hispánica. Esto es un elemento distintivo del primer momento del sistema colonial, y de ahí, solo se halla presente particularmente en las naciones-poblaciones nustramericanas. (la diferencia colonia)

- **Emergencia de los Estados Unidos como fuerza imperialista (neo-colonial)**

Hay otro elemento clave y único en relación con las naciones-poblaciones nustramericanas y el siglo XIX, que es inevitable destacar. En el transcurso de dicho siglo, época que entendemos como tercer momento del sistema-episteme moderno-colonial, las naciones-poblaciones nustramericanas entrarían en contacto, por su cercanía geográfica y la relevancia geopolítica, con el emergente centro del sistema-colonial: Los Estados Unidos. El poder estadounidense, todavía naciente en el siglo XIX, solo se convertiría en el centro hegemónico más poderoso del sistema-episteme colonial-moderno en la mitad del siglo XX. Pero las naciones-poblaciones centroamericanas, caribeñas y mexicanas, así como su experiencia primera de la colonización española, sufrirían la primera experiencia de la dominación, invasión e intervención estadounidenses ya desde el siglo XIX. La invasión y ocupación de una gran parte del territorio mexicano (gracias a la cual existe ahora la frontera en la ciudad donde vivo yo) fue el comienzo formal de esta política expansionista e imperialista de Estados Unidos, llevada a cabo bajo el discurso de “Destino Manifiesto”, un discurso de superioridad racial blanca. La emergencia de Estados Unidos como nuevo centro del sistema colonial, no supuso un cambio fundamental en su lógica de dominación de la Otridad, ni en el patrón colonial racista. William Walker, creyéndose el gran conquistador, el predestinado, quiso invadir primero a territorios norteños de México para hacer ahí la civilizada americana, y tras el fracaso de su sueño de “República de Sonora”, se dirigió a Nicaragua donde tuvo éxito en ocupar la presidencia por un período. Todo esto, bajo la política racial de Destino Manifiesto. Incluso después del desterramiento de Walker desde

Nicaragua en 1856 en lo que ha sido llamada “Guerra Nacional de Nicaragua”, el discurso político de la agenda nacional nicaragüense estaba estrechamente vinculado con el discurso americano de progreso capitalista y desarrollismo. A principios del siglo XX, el gobierno estadounidense hizo la intervención política militar para destituir el gobierno liberal de Zelaya, quien había implementado una separación entre el Estado y la Iglesia en su constitución “La Libérrima”. Los gobiernos estadounidenses, supuestos defensores de la democracia, pronto harían otra intervención militar naval en Nicaragua. Pero la figura popular de Sandino y su resistencia guerrillera harían retroceder a la fuerza naval estadounidense. Sin embargo, el gobierno estadounidense maniobraría pronto el asesinato indigno de Sandino, en manos de un general militar entrenado por la CIA: Anastasio Somoza. Somoza llegaría a ser el Dictador de Nicaragua en 1933 con la ayuda económica-militar del “templo de la democracia”: Estados Unidos. Por su parte, las naciones poblaciones nicaragüenses tomarían inspiración en la vida-obra-comunidad de Sandino y su lucha anti-imperial, para la cultivación de una resistencia y movimiento revolucionario, en particular en las décadas de 1960-70, contra el régimen local de Somoza, así como contra las políticas imperialistas y expansionistas del nuevo centro del sistema-episteme moderno-colonial: Los Estados Unidos.

El cuarto momento del sistema-episteme moderno-colonial:

Centro: Estados Unidos (1950-89)

Patrón Colonial: Desarrollismo, Modernización

Lógica de Dominación: Inversión Financiera y Invasión Militar

Ya después de las dos guerras europeas del siglo XX, la pérdida del imperio británico de su posición central del sistema-episteme moderno-colonial inaugura el cuarto momento de la modernidad, donde los Estados Unidos llegan a ocupar el centro principal del sistema-episteme colonial-moderno. Ya desde la ascensión al poder de las dinastías dictatoriales de Nicaragua e Irán, las políticas estadounidenses de desarrollismo y modernización fueron

impuestas en estas naciones ya que los dos dictadores eran grandes partidarios de la visión modernizadora estadounidense.

Verso II: sonofa...

Como le dijo a Sumner Welles el sonofabitch de Roosevelt

(Somoza is a sonofabitch,

but he is ours)

Esclavo de los extranjeros

y tirano de los pueblos

impuesto por intervención

y mantenido por la intervención:

SOMOZA FOREVER ⁸⁹.

Estos dos regímenes por su pertinencia geopolítica formaban parte de los planes expansionistas del gobierno estadounidense en la época de guerra fría contra su rival soviético. Por esta razón, la praxis de liberación iniciada por el movimiento de TL-LA y TL-Irán, manifestada creativamente en los movimientos revolucionarios de Irán y Nicaragua, en la segunda mitad del siglo XX, fue notoria por — aparte de su actitud anti-imperial/colonial— su gran extensión y popularidad. El movimiento TL-LA ejerció una curiosa contra-movida al discurso dominante colonial, desatando el lazo de la ominosa y pecaminosa unión entre la religión y el imperio, inaugurada en el momento de colonización por la lógica de dominación de Cristiandad. El movimiento de teología de la liberación latinoamericana, situándose desde la otredad, se dedicó a investigar su propio locus de enunciación y la realidad socio-histórica de sus comunidades. Pues, al redescubrir y

⁸⁹ Cardenal, 1983, 73

reinterpretar la praxis histórica de su religión católica como libertadora, pudieron aprovecharse de la institucionalidad clerical católica que tenía una gran extensión y acceso a la población nicaragüense. Esta institucionalidad clerical católica, elaborada en el momento de la colonización con el motivo de conversión forzosa y dominación de las poblaciones indígenas y negras, y mantenida intacta para la movilización cultural de la agenda de nación-estado, se convirtió en un grupo de comunidades de base eclesiales (CEBs) que daban lugar para la reflexión-acción comunitaria y libertadora. Hemos mencionado arriba cómo en caso de la Comunidad de Solentiname en Nicaragua, Ernesto Cardenal se hizo consciente y responsable de su posición privilegiada de Padre-Sacerdote y en lugar de profesar su sermón o discurso, decidió escuchar a los habitantes de Solentiname, para formar un diálogo auténtico: una praxis de liberación. Conociendo las islas de Solentiname situadas en el gran lago de Nicaragua, entiendo ahora que tanto su nombre como el territorio está habitado por las poblaciones indígenas, africanas y mestizas; pero una mayoría de la población que vive en las islas de ese archipiélago ahora y que vivía durante la época de la revolución, era cristiana o católica de fe. Pero esta gente, a mi parecer, es el pobre abandonado y despreciado, el indio indignado, la negra esclavizada y hecha objeto: signo de *La Otriedad* que era el propio Cristo, y que fue despreciado, vilificado y crucificado. La *Otriedad nuestraamericana* aceptó a ese Cristo pobre y revolucionario. Esto fue lo que se dio cuenta la Comunidad de Solentiname en los diálogos de las misas campesinas que la misma comunidad y así sus *Subject Sociales*, era la *Otriedad* dominada, como el Cristo mismo en su contexto de dominación, y conforme a su realización, pudo cultivar la praxis creativa y performática de la liberación.

Esta praxis religiosa-revolucionaria, del movimiento TL-LA en general y de la revolución sandinista nicaragüense fue una cuestión de mucha polémica y preocupación por los

thinktanks estadounidenses (gringos/firangis). Ya vimos al principio de esta articulación, como la revolución cultural iraní, pese a las grandes manifestaciones populares en las plazas de Irán, fue manufacturada en el discurso occidental como un movimiento anti-democrático, dogmático, bárbaro e incluso satánico. Una de las razones principales de esta calumnia y propaganda negativa sobre la revolución iraní, fue su proveniencia islámica. Tanto el brazo político del sistema moderno-colonial (los gobiernos democráticos y seculares) como el epistemológico (la academia occidental) criticaron duramente el carácter islámico de la revolución y el régimen pos-revolucionario iraní. Desde entonces, junto con la guerra impuesta contra Iraq, las naciones-poblaciones de Irán han sido sujetas a una mirada de propaganda negativa difundida en los medios discursivos casi globalizados (como la tele o el cine). Es decir, el régimen estadounidense, el centro del sistema colonial en su cuarto momento (1950-1989) tomó dos caminos principales para tachar y estrangular la revolución popular iraní en la región medio-oriente en particular, y en el mundo, en general: a) una política cultural-económica, a través de la propaganda de Irán como el eje del mal, materializándose en embargos comerciales b) intervención militar indirecta a través de colaboración y ayuda al invasor Saddam Hussain.

- **Revolución Sandinista y los esfuerzos contra-revolucionarios de los Estados Unidos**

Estas dos medidas económicas-militares fueron aplicadas en el caso nicaragüense también, por parte de los Estados Unidos, con el mismo fin: la estrangulación y silenciamiento de la revolución sandinista nicaragüense. El gobierno revolucionario sandinista, a lo largo de su trayectoria de una década (1979-89) se vio obligado a involucrarse constantemente en guerras militares contra las fuerzas Contra-revolucionarias, financiadas y entrenadas por los Estados Unidos en los países vecinos de Nicaragua, para atacar, debilitar

y finalmente derribar el gobierno revolucionario nicaragüense. Aparte, exactamente como Irán, Nicaragua sufrió varios embargos económicos-comerciales, impuestos sobre el gobierno revolucionario sandinista prohibiéndolo llevar a cabo relaciones económicas-comerciales con la mayoría de las naciones involucradas en el sistema económico-político moderno-colonial ya globalizado. La intervención militar y el embargo económico fueron los dos efectos inmediatos que sufrieron las naciones-poblaciones de Nicaragua e Irán, justo después de sus respectivas revoluciones.

Pero hay una diferencia curiosa en el tratamiento de TL-LA y TL-Irán, en cuanto a su tratamiento por parte de la política estadounidense. Mientras que, en la propaganda negativa de Irán, para el centro euroamericano del sistema colonial, el islam era un eje sumamente destacado como anti-científico, anti-democrático, anti-moderno; en caso de Nicaragua, la propaganda negativa sobre su movimiento revolucionario no versó sobre la naturaleza de la religión católica como anti-moderna o anti-democrática. Podemos pensar que esto se debe a que el gobierno revolucionario sandinista nicaragüense no fuera tan explícitamente religioso y aun cuando fue inspirado firmemente en la teología de la liberación, mantuvo la separación entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, este razonamiento no parece pertinente cuando vemos las estrategias del centro euroamericano para esterilizar y silenciar la praxis de liberación y el movimiento popular iniciado por TL-LA en varias naciones nustramericanas. En lugar de tomar el eje religioso para la calumnia discursiva de la revolución y el gobierno revolucionario nicaragüense, el régimen estadounidense les tachó de comunistas que eran en la época el mayor enemigo de la ideología y régimen capitalista estadounidense. Anastasio Somoza como el dictador Shah de Irán, había sido un bastión de apoyo formidable para los EE. UU y su destronamiento significaba, para éstos, una gran pérdida, considerando el contexto de la polarización de la escena política mundial durante la guerra fría. La llegada de

Ronald Reagan a la presidencia fue un momento clave en este respecto. Reagan, elegido como presidente estadounidense, en el año siguiente de las dos revoluciones, con el fin de continuar y reproducir las relaciones de dependencia y dominación estadounidense, tomará un camino particular para el silenciamiento de la revolución nicaragüense, así como del movimiento TL-LA.

La elección de Juan Pablo II al trono pontificio en 1978 y la ascensión de Reagan a la presidencia de EE UU en 1980 marcan un punto de inflexión para la Teología de la Liberación, pues ambos, junto con Margaret Thatcher forman un tridente contra el enemigo común del comunismo y este y la Teología de la Liberación son fatalmente identificados como sinónimos. (Somiedo, 2014, 85)

Pues se sabe muy bien que las políticas económicas de corte neoliberal, *Reagonomics*, fueron desarrolladas e implementadas durante el mandato de Reagan y que ahora forman el aspecto fundamental del sistema-episteme moderno-colonial neoliberal ya globalizado (el quinto/actual momento del sistema-episteme moderno colonial). Sin embargo, para que pudiera implementarse las políticas neoliberales en las naciones nustramericanas en la década de los 80, el presidente estadounidense estimó absolutamente necesario poner freno a las actividades de resistencia practicadas por la TL-LA y su numerosa gama de las CEBs en las naciones nustramericanas. No bien Reagan pronunció sus votos, rechazó a reconocer la revolución nicaragüense como legítima y la consideró peligrosa por su país y por la hegemonía estadounidense sobre nustramérica. Dio luz verde a la acción contra-revolucionaria. Como representante de poder hegemónico del campo político mundial, se percató de la amenaza que representaba TL para el estatus quo. Reagan reconoció lo que había señalado un informe de Rockefeller en 1969:

“que la Iglesia (*católica*) ya no era un aliado seguro para los EE UU y la garantía de la estabilidad social en el continente y que ésta se había convertido en un centro peligroso de revolución potencial. También se aconsejaba contrarrestar la influencia de la Iglesia católica con la de otro tipo de iglesias o sectas protestantes más afines con los intereses de los EE UU en el continente. (ibid, 87)

La función de la iglesia se había convertido en resistencia y transformación de las realidades injustas y violentas en vez de su legitimación. Reagan, junto con las políticas militares contrarrevolucionarias, se dedicó a contrarrestar el efecto transformativo y revolucionario de la TL-LA. Primero, su gobierno elaboró estrategias y políticas con objetivos de consolidación y crecimiento del poder político-económico estadounidense en el continente latinoamericano y tituló ese documento “*Una nueva política interamericana de la década de 1980*”. En la sección religiosa, se dictaba tomar todos los medios que fuesen requeridos para combatir TL-LA, incluyendo la manipulación de la representación mediática y el envío y puesta en escena de varios misionarios evangélicos en la región para contrarrestar la posición cada vez más influyente de TL-LA. En segundo lugar, se reunió estratégicamente con el Papa Vaticano con el fin de asegurar el apoyo de la jerarquía católica y para involucrarla en su misión contrarrevolucionaria. El Papa Juan Pablo II, estaba más que dispuesto para lo mismo. Éste visitó a Nicaragua en 1983 y a gran sorpresa del público aglomerado en su recepción y bienvenida, reprochó a Ernesto Cardenal (que era ministro de cultura en el entonces gobierno sandinista) por su ideología y actividades insurgentes. Dio un discurso contra el gobierno sandinista, condenando de activismo los teólogos y cristianos que habían optado por la opción militante. Esa visita estaba planificada cuidadosamente por la ominosa combinación del hegemónico poder político estadounidense y por la jerarquía católica ortodoxa. Esta unión pecaminosa de la institucionalidad católica dominante (Papa vaticano) y el gobierno estadounidense

(Reagan), reprodujo de nuevo la lógica de dominación de la Cristiandad, ejercida por los primeros colonizadores españoles. Pronto, el vaticano decidió publicar una serie de textos encíclicos, *Libertatis Nuntius 1984*⁹⁰, *Libertatis Conscientia 1986*⁹¹ que examinaban la TL y denuncian el uso de ciencias sociales, especialmente marxistas en su análisis de realidad social y la violencia como estrategia militante contra la represión. En la década de los 80s, conforme a la política de propaganda intelectual y religiosa, una gran cantidad de misiones evangélicas y pentecostales, fueron envidadas e introducidas en la estructura eclesial de las naciones-poblaciones nustramericanas. Fueron intentos claros de recobrar el espacio interpretativo de representación simbólica-religiosa católica, puesto en conflicto por la presencia de la praxis de liberación de los movimientos TL. Tanto los cíclicos vaticanos como las nuevas misiones, sí sirvieron para frenar el impacto de TL en la iglesia católica nuestraamericana; mientras que el aparato político-militar de esta unión de religión e imperio (Papa y Reagan) se encargó la tarea de expulsión, persecución y asesinatos de líderes religiosos de TL. Esto fue extremadamente evidente en masacre de los jesuitas en San Salador en 1989.

Si bien no llegó a enterrarla definitivamente, Juan Pablo II sí logró frenar el avance y la expansión de la Teología de la Liberación, que él interpretó como alineada con el comunismo. Mientras tanto, los hombres de Iglesia que la defendían fueron marginados y olvidados a su suerte. En el período entre los años 1964 y 1985 más de cien religiosos y religiosas fueron asesinados. (ibid, 90)

⁹⁰ Instrucción *Libertatis Nuntius* (Instrucciones sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación) (1984):<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html>, consultado el 12 de mayo de 2021].

⁹¹ Instrucción *Libertatis Conscientia* (Instrucción sobre libertad cristiana y liberación) (1986) <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_free-dom-liberation_sp.html>, consultado el 12 de mayo de 2024.

Está claro que en la agenda de Reaganomics, en coalición con el papa vaticano, se formularon e implementaron estrategias políticas concretas de contra-resistencia desde diferentes esferas como los Contras en el terreno militar y el embargo sobre Nicaragua (e Irán) en el plano económico-político; mientras que la propaganda discursiva-intelectual de desprecio y silenciamiento de este nuevo “modo” o la praxis de liberación de los movimientos de TL-LA. Esta última estrategia discursiva, empleada en el campo académico-intelectual, no ha sido suficientemente reconocida, estudiada o resistida. Quizás, es una indicación de su éxito temporal.

Aunque el gobierno estadounidense pretendía (y pretende así en la actualidad) ser el ejemplar de las políticas democráticas y seculares—un discurso liberal que usó como su coraza en su ataque contra islam y contra la revolución iraní— su coalición indigna y pecaminosa con la institución religiosa católica dominante para estrangular el fervor revolucionario de la revolución nicaragüense y de otros movimientos de TL-LA, revela la falsedad de su discurso secularizador. El rol de la difamación y calumnia discursiva e intelectual de los movimientos TL y del gobierno revolucionario sandinista, fue clave en el cambio de poder (*power shift*) de representación en el interior de la jerarquía católica nicaragüense. Con el discurso anti-revolucionario de Papa Vaticano, muchos de los partidarios de TL (tanto sacerdotes como laicos) se alejaron del movimiento revolucionario nicaragüense. Se debilita el gobierno sandinista por esta escisión al interior de los grupos que le representaban mientras que sufría un incremento de los ataques militares y económicos contra-revolucionarios por los EE.UU. Finalmente, en el año 1989, el gobierno revolucionario sandinista, después de resistir por una década las medidas contrarrevolucionarias impuestas por los Estados Unidos, perdió las elecciones y el apoyo

popular. Asumió al poder político nicaragüense la presidenta Violeta Chamorro, financiada y promovida por los Estados Unidos contra los Sandinistas.

- **El Quinto/actual momento del sistema-moderno-colonial (1989-Hasta la actualidad)**

Centro: Estados Unidos (1950-89)

Patrón Colonial: Neo-liberalización y Mercado Libre

Lógica de Dominación: Inversión Financiera e Invasión Militar

Pues, consideramos que el año 1989 inaugura el quinto y actual momento del sistema-moderno-colonial, que ahora ha evolucionado en un sistema monstruoso (cuasi) interplanetario, con su aspecto económico particular: el capitalismo neoliberal. Tres sucesos importantes que ocurrieron ese mismo año: a) la caída del muro de Berlín y la victoria decisiva de la ideología-sistema capitalista y colonial con su centro estadounidense. b) la caída de la revolución sandinista nicaragüense y la toma de la presidencia nicaragüense por parte de una lideresa aliada estadounidense c) el cese de fuego en la larga guerra de Irán-Iraq, que deja debilitado a los dos regímenes y contribuye la formación del discurso reaccionario. Ya al principio de la década siguiente de los 90s, las políticas económicas neoliberales fueron implementadas al nivel global con la pretensión falsa de una economía libre. Sabemos ahora, casi tres décadas luego, estas políticas económicas neoliberales no solo han contribuido en un nivel incluso más elevado de dependencia y dominación de varias naciones-poblaciones marginadas; también han efectuado una homogenización cultural de las diversas comunidades a través de las nuevas tecnologías comunicacionales que han hecho grandes cambios en su vida económica, cultural de dichas comunidades. Pues, la inauguración de este quinto/actual momento del sistema-episteme moderno-colonial, **con un patrón colonial neoliberal**, fue un resultado gradual de las medidas de dominación implementadas por el régimen estadounidense de Reagan a lo largo de la década de los 80s, en general denominado como *Reaganomics*. Este término no consigue develar, y, de ahí que, oscurece la unión

pecaminosa de la institucionalidad religiosa católica y la política económica neoliberal de Reagan, las dos impuestas desde la lógica de la dominación y el patrón colonial.

Recordamos que más allá de las medidas contrarrevolucionarias en Nicaragua e Irán, las políticas económicas neoliberales de *Reaganomics* también fueron desarrolladas y elaboradas por vez primera en nuestramérica, en la nación de Chile, gobernada por el dictador Pinochet en coalición total con el régimen reaganiano estadounidense. En el año 1986, el papa Juan Pablo II también hizo una visita oficial a Chile donde avaló y reconoció oficialmente la dictadura terrible de Pinochet como gobierno legítimo. Contrastamos este reconocimiento oficial de Pinochet por parte de la Iglesia Católica de Vaticano con su duro reproche y denuncia de la revolución sandinista. Ya vimos arriba, en todo el esfuerzo contrarrevolucionario en Nicaragua por parte de los Estados Unidos; el rol de su aliado, la iglesia católica dominante, fue sin duda de gran importancia e impacto. Esta unión de religión e imperio, fue siempre llevada en la oscuridad, “a puertas cerradas”, para estrangular la revolución nicaragüense.

Por otro lado, en Irán, la unión de religión (islámica) y el estado en el gobierno revolucionario islámico de Irán, fue la fuente de la calumnia y propaganda negativa difundida por el régimen estadounidense con el motivo de estrangulación de la revolución iraní—esfuerzo en que no tuvo total éxito, pero sí un impacto fundamental. Esta es la farsa de la secularización que ha difundido el sistema-episteme moderno-colonial desde su segundo momento de constitución como un sistema colonial racionalista, científico y secular, que fue señalada por Marx en su crítica de Hegel y luego, del sistema económico capitalista, funcionando al lado de sistema religioso. El discurso secularizador ha servido como un instrumento conveniente para el sistema colonial, con el objetivo de marginar los sistemas epistemológicos y formas de ser-conocer-actuar presentes en diferentes naciones-

poblaciones indígenas, negras, islámicas etc. — consideradas *Otredades* por el sistema colonial eurocéntrico. Este sistema colonial en su vertiente secularizada ha perpetuado la misma lógica de dominación de las otredades, en reproducción del patrón colonial-racial y en su quinto/actual momento de la modernidad, su principal blanco de ataque es el islam, y los gobiernos islámicos como Irán. La Islamofobia, como hemos mencionado antes, ha sido retomada y regenerada con un nuevo vigor por parte del discurso mediático particularmente estadounidense, que ya es (cuasi)globalizado. Por esta razón, así como las otras *Otredades* inventadas en los diferentes momentos del sistema colonial como la población indígena, negra etc., las naciones-poblaciones musulmanas no son consideradas ni capaces de pensamiento y acción racional por el sistema colonial, y por eso, no cabe ninguna opción digna de dialogo o diplomacia. La única medida preferida es el uso de la fuerza violenta contra ellas; pero esta guerra, según la lógica de dominación y el patrón colonial, es guerra justa. Naciones como Iraq y Afganistán fueron invadidas por los Estados Unidos, en un acto de buena fe, “para sembrar la democracia” y liberar al pueblo musulmán de la tiranía islámica. Esta justificación es exactamente la misma que empleó el paradigma de Cristiandad contra los musulmanes y los judíos, en la inquisición española, y contra las poblaciones indígenas y africanas en el primer momento del sistema-mundo moderno-colonial. Es la lógica de dominación, que no se contenta con la dominación de la *Otredad*; sino que justifica su acción dominadora por el pretexto de su discurso civilizatorio. En el primero momento del sistema colonial con el centro español, la civilización era sinónima a la evangelización; en el segundo momento, el pensamiento ilustrado y racionalista (instrumental). Para el centro americano de este sistema-episteme colonial en su quinto/actual momento, la civilización, además de representar un falso discurso de democratización y secularización, se empeña en imponer sus políticas económicas de “mercado libre” y la apertura de las fronteras

económicas-comerciales, forzadas sobre las naciones-poblaciones *otras* como son Irán, Iraq, Afganistán etc.

Hoy más de cinco siglos después del primero momento de construcción del sistema-episteme moderno-colonial, pretendemos investigar el proceso de cultivación de los movimientos revolucionarios de Nicaragua e Irán (1960-79). Han pasado casi cinco décadas de esas revoluciones y el sistema colonial ya ha entrado en su plena fase neoliberal (cuasi) interplanetaria, característica de su quinto y actual momento con su centro mayormente ubicado en los Estados Unidos. A través de un recorrido de los cinco momentos del actual sistema moderno-colonial, hemos identificado e intentado comprender los obstáculos que nos impone este sistema-episteme colonial en nuestra investigación de los contextos de Nicaragua e Irán. Aquí presentamos un resumen de lo que hemos entendido en esta articulación, para enunciar de una forma clara, dichos obstáculos.

- Las cruzadas y la inquisición española, como *los precursores del este sistema-episteme moderno-colonial*, ya que estas políticas fueron llevadas a cabo por la religión del imperio, La Cristiandad, con la misma lógica otrificadora de dominación de la *Otredad*, basada en su eje de discriminación tanto religiosa (católico) como étnica-lingüística (español). Para este precursor del sistema colonial, sus *Otredades* serían las poblaciones musulmanas y judías habitantes de la región que son víctimas de un etnocidio xenofóbico y un epistemicidio realizado de manera muy estratégica por los reyes católicos españoles: *La raíz de la Islamofobia actual*.
- Los reyes católicos españoles, símbolos de la lógica de dominación de la Cristiandad medieval, también inauguran **el primero momento del sistema-episteme moderno colonial (1492-Siglo XVI)** en el proceso de la colonización de las tierras nustramericanas, donde las poblaciones ya habitantes de esta región serían

discriminadas, orificadas absolutamente en la lógica de dominación a base de un nuevo patrón colonial: el racial. Esto conducirá, por un lado, en un genocidio de las poblaciones indígenas; y por otro, el epistemicidio forzada por la evangelización a través de la hispanización de poblaciones nustramericanas. En dicho momento de construcción de este sistema colonial, se inventa también en contraposición con la Otredad, la *imagen imaginaria* de Europa, representada por un hombre blanco católico español. De ahí que este sistema colonial, desde su momento de construcción hasta en su quinto y actual momento, sería inherentemente eurocéntrico y occidentalista. De ahí los obstáculos: *Eurocentrismo y Occidentalismo*. Este eurocentrismo también conduciría violentamente en el silenciamiento y eliminación de las Otredades colonizadas y evangelizadas de nuestramérica. De ahí que el obstáculo de **la (no-inclusión) de las poblaciones nustramericanas** en la historia humana y el oscurecimiento de la fase de Ego-Conquiro, raíz de la fase de ilustración del sistema colonial, caracterizada por “Ego Cógito Sum”.

- *El segundo momento del sistema colonial (Siglo XVI-XVII)*, está inspirado en su momento de la época de ilustración, con su centro principal en el Norte de Europa, en los imperios de Inglaterra-Francia-Alemania y puede ser caracterizada por la afirmación Descartiana “Yo pienso, luego soy”. Este momento sería caracterizado por un patrón secularizado y racionalista del sistema-episteme moderno-colonial que, en continuación con el patrón colonial-racial y la lógica de dominación de la Otredad, ya establecidos en el primer momento, llevaría a cabo sus políticas coloniales, ahora con el motivo de llevar la civilización europea “ilustrada y racionalista” a las poblaciones otras: Asia, África y partes de nuestramérica. El centro del sistema colonial secularizado, identificaría sus raíces y herencia únicamente en el período de

la antigüedad greca-latina. Pues en este momento, se definen más claramente otros dos obstáculos: “*La Falsa Secularización*” y “*El Helenocentismo*”. No obstante la versión secularizada del sistema colonial, su motivo sería lo mismo que el primero momento del sistema colonial: Genocidio, en forma de saqueo económico y control político de los territorios colonizados; y Epistemicidio en forma de destrucción y mitologización de las lenguas-epistemes de naciones-poblaciones *Otras*.

- ***El tercer momento del sistema-colonial (Siglo XIX-1950)*** continua su lógica de dominación con la ayuda del desarrollo preponderante de las ciencias positivistas basados en los paradigmas biologicistas y naturalistas. Junto con estos paradigmas de las ciencias exactas-naturales, la invención de las ciencias sociales modernas-coloniales haría que el aparato epistemológico del sistema colonial, la ciencia occidental, se convirtiera en un instrumento valioso para la justificación de sus propios postulados racistas-coloniales. En este tercer momento en el siglo XIX con la creciente secularización del sistema-colonial, se cobra nueva vida la ***islamofobia***, caracterizando a las naciones-poblaciones musulmanas como *Otras* no solo a base de su religión y fe en Islam (como en la inquisición española); sino también a base del patrón colonial-racial inaugurado en la colonización española. Este tercer momento del sistema colonial también es único ya que, en relación con nuestros dos contextos periféricos de Nicaragua e Irán, los centros coloniales serían diferentes conforme a su posición y pertinencia geopolítica. En este siglo, el centro par excelencia del sistema colonial puede ser considerado el Imperio Británico que consolida su proyecto colonial al asegurar el control económico-político de las naciones-poblaciones del subcontinente indio. De ahí que el primer contacto de las naciones poblaciones musulmanas como Irán, el vecino de la India entonces colonizada, con

el centro británico del sistema-colonial en el siglo XIX. Por su parte, en Nicaragua y otras regiones cercanas a Los Estados Unidos se vieron involucradas en las relaciones de dependencia y dominación con este país norteamericano. Es de notar que, aunque los Estados Unidos no alcanzó su posición central en el sistema político moderno-colonial hasta su cuarto momento en la segunda mitad del siglo XX, sus pretensiones de control del sistema colonial a través de las políticas expansionistas-intervencionistas estaba siempre clara, manifestada en tanto la Doctrina Monroe como la compañía conquistadora de “Destino Manifiesto”. El Eurocentrismo, en Nicaragua por ejemplo, tomaría un nuevo color con su centro en los Estados Unidos, una **ideología americanizante**.

- *Es en cuarto momento del sistema-episteme moderno-colonial (1950-1989), esta ideología americanizante, tomaría la posición central* en la segunda mitad del siglo XX por la pérdida de la posición central de Inglaterra, y su remplazamiento por el poder hegemónico estadounidense como el centro del sistema-episteme colonial, rivalizado únicamente por el bloque soviético comunista. En este cuarto momento, los Estados Unidos mantuvo el mismo patrón colonial de dominación, materializándose tanto en las políticas de inversión como en las intervenciones militares sobre las naciones como Irán; pero también introdujo de lleno otro aspecto de su lógica de dominación: la inversión extranjera y los esquemas tecnológicos de modernización. Tanto en Nicaragua como en Irán, las visiones modernizadoras estadounidenses fueron introducidas a través de la inversión estadounidenses en sectores como la educación, comunicación e industrias culturales como cine, música, televisión etc. En este cuarto momento del sistema moderno-colonial, fueron desarrollados los movimientos revolucionarios de Nicaragua e Irán, cultivando una

praxis religiosa-revolucionaria, una praxis de liberación, superando así los obstáculos y las relaciones de dependencia y dominación con el centro estadounidense. Hemos visto arriba cómo en el esfuerzo contra-revolucionario estadounidense contra las dos revoluciones, el discurso de la secularización es usado como un pretexto para contrarrestar la influencia política-cultural de dichos movimientos revolucionarios. Vimos como la revolución cultural iraní fue criticada y calumniada por ser una revolución islámica y teocrática, que subvertiría el gran principio liberal de separación entre el estado y la Iglesia. Sin embargo, esta crítica era oportunista, que perpetraba la falsa promesa de los ideales seculares y democráticos. Pues, apreciamos que en caso de Nicaragua y América Latina, el gobierno estadounidense recurre a la misma unión pecaminosa de la institución religiosa (Papá vaticano) y el estado (Reagan), y esta reunión de la religión y el imperio, desempeñaría un papel importante en el silenciamiento y marginación del movimiento TL-LA y la caída de la revolución sandinista nicaragüense en el año 1989. *Este cuarto momento*, muestra claramente la falsedad de reclamación de “*Pretendida Secularización*”⁹² del sistema moderno-colonial inaugurada en su segundo momento y, por otro lado, regenera la *actitud islamofóbica*, que se volvería rampante en su quinto/actual del sistema colonial.

- Pues ahora nos encontramos en la actualidad en el **quinto y actual momento del sistema-colonial**, ya pasadas casi cinco décadas de su inauguración, proponiéndonos hacer esta investigación sobre el proceso de la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria de los movimientos revolucionarios de Nicaragua e Irán. Lo característico del *momento quinto actual del sistema-episteme moderno-colonial* es

⁹² Bush, el presidente que invadió a Iraq y Afganistán, casi siempre terminaba su discurso con el lema muy común en los Estados Unidos: “*God Bless America*”.

su aspecto económico *neoliberal*, cuyas políticas de apertura de las fronteras nacionales en términos económicos-comerciales en pro de un comercio libre ha conducido a una efectiva (cuasi)globalización, homogeneizando así las formas económicas y culturales autóctonas de las diversas naciones y poblaciones marginadas ubicadas en la periferia del sistema moderno-colonial. Esta homogeneización e invasión neoliberal del sistema colonial ha sido considerablemente facilitada por el desarrollo tecnológico de los sistemas comunicacionales digitales y computacionales.

Después de la caída de la revolución nicaragüense en 1989, Nicaragua también fue receptora pasiva de las políticas económicas de neo-liberalización implementada al nivel global en los 90 por los Estados Unidos. En el año 2007, Daniel Ortega, el líder de partido sandinista, ganó las elecciones presidenciales en Nicaragua y su gobierno, que se ha mantenido forzosamente en el poder hasta la actualidad, resultó ser un régimen fundamentalista-conservacionista con una actitud sumamente reaccionaria y violenta. Es curioso señalar que Ernesto Cardenal—fundador de la Comunidad de Solentiname y Ministro de Cultura del gobierno sandinista—pronto después de la caída de éste, se separó del partido sandinista denunciando la gestión y dirección de Daniel Ortega como corrupta y ladrona. Desde entonces hasta su fallecimiento en el año 2020, Ernesto Cardenal fue una persona non-grata para el régimen de Ortega. Esto afectó a mi investigación en gran medida ya que la posibilidad de la investigación en campo en Nicaragua parecía ensombrecida por la actitud de persecución y violencia desatada sobre las Comunidades de Base Eclesiales por el régimen de Ortega⁹³. En efecto, la vida-obra de

⁹³ Recordamos que la Universidad Centroamericana, la más popular y más renocida universidad de los Jesuitas, lleva cerrada casi un año. El gran acervo del IHNCA, las labores docentes, las investigaciones estudiantiles, todo confiscado. Dudo que el gobierno de Ortega quiera o sepa aprovechar de los grandes tesoros de la nación-población nicaragüense e centroamericana.

Ernesto Cardenal y la Comunidad de Solentiname está empujada hacia el silencio tanto por el su centro estadounidense del sistema moderno-colonial, así como por el régimen reaccionario de Daniel Ortega en Nicaragua.

Justamente como el caso de Ernesto Cardenal en Nicaragua, la vida-obra-comunidad de Ali Shariati está marginada y silenciada como “nota de pie” en el régimen actual de Irán. Aunque el régimen pos-revolucionario nunca fue derrocado o derrotado por los Estados Unidos, su trayectoria a lo largo de estas cinco décadas ha ido desviando desde la praxis de la liberación de su movimiento revolucionario hacia una lógica de dominación, caracterizada por su actitud conservacionista, reaccionaria y violenta. Shariati había fallecido antes de la revolución iraní y por eso, su figura viva no ha sido en conflicto con el régimen pos-revolucionario iraní. Pero sus obras y sus labores, la praxis de liberación, están olvidadas por una estrategia incluso más astuta: la apropiación de su discurso. Pese a que existe en la actualidad el Instituto Hosseneiyie Ershad situado en la Avenida Shariati de Teherán, cerca de la estación de metro llamado “Dr. Shariati”, todas las líneas del metro de Teherán pasan por la estación central titulada “Ayatollah Khomeini”. Esto no es solo una metáfora o símbolo, sino una realidad. Ya pasados casi cincuenta años de la vida y muerte de Shariati, su praxis de liberación y su clara rebeldía contra la lógica de dominación tanto colonial-occidental como fundamentalista-tradicional, parece silenciada en Irán. Durante mi estancia de investigación, en la respuesta de la pregunta natural de las personas iraníes sobre el motivo de mi visita ahí, me di cuenta de lo olvidado que es Shariati ahora. Así como entendí que ese olvido no se debe a la impertinencia de la vida-obra-comunidad de Shariati en el actual Irán; sino que, al contrario, la pertinencia de su vida y su praxis hace que el gobierno pos-revolucionario iraní haya apropiado y modificado su praxis de liberación a favor de su propio discurso fundamentalista. Como nos recuerda Reguillo,

“por la vía de los hechos, los intelectuales críticos son empujados al silencio, a la descalificación, a la redundancia, invalidados a priori y expulsados por una geopolítica de inspiración neoliberal que los utiliza de diversas maneras: como “nota de pie” (Reguillo, 2008, 19).

La semejanza de estos dos regímenes actuales de Nicaragua e Irán, en términos de su actitud conservacionista, reaccionaria y violenta, nos indica la existencia de un patrón estructural contra cuya invasión se han comprometido los dos regímenes con el motivo de conservación de sus poderes políticos y económicos. Sin importar su actitud reaccionaria, el sistema colonial neoliberal ha hecho mella en las dos naciones-poblaciones de Nicaragua e Irán. En efecto, consideramos que los dos regímenes actuales de Nicaragua e Irán, por su funcionamiento desde una lógica de dominación, se han convertido en una manifestación más del mismo sistema-episteme moderno-colonial, muy a diferencia de la praxis de liberación de sus movimientos revolucionarios cultivada hace cinco décadas.

Comenzamos esta investigación doctoral en el año 2020, el año de la pandemia y del fallecimiento de Ernesto Cardenal, en el Instituto de Investigaciones culturales, UABC, Mexicali, México; ciudad fronteriza en noroeste mexicano desde donde, cuatro años más tarde, escribo estas palabras en reconocimiento de los obstáculos que se presentan y se han presentado en el camino de nuestra investigación. En nuestro recorrido de la trayectoria del sistema-episteme moderno-colonial, comprendemos que tanto las poblaciones de Nicaragua como Irán (el qué de esta investigación) así como las de México (el dónde) e India (el quien) se encuentran en la posición periférica, marginada, otrificada en el actual sistema moderno-colonial con su centro estadounidense. Claro, los obstáculos como “Eurocentrismo”, “Helenocentrismo” “Occidentalismo” “La no-inclusión de nuestramérica en la historia humana” “Islamofobia”, presentes también en el actual sistema-episteme moderno-colonial,

hacen muy difícil, si no imposible, transitar este camino de nuestra investigación. El creciente silenciamiento y propaganda negativa por parte del discurso estadounidense de los movimientos de la liberación ha contribuido en su olvido y negligencia de su praxis revolucionaria. Y para colmo, los regímenes fundamentalistas y reaccionarios de Irán y Nicaragua, han aportado inconscientemente en el olvido y negligencia de la praxis revolucionaria de los dos movimientos revolucionarios de Nicaragua e Irán.

Conclusiones-Conexiones de la Articulación 4.A: Pregunta Reflexiva de la Investigación

Ante estos obstáculos, a veces he sentido una gran perplejidad en torno a la forma y contenido de mi investigación y a lo largo de nuestra trayectoria investigativa, ha ido lidiando con una pregunta — adicional a la pregunta principal de nuestra investigación, reflexiva— que parece ser inevitable.

“¿Es posible hacer esta investigación, de forma libre, sobre la praxis religiosa-revolucionaria de Nicaragua e Irán, situándonos en la estructura universitaria mexicana, por mi (nacido y crecido en la India); considerando los obstáculos o limitantes que impone el sistema-episteme en el ser-conocer-actuar de las naciones-poblaciones categorizadas como “Otridad”?

En términos metodológicos, surge esta pregunta de manera siguiente:

“¿Es posible para mí, una *Otridad* para el sistema colonial, escuchar las voces emergentes de las naciones-poblaciones de Nicaragua e Irán— también consideradas Otridades para el sistema-colonial?

E incluso cuando es posible escuchar,

¿cuál es la condición de la interpretación fiel de esas voces *Otras*, por otro *Otro(yo)*, en una tesis doctoral especialmente si nuestra investigación está enmarcada en la

estructura académica-universitaria (mexicana o mundial) fundada por el sistema moderno-colonial?

En el proceso de escucha de esta pregunta reflexiva sobre nuestra investigación “si es posible escuchar a la Otredad”, ella, como mencionamos antes, ha retornado a su origen, lo que también podemos decir que es su re-solución. En otras palabras, frente a tantos obstáculos-espinas epistemológicas/prácticas, la pregunta “si es posible escuchar a la Otredad” ha dado paso natural a la pregunta de “incluso si es posible escuchar a sí” y si sí, ¿cómo? Esta cuestión de escucha a sí, nos lleva a identificar nuestro locus de enunciación, (pero ya que la escucha en sí es un acto reflexivo) también nos lleva a tomar consciencia de nuestro locus de percepción. En la mediación entre estos dos locus, u oscilándonos entre estas dos preguntas de reflexión, nos ha resonado en algún momento la respuesta en nuestras interacciones con la comunidad, con sus versos, sus rostros y sonrisas. Y nuestra tesis-tejido, nuestra interpretación es esa respuesta.

Verso 12- Espinas-Heridas-Corazón-Camina	Verso original en Urdú⁹⁴
<p>Las heridas de los pies me atormentaban; Ahora se puso alegre mi corazón, viendo el camino lleno de espinas.</p>	<p>ریم ماہتا ایگ اربھگے کونا پے سدوں لبیا نا رکھکید راخر پوکھارے پویش وخیج</p>

⁹⁴ <https://www.rekhta.org/couplets/in-aablon-se-paanv-ke-ghabraa-gayaa-thaa-main-mirza-ghalib-couplets?sort=popularity-desc&lang=ur>

Esto verso de Ghalib, no he escuchado en un canto, sino en algún momento por alguna voz. Así que pongo la referencia del sitio web, donde se puede mirar este verso, en tres idiomas, el urdú original, y su transliteración en letras de Hindi e Inglés.

Trans-ición al camino de atrás (B) de la Articulación 3 y 4.

En los caminos de frente (A) de las articulaciones 3 y 4, hemos elaborado la relación contextual que nos atraviesa en esta investigación. En la articulación 3.A, hemos presentado los primeros esbozos de la relación comparativa entre los contextos de Nicaragua e Irán, que forman la base de nuestra relación investigativa; mientras que en la articulación 4.A, hemos revisado con detalle los obstáculos y espinas que nos presenta el sistema-episteme moderno-colonial, cuya patrón colonial subyace e influye nuestro camino de investigación. En las siguientes páginas, elaborarnos nuestra respuesta a estos obstáculos-espinas, por medio del camino de atrás (B) de las dos articulaciones. Primero, en la articulación 3.B, nos exponemos, es decir, hacemos una exposición reflexiva de mi trayectoria de vida (académica), para dar a conocer nuestra propia (dis)posición en relación con los contextos de Nicaragua e Irán y en relación con el sistema-episteme moderno-colonial. Es decir, solo es pertinente familiarizarnos bien con la aguja, a la hora de tejer Le Suéter Arcoíris. En la siguiente articulación 4.B que concluye este HM-3, enunciamos de forma clara nuestro proceso metodológico-teórico de cultivación de esta tesis-tejido, que llamamos la Conversación-Trans, en forma de Le Suéter Arcoíris.

Articulación 3-Manos	
Relación Contextual-Comunitaria entre Nicaragua (Lago) e Irán (Desierto)	
<i>Camino de Frente (3.A)</i>	<i>Camino de Atrás (3.B)</i>
Relación Contextual-Comunitaria entre Lagos y Desiertos	La Escucha y La Transcendencia del Duelo-Dilema
Índice de Articulación 3.B:	
La Escucha y La Transcendencia del Duelo-Dilema	
<ul style="list-style-type: none"> - No-Lugar de percepción-enunciación lingüística (gracias a maé) - Mexicali, IIC-Museo & La Trayectoria del Doctorado - El Duelo de <i>Subject-Object</i>: La Visión-División y el oclocéntrismo - Escucha, Transcendencia del Duelo-Dilema: Conversación-Trans 	
<ul style="list-style-type: none"> - Conclusión-Conexiones de la Articulación 3.B 	

Articulación 3 (Manos)

3.B: La Escucha y La Transcendencia del Duelo-Dilema

Casi medio mundo lejos de Nicaragua, y no tan lejos de Irán, yo nací y crecí en la ciudad de *Muzaffarpur*, ubicado en el estado de Bihar que queda en el este de la India. Ya en mi edad adolescente, nos mudamos a un pueblo cercano, *Tajpur*, donde ahora vive mi familia. Yo soy el tercer hijo de mi madre-padre quienes contrajeron su matrimonio en el 1983 conforme a las normas culturales de la comunidad hindú de la que los dos son practicantes. Como era la norma (todavía lo es), mi maé se mudó a la casa de mi familia paterna en Muzaffarpur. Muzaffarpur es una ciudad ubicada al norte de Río Ganga que atraviesa Bihar, dividiéndolo en dos partes, en su camino hacia la Bahía de Bengala y cae en el distrito norteño de Bihar llamado Tirhut donde las lenguas más comunes en circulación son “*Tirhuti*” y “*Bajjika*”. Sin embargo, estas no son lenguas reconocidas oficialmente en la constitución de La India, que los agrupa como uno de los dialectos de *Maithili*, (que sí es una lengua oficial según la constitución). Otras lenguas comúnmente escuchadas-habladas en esta zona son Hindi, Urdú e Inglés.

Maithili e Hindi son idiomas que provienen de las lenguas de la India como el Sánscrito; mientras que Urdú nace de una confluencia entre las lenguas de la India y la lengua farsi ya arabizada. Estados como Bihar y Bengala estuvieron por un largo tiempo bajo el control político del imperio Mogol que, al llegar a conquistar y ocupar la India, se fueron fusionando y conviviendo con la población de la India. La influencia de la lengua-episteme farsi está aparente en nombres de lugar como “*Muzaffarpur*” o “*Tajpur*”. El sufijo *Pur* en hindi denota el lugar. El nombre de Tajpur, el pueblo donde vive mi familia ahora, lleva el término farsi “*Taj*” que significa Trono, también empleado en el nombre de la maravilla arquitectónica “*Taj Mahal*”.

Por su parte, el inglés, aparte de su uso oficial, se ve entretrejida en la lengua cotidiana de la India. Se refiere, a veces, a esta expresión entretrejida de las lenguas indias con el inglés como “Hinglish”. En breve, mi zona y mi estado, así como toda la India, alberga una gran variedad de lenguas, hablas y dialectos, empleados en la vida diaria de una forma muy ecléctica por sus habitantes. En mi caso particular, la cuestión es incluso más compleja. Veamos cómo.

- **No-Lugar de percepción-enunciación lingüística (gracias a maé)**

Mi maé viene de la región de Palamou, al sur de la frontera que crea Ganga al pasar por el estado de Bihar. Esta región anteriormente estaba en Bihar, hasta su inclusión en el nuevo estado creado en 2000, llamado Jharkhand. Mi maé pasó la mayoría de su vida pre-matrimonio en una ciudad llamada Japla, donde se escucha y se habla un dialecto de la lengua *Magahi*. Magahi, así como Maithili o Hindi, es una de las lenguas de la India; empero, existen muchas diferencias entre ellas en términos de su variedad léxica, su pronunciación, sus formas y tonalidades e incluso en las conjugaciones gramaticales de verbos. Después de su matrimonio, dice mi maé, que tendría ciertas dificultades en entender el dialecto de la gente

en Muzaffarpur, y su reticencia podría haber influido en su decisión de emplear, en las interacciones diarias, un hindi más formal como su medio de enunciación en lugar de su propio dialecto de Magahi. Ella nos habló en un hindi más formal, pero sin dejar totalmente el dialecto y léxico de su propia región; y a la vez estando dispuesta a aprender el dialecto y léxico de su “nueva casa” en Muzaffarpur. En mi propia reflexión e interacción con ella a lo largo de nuestra vida, voy comprendiendo poco a poco la matriz de poder que rodeó esa decisión suya. Recuerdo que en mi familia siempre había una rivalidad regional, practicada de una forma burlesca, entre “este lado (al norte) de Ganga” y “otro lado (al sur) de Ganga”. Considerando que muchas de esas rivalidades se brotan y se manifiestan en el campo discursivo de las interacciones lingüísticas cotidianas, la reticencia de mi maé de emplear su lengua materna en un lugar ajeno, podría haber sido por no querer sujetar a su lengua/familia/región a la burla. El factor de género es importante de considerar aquí. Notamos que los constructos de género que prevalecen en tanto la familia de mi maé como de mi padre, la condicionan/demandan a considerar la casa de su esposa como su “verdadera casa” versus la temporal de sus padres que ella debiera abandonar después de su casamiento. Y según esta lógica—veremos adelante que es una lógica (de dominación) y no una praxis (de liberación)—la lengua de la región de su esposo tendría que ser, normalmente, su lengua “real”. Esta lógica machista inherente en los matrimonios arreglados en la comunidad hindú, dicta que la mujer no es suficiente en sí misma y que ella puede alcanzar su plenitud únicamente a través de su “unión” con el esposo. Desde este punto de partida de insuficiencia de su Yo o *Self*-lingüístico, pero en verdad, de la insuficiencia de su propio *Yo/Self* como *Subject social*, ella toma una decisión estratégica y en continencia, para emplear el (fracturado/agrietado/no-categorizable) medio de enunciación (entre Maithili, Magahi, Hindi y Urdú) que ella hizo con sus hijos. Si hay algo que forma el núcleo de mi lengua, es esta

sensación de insuficiencia de *yo/self/Subject* fracturada que sintió mi maé a la hora de crecer sus hijos.

Pues, mi yo-lingüístico comienza de este (no) lugar, agrietado e imposible de categorizar, cuyo primero momento de constitución es la reunión, en relaciones asimétricas, de lengua materna de mi maé y la lengua materna de mi padre. Ahora bien, yo llevé mi educación escolar en las escuelas del sistema educativo autóctono de Bihar, llamado “Bihar School Education Board” donde el medio de instrucción fue (y sigue siendo) hindi. También aprendí el inglés y el sánscrito (más escrito que hablado) en la escuela. Es hasta que mi hermano y yo nos matriculamos en la “*Bachelor in Tourism Studies*” en el año 2005 cuando decidimos elegir el inglés como medio de instrucción. Esta licenciatura se llevaba de forma correspondencia desde la *Indira Gandhi National Open University* (IGNOU). Esa era la primera vez que yo me interesaba en lo que se llamaba “Humanidades” o “Ciencias Sociales” ya que, de niños, tanto mi hermano como yo estábamos bastante clavados en la matemática. Siento que aquella licenciatura en turismo fue el primer punto de partida que me orientó⁹⁵ en el camino/campo de humanidades (ciencias sociales), en el que ahora me encuentro escribiendo la presente tesis doctoral.

Ahora bien, a mis 18 años, en búsqueda de oportunidades laborales me migré hacia la capital de la India: Nueva Delhi. Todavía no había terminado la licenciatura; pero las necesidades económicas y el deseo de satisfacerlas, no me dejaron descansar en mi pueblo. Una vez en la terrible-maravillosa ciudad de Delhi, entendí que el inglés era el idioma que abría puertas de las oficinas y las empresas. En otras palabras, comprendí, por las malas, que

⁹⁵ A mi hermano también, que ahora es un maestro de inglés en una escuela pública en Bihar.

ni Hindi, ni Magahi, ni Maithili, sino que el inglés era idioma de poder dominante y que para conseguir un trabajo en los BPOs y KPOs, no solo bastaba hablarlo, sino hablarlo bien.

Pero no todo era mal. Cuando terminé mi licenciatura de correspondencia en 2009, ya contaba con casi dos años de experiencia laboral en los *call centers*, y estaba animado a explorar las posibilidades laborales en el sector de turismo, que se encontraba en una suerte de recuperación después de la recesión económica de 2007-08. Mi continua búsqueda de mejores oportunidades laborales me llevó a otros caminos relacionados al sector de turismo y en uno de estos caminos, me topé con el curso de lengua extranjera: “*Certificate Course in Spanish*” en la Universidad de Delhi. Era un curso de tiempo parcial, que me permitía seguir trabajando y estudiar. Así empecé yo a aprender el español, *part time*; mientras trabajaba *full-time* en un *Call Centre*. Desde que empecé este curso en 2009, el español ha sido la lengua principal de mis interacciones académicas. Después de llevar tres años de los cursos de español en modo *part time*, tuve la fortuna de solicitar y ser aceptado en la Maestría en Filología Hispánica (2012-14), en la facultad de *School of Languages* de la *Jawaharlal Nehru University* (JNU). Más tarde en el 2014, procedí a matricularme en otra maestría de investigación “*M.Phil in Hispanic Studies*”, esta vez en la *University of Delhi* (DU) en el departamento de “*Germanic and Romance Studies (GRS)*” de la *Faculty of Arts*. Para la compleción de curso de M.Phil, presenté una tesis que se trataba de un estudio comparativo de los movimientos de TL-LA y TL-Irán, en general y en particular, de las obras de Ali Shariati y Gustavo Gutiérrez. Tras entregar esa tesis, tuve la fortuna de visitar y vivir en Colombia en calidad de Docente de Inglés, por casi un año (ago 2017-junio 18). Era la primera vez que yo salía de la India, a conocer una nación-población de habla hispana. El poder conocer a Colombia, me parecía como un sueño cumplido, un sueño que yo hubiera tenido desde casi mis primeros contactos con el idioma español. Pues en mi trayectoria, he

tenido la gran fortuna de convivir-conversar en-con las naciones-poblaciones hispanohablantes de Colombia, España y desde el año 2020, con la nación donde me encuentro ahora: México.

Para resumir, Hindi, Magahi, Maithili y Urdú son mis medios de enunciación heredados de mi familia/región; mientras que en Delhi me vi obligado a re-aprender y refinar el lenguaje de los dominios profesionales y oficiales, la lengua de poder, la lengua colonial: el inglés. Pero la ciudad de Delhi también me presentó con la opción/oportunidad de instruirme en otro idioma; el español. Aunque mi instrucción en este idioma quizás fuera mi propia elección en aquel momento, este idioma, como sabemos, pertenece al paradigma colonial también como el inglés. Es más, el español ha sido el medio de casi todas mis interacciones académicas desde el 2009, tanto en términos de la percepción como la enunciación. Si concebimos la lengua como la puerta principal de una casa-cultura-nación-población, entonces he gozado de la gran fortuna de poder pasar, con su permiso, por la puerta de lengua-cultura hispánica, y de ahí convivir-versar en la casa con sus habitantes hispanohablantes. La tabla siguiente representa mi vida académica, en términos lingüísticos:

<i>Verso*Tabla : Medio de In-strucción</i>		
Edad	Nivel de Estudios	Medio de Instrucción
0-4	Bebé	Decisión contingente de mi maé (Hindi, Magahi, Maithili)
04-16	Primaria, Secundaria y Prepa. (10+2)	Hindi
17-20	Licenciatura	Inglés
20- Hasta la actualidad	Maestría M.Phil Doctorado	Español

- **Mexicali, IIC-Museo & La Trayectoria del Doctorado**

La primera vez que me vislumbró la posibilidad de cursar un Doctorado en México, fue por un correo que me reenvió mi profesora de DU—enviado a ésta por parte de la embajada mexicana en Nueva Delhi. Este correo advertía de una convocatoria abierta por parte del Secretario de Relaciones Exteriores de México (SRE, México) invitando a la población extranjera a hacer cursos de posgrado en México. Había dos ejes de mi interés en esa convocatoria. Primero me interesaba hacer un doctorado en una nación hispanohablante, en particular una de nuestramérica. El segundo era pues lo de siempre: el eje económico. La convocatoria ofrecía una beca de mantención a sus participantes extranjeros. Así como mi búsqueda de mejores oportunidades económicas me había llevado a Nueva Delhi y de ahí aprender el español como lengua extranjera, la promesa de la beca en una nación latinoamericana fue el motivo principal de mi intención de solicitar en el curso de Doctorado. Estando todavía en la India, hice el primer contacto con la Coordinación de Doctorado en Estudios Culturales en el IIC-Museo. Ese año, el 2019 cuando hacía la solicitud de ingreso en el IIC-Museo para luego solicitar la beca de SRE-México, también estaba prevista mi salida hacia España como “Auxiliar de Idioma-Inglés” en un programa educativo de gobierno español. Por estas ocupaciones de mi viaje hacia España, no puede solicitar la beca de SRE-México. Cuando llegue a España en el septiembre de 2019, las chanzas de mi ingreso en el programa de Doctorado en México parecían nubladas. Pero de pronto, fue avisado por una amiga colombiana de la Beca CONACYT, ofrecido por la nación mexicana. La profesora Susana—a quien agradezco tanto por su rápida y animadora comunicación conmigo durante este proceso inicial—de la coordinación del Doctorado en IIC-Museo confirmó esa información y me motivó a seguir con mi solicitud ahí para el Doctorado. Pues, tras haber realizado las debidas diligencias de examen de ingreso, recibí la confirmación de mi ingreso al Doctorado en el IIC-Museo, Mexicali, en principios del año 2020 todavía en un mundo

pre-pandémico. Pronto, todo volvió caótico y nos estalló la pandemia. En España, donde me encontraba yo, se impuso la cuarentena a finales de febrero.

Seguíamos en cuarentena en agosto del año 2020, cuando empezamos este curso Doctoral de forma virtual. Recuerdo que en ese momento yo tenía muchas dudas, ansiedades e incertidumbres. El contexto pandémico iba englobando el mundo. Yo había empezado este curso de forma virtual, radicándome todavía en España. Sin embargo, lo que más me preocupaba era mi propia insuficiencia lingüística. Aunque el español había sido mi lengua de interacción académica desde hacía más de 10 años, era la primera vez que me iba a instruir en una estructura universitaria en un país hispanohablante. Incluso cuando el IIC-Museo y la UABC me había aceptado como candidato de Doctorado; siento que yo mismo, en ese entonces, no me aceptaba. Todo eso cambió, con mi llegada a Mexicali y mi aceptación cálida tanto por los habitantes de esta ciudad desértica como por *la* personal del IIC-Museo. Este cambio fue gradual, pero definitivo. En este momento casi conclusivo de nuestra trayectoria doctoral, me siento totalmente en casa, a gusto, escribiendo la respuesta a la pregunta que yo planteé y el IIC-Museo, consideró pertinente investigar.

Este paso de duda hacia la confianza en *la relación comunitaria*, ha ido atravesándose por un dilema, una fractura o grieta. Esa grieta me la advertí de una forma chocante al llegar ya a convivir en Mexicali. Por una parte, la tierra y la población de Mexicali en general y en particular, el personal del IIC-Museo, me recibía de una forma muy cálida y en cierta forma, familiar; por otra parte, cada vez sentía el dolor por los roces de mi cuerpo con las espinas del sistema moderno-colonial en general y en particular, el sistema académico prevalente en las tierras mexicanas. En los primeros cuatro meses de mi estadía en Mexicali cuando yo esperaba el primer ingreso de mi beca, viví en perfecto gusto en la casa ubicada en la calle Océano Índico de Mexicali donde Charlie, un compañero de Maestría en el IIC-Museo, me

había recibido con mucho cariño y apertura. Era casi la primera vez en mi vida adulta que yo no laburaba para sobrevivir. Sentí en los primeros meses que la gente de la calle que vive en la contingencia reconocía una parte de ella en mí, por ser mi propia vida en constante contingencia.

Pues, mis roces con el sistema-episteme moderno-colonial fueron siendo cada vez más evidentes en particular en el campo de mi oficio: el académico. Sentí en los primeros semestres una gran o-presión por parte de la episteme colonial que repetía y reproducía cotidianamente a través de la estructura académica, los obstáculos como el Eurocentrismo, el Occidentalismo, el Helenocentrismo, “Falsa Secularización” etc. Se me iba haciendo aparente el hecho de que el sistema moderno-colonial nos marginaba a tanto la voz (india) callejera de aquí como la voz mía. No era por casualidad que mi interés e intención investigativa se viera más inclinada hacia *Subject Social* de Nuestramérica y su contexto, pues, se debe a nuestra historia compartida de la dominación colonial desde la posición de la “Otridad”: una posición en la periferia o margen o exterioridad del sistema-episteme moderno-colonial. Entendemos la Otridad, como la definición metafísica-geopolítica de Dussel (1996), en la posicionalidad líquida de todas las naciones-poblaciones que constituyen los límites del sistema moderno y que, en sus procesos históricos de colonización, basado en la lógica de dominación con un patrón colonial-racial, han sido y siguen siendo “Otrificadas” por el sistema-episteme moderno-colonial en que vivimos ahora casi siempre en la margen, sea en México, o en India etc. Este reconocimiento se hace aparente en el grito-canto de la solidaridad de las poblaciones que se encuentran empujadas fuera de la esfera de las formas dominantes de narración y representación y, por consiguiente, fuera del proceso de cultivación de significado socio-cultural. Entonces si entendemos por Otrificación, la lógica de dominación que fue fundamental en la conquista colonial y que se ha perpetuado desde el

primero momento del sistema-episteme moderno colonial hasta su quinto y actual momento; entonces tanto las naciones-poblaciones nustramericanas como las de la India e Irán, se ven obligadas a reconocerse como “*las Otridades*” — Otrificadas y deshumanizadas— en relación con el centro Euroamericano, como el *Yo/Self/Ego/Centro* del sistema-episteme moderno-colonial. Este dilema de ser la Otridad, ser en cierta forma configurada como “oprimida” por el sistema opresivo colonial, lo fui reconociendo por el duelo que ello causa en nuestras naciones-poblaciones marginadas. Reconociendo el dolor como una base común de nuestra existencia, la compasión, se hizo posible la realización de la relación comunitaria, adolorida pero viva y sabrosa, de nuestras comunidades de lugares tan distantes y diferentes como México y la India (o Nicaragua e Irán). Dos momentos en los primeros semestres fueron de particular significancia en ese proceso de reconocimiento:

- Realización de la *Disciplinary Action* o acción-separación-incisión disciplinaria entre las humanidades (lengua y literatura) y las ciencias sociales
- Consciencia del duelo de Subject-Object, por el énfasis del método científico en la “Construcción de Objeto de Investigación”

En el año 2020, cuando yo entré al programa de Doctorado en el IIC-Museo, fui un beneficiario de la beca CONACYT. Como sugiere su nombre, Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología, el cuerpo académico nacional ofrecía becas a estudios de posgrado en “Ciencias y Tecnología” en las universidades aprobadas por el entonces existente PNPC “Programa Nacional de Posgrado de Calidad”. Es curioso notar que tanto el nombre como la agenda de CONACYT ha sido modificado por el régimen actual de México a CONAHCYT, que aparte de eliminar el PNPC y sustituirlo con el Sistema Nacional de Posgrado(SNP), ha incluido ahora la disciplina de Humanidades (por eso letra, H, añadida en su nombre CONAHCYT) en su agenda general. Pero en el año académico 2019-20 en que yo hice la

solicitud al doctorado, los programas del campo de Humanidades como la filología o estudio literario, no figuraban en la lista de programas apoyados por el cuerpo educativo nacional mexicano ya que éstos no se consideraban partes de las “Ciencias Sociales”. Los cambios que el gobierno mexicano actual de López Obrador ha hecho en la agenda de anterior CONACYT, ahora CONAHCYT, tomaron un paso claro en el enero el 2022 con el Comunicado 277, donde la entonces directora de CONACYT Dra. María Elena Álvarez-Buylla Rocas decía:

en el pasado neoliberal, el PNPC favoreció a algunas áreas de conocimiento, relegando otras, y se desvirtuó su carácter académico, científico y de incidencia, por lo que en el nuevo Programa de Becas Nacionales del Conacyt se promoverá la equidad en el acceso a apoyos para estudios de maestría y doctorado en todas las disciplinas de humanidades, ciencias, tecnologías e innovación. (Conacyt, 2022)⁹⁶

No está tan claro que el dicho favorecimiento de algunas áreas de conocimiento que la directora crítica, es totalmente un producto del sistema “neo-liberal”; en su lugar, se puede argumentar que dicho favorecimiento de las ciencias y tecnologías que conduce en la marginalización de otros campos como “Humanidades”, ha sido un principio fundante en la evolución de las ideas políticas liberales del siglo XIX y XX, tales como la Nación-Estado y el Desarrollismo Industrial mediante “Ciencias y Tecnología”. Por supuesto, CONAHCYT es la representación académica o epistemológica de la ideología liberal política de la nación mexicana. Este órgano educativo nacional mexicano conlleva dos acciones principales: primero, el establecimiento de las políticas públicas para diferentes disciplinas académicas y segundo, plantear la agenda de los proyectos de investigación que sean relevantes para la

⁹⁶ CONACYT. “El Conacyt anuncia nuevo programa de becas nacionales de posgrado (Comunicado 277)” conacyt.mx/el-conacyt-anuncia-nuevo-programa-de-becas-nacionales-de-posgrado/. January 13, 2022.

nación-población mexicana. Eso quiere decir que CONAHCYT, en sus dos acciones principales, prosigue y propaga la visión liberal de Estado-Nación como la formación ideal política, y funciona como el aparato epistemológico del Estado Mexicano con el objetivo de la (auto) comprensión y control de la sociedad nacional. Resulta curioso revisar el contexto de las fundaciones del estado-nación moderno en relación con la evolución de las ciencias sociales modernas como su mecanismo o aparato epistemológico. Podemos ubicar la *Disciplinary Action* o la acción-incisión-separación disciplinaria entre las “Humanidades” y las Ciencias Sociales”, no en el pasado neo-liberal, como dice la directora arriba, sino en el corazón del pasado liberal del estado-nación moderno y en su complejo entre-tramado con las ciencias sociales modernas-coloniales durante el auge de momento de las ciencias positivistas occidentales del siglo XIX—en el tercer momento del sistema-episteme moderno-colonial.

El hecho de que Comte había nombrado “Física Social” a sus investigaciones sobre la sociedad humana, es indicativo de sus fundamentos filosóficos derivados del Racionalismo Cartesiano y el Método experimental de Bacon. Para esta visión positivista de la investigación social basada en una suposición de objetividad de observador, los fenómenos sociales son dignos de investigar ya que pueden ser observados como “hechos naturales”. Son observables y cognoscibles a través del método de la lógica matemática y experimentación empírica. Ya que la subjetividad del individuo no puede ser sujeta a observación y explicación basada en la lógica racionalista y empírica, su investigación en términos de *Subject Social* fue renegada y considerada no apta o no digna de investigación científica. De ahí que el lugar del campo de las “Humanidades”, una nueva disciplina con nombre de “Sociología” fue introducida dentro del ya existente episteme moderno-colonial que, con la posterior incorporación de otras disciplinas como la Antropología, Psicología,

Economía etc., se convertiría en el campo general de las “Ciencias Sociales” y Comte y Durkheim serán llamados sus primeros exponentes o sus padres fundadores.

Lo que hace una disciplina es, básicamente, recortar un ámbito del conocimiento y trazar líneas fronterizas con respecto a otros ámbitos del conocimiento. Esto se logra mediante ingeniosas técnicas. Una de ellas consiste en inventarse los “orígenes” de la disciplina. Las disciplinas construyen sus propios orígenes y escenifican el nacimiento de sus padres fundadores... las disciplinas construyen sus propias mitologías: Marx, Weber y Durkheim como padres de la sociología; (Castro-Gómez, 2007,81)

La línea que separaba entonces el campo de las “Humanidades” de la disciplina “Sociología” era que ésta hacía una suerte de aplicación indiscutida de los métodos experimentales de las ciencias físicas o exactas que condujo hacia la marginalización de las “Humanidades” dentro del episteme moderno-colonial. Esta “*Disciplinary Action*” acción-incisión-separación realizada en el siglo XIX desde el entonces centro europeo de episteme moderno-colonial, ha llegado a calar su influencia en las prácticas de producción de conocimiento científico incluso en lugares que no son sino márgenes o exterioridades de dicho sistema-episteme moderno-colonial, por medio de las políticas educativas nacionales como las del anterior PNPC y CONACYT que no consideraban pertinente ofrecer beca o invertir fondos en los cursos de humanidades. Esto es una material y palpable representación de la influencia del patrón colonial, que en su complejo entre-tramado de las esferas de lo político y lo epistemológico, sigue subyaciendo e incapacitando las instituciones nacionales de nuestramérica, así como a las naciones-poblaciones *Otras* del sur global (como a mí en caso de mi investigación y su encaje en la estructura académica), y, por consiguiente, sus políticas, agendas y discursos, tanto en el dominio público como privado.

Ahora, el nuevo CONAHCYT, según su sitio web, se propone llevar a cabo “la investigación humanística y científica, desarrollo tecnológico e innovación del país, impulsando la ciencia básica y la investigación de frontera”⁹⁷. En cierto sentido, estoy de acuerdo con las reformas educativas de CONAHCYT para políticas más inclusivas, y también unido en su crítica de la agenda neoliberal de la privatización de la educación; pero el des-favorecimiento o marginalización del campo de las Humanidades (así las Subjetividades Humanas) como no dignas de investigación en la visión positivista de ciencia social, es un legado, no del pasado neo-liberal, sino del pasado político liberalista del episteme moderno-colonial, que en su proceso de evolución, se ha ido tomando la forma de un sistema interplanetario de capitalismo neo-liberal y ha exacerbado en una hipermercantilización de las prácticas de producción de conocimiento científico. Y este sistema-episteme moderno-colonial en su forma neo-liberal, a diferencia de la opinión de la directora de CONAHCYT, no se puede caracterizar como *pasado* ya que ello *condiciona y enmarca en el presente* nuestras formas de percepción, pensamiento, sensación y acción, es decir, nuestra ser-conocer-actuar en este mundo nuestro.

Ahora bien, la dicha *Disciplinary Action* o acción-incisión-separación disciplinaria entre el campo de las Humanidades y las Ciencias sociales, todavía es una incisión interna del sistema-episteme colonial-moderno, donde el centro siempre es Europa y por eso, el hombre blanco. ¿Qué pasa si cambiamos el locus de enunciación de ese centro del ideal de estado-nación hacia la Otredad, hacia una “Voz India”? ¿Qué agendas y políticas de investigación científica llevaríamos si los derechos y posibilidades de su construcción e instrucción estaba a cargo de una voz India, es decir, una mujer India del pueblo originario

⁹⁷ <https://conahcyt.mx/conahcyt/que-es-el-conahcyt/>

Cucapá de Mexicali, por ejemplo; o a cargo de un Indio de los pueblos de Chiapas o Oaxaca? Pese a que el IIC-Museo, y los Estudios Culturales Latinoamericanos son lugares de investigación crítica, colaborativa e innovadora, pero desde la posición de una voz india como la mía, no es mucho decir que no pueden sino quedar enmarcado del paradigma científico dominante en la UABC, que en general prosigue el discurso y la agenda de la CONAHCYT y pues, el Estado-Nación Mexicano, que sin duda fue fundado en torno al modelo político liberalista del sistema-episteme moderno-colonial. Para las comunidades indígenas de México, así como para las otras *Otredades* del estado-nación mexicano, la historia política liberalista y su construcción del discurso nacional ha sido sino una perpetuación del patrón colonial, basada en la lógica de Otrificación, deshumanización y dominación de la Otredad. Rita Segato (2007) destaca la continuidad del patrón colonial en los contextos coloniales y nacionales.

Quando el sistema (el contexto) primero colonial y más tarde nacional (coloco estos dos momentos en continuidad y para los efectos de este análisis, su diferencia resulta irrelevante), se constituye, y en el mismo acto de emergencia e instauración idiosincrásica, como efecto de movimiento de emergencia, el sistema crea sus otros significativos en el interior: todo estado- *colonial o nacional- es otrificador, alterofólico y alterofóbico* simultáneamente. (Segato, 2007, 138)

Mientras que las fundaciones epistemológicas del sistema moderno-colonial materializan sus intenciones otrificadoras por medio de la destrucción de los sistemas lingüísticos-epistémicos de sus *Otredades*— sufrida por la mayoría de las lenguas-epistemes provenientes de las poblaciones en Nuestramérica — o por medio de una total mitologización y denigración de los sistemas de significado sucedida por la imposición del sistema-episteme colonial-moderno—como fue el caso de las poblaciones y lenguas de la India, Irán etc. Este fenómeno

es palpable en el paradigma científico moderno-colonial. Cualquier conocimiento derivado de un paradigma “Otro” que el dominante colonial, sencilla- y simplemente, no amerita el criterio de “conocimiento científico” y está empujado hacia un sub-plano marginado, categorizado como mitos. Los genocidios llevados a cabo en la época de colonización no fueron suficientes para la eliminación de la voz india; pero la táctica de epistemicidio presente como evidencia del patrón colonial o la Colonialidad, siguen imponiéndose sobre el proceso interactivo o la relación investigativa que propone cultivar una Otredad (Yo), con otras Otredades (*Subject Social* de Nicaragua e Irán), ubicándose desde otra Otredad (la nación-población mexicana).

Por esta razón, la cuestión que resuena en la voz (india) Otra, cuyo cuerpo-ser⁹⁸ es signo de “Otredad”, no es su mera inclusión en los discursos y agendas del marco político-epistemológico del “Estado-Nación”; en su lugar, la voz (india) *Otra*, como la nuestra en esta investigación, toma una posición crítica sobre el mismo proceso de construcción del marco político-epistemológico, y de ahí, que plantea la cuestión de su participación en el proceso de la construcción de ese marco, así como en el establecimiento de sus agendas y sus discursos. Nuestra investigación es como las andanzas de una persona que anda en la byka⁹⁹ en una ciudad urbana industrial principalmente hecha para transitar en carros. En sus andares en la byka siempre se encuentra, literalmente, en la margen de la calle o calzada, y de ahí, su crítica no solicita meramente la inclusión de un carril para bicicletas en las calzadas; sino que su grito exige su participación en el proceso de la concepción, diseño y construcción de los marcos y modelos infraestructurales de las ciudades, y sus calles- calzadas, que, por lo

⁹⁸ El cuerpo como texto o significante principal.

⁹⁹ Así se dice en las calles cachanillas a la Bicicleta..

pronto, es injusta porque es inconsciente de las necesidades de su propia nación-población andante.

Verso 13: Andares en la byka...

Cuando se pone rojo el semáforo,
yo me pongo verde;
cuando él se pone verde,
yo rojo;
y en cuanto haya una apertura,
No avanzo yo
la byka se avanza sola.....¹⁰⁰

Andante en la Bici, en una ciudad industrial moderna-colonial, se hace su propio camino.

Pronto comprendí que la fuente de mi cuestionamiento y mis roces contra el sistema-episteme colonial fue obviamente mi voz (india) Otra, y su fracturado locus de percepción-enunciación, localizada en la exterioridad, en las márgenes. Pero comprendí, a la vez, al escuchar las voces transversales presentes en el contexto de esta investigación que, en este camino, no andaba solo yo. Cada vez más en mis andares, la gente en las márgenes me saludaba, como 1 suyo.

Verso 14: Sí son posibles...

Ya pasaron los días que yo
Andaba solo en el camino
Ahora, a cada paso
A cada rato
Nuevas Compas (Acompañantes), Sí SON POSIBLES

Asimismo, mi praxis investigativa hace eco con las reflexiones hechas desde los estudios decoloniales, como *El pensamiento propio* en Restrepo (2016), o la idea de Sarah Connor (2012) cuando habla de *La Autonomía de la propia mirada*, “el pensamiento fronterizo de Mignolo” (2000), y en particular con la praxis fronteriza de Gloria Anzaldúa y su magnífico

¹⁰⁰ Este verso ofrendamos a nuestro profe de Metodología ya difunto: “Ángel Manuel Ortiz”.

libro “*Borderlands*”. El calor de desierto de Mexicali, y la calidez y apertura de su gente que me ha recibido como 1 suyo, también ha hecho posible para mi ver y reconocer la existencia de ese dolor de marginación de las naciones-poblaciones Otras, que son de México, Nicaragua, Irán etc., que han sido el objeto de conocimiento, control y dominación por parte del centro del sistema colonial. El ahondamiento en el dolor (mío, y del Otro) de vivir en la exterioridad, en las márgenes me ha hecho reconocer en la *otra Otredad*, el mismo dolor que sufro yo. De ahí, el florecimiento de la “Relación Comunitaria”, que comienza con la Compasión—el sentir el dolor ajeno como propio— y conlleva los otros dos ejes de confianza y conversación con el contexto-comunidad. Esta conversación sí es hermenéutica, pero una hermenéutica hermana-ética. Nuestra interpretación, al ritmo de la relación comunitaria, se hace desde la mediación donde cada Otredad, es nada más nada menos, hermana-o, es decir, estamos relacionadas con el lazo umbilical de la maé. Por esta razón, nuestra praxis es desde la medi(t)ación, fronteriza, una inter-pretación o trans-ducción al ritmo del contexto-comunidad, que se expresa en esta Conversación-Trans, en forma de estas tesis-tejido de Suéter arcoíris.

Esta medi(t)ación en la grieta, en la fractura, ha hecho posible escribir cual danzar en perpetúa contingencia, perpetúa rebeldía. Pues en este momento, no sabemos cómo serían los discursos y la agenda de nuestra educación nacional si fuera a cargo de la voz india (en México, India, Nicaragua etc.). La voz india como la Otredad, no es ahora, ni ha sido nunca, la voz de sujeto cognoscente para el sistema-episteme moderno-colonial; nada más un objeto de conocimiento y control. Pero esta voz (india) Otra sigue viva y latiendo al ritmo de corazón. Exponer o enunciarla, es una cuestión de responder al contexto. En este sentido, lo que sí podemos conocer y exponer es mi propio encuentro (como voz india, voz *otra*) con este sistema-episteme moderno-colonial y mi experiencia de dolor por los constantes roces

con los obstáculos-espinas, en particular en los cursos de la metodología de la investigación. Estos roces provenían mayormente de una forzosa (re)introducción del duelo-dilema del *Subject-Object*, que en esta investigación se ha resuelto en la concepción y realización de la “Relación Comunitaria.”

- **El Duelo de *Subject-Object*: La Visión-División y el oculocéntrismo**

Pues, como aprendedor de la lengua y literatura hispánica en la India, mi interés y admiración hacia la literatura nustramericana había sido por su gran capacidad de trascender los paradigmas lineares de narración. Por ejemplo, el juego circular maravilloso de futuro, presente, pasado, en “Cien años de Soledad”, o el desplazamiento de la voz narrativa omnisciente a las múltiples voces narrativas en las obras de Llosa, Cortázar etc. Más allá de una crítica o cuestionamiento, era su deseo, voluntad e incluso necesidad de vocalizar y dejar manifiesta lo que estaba fuera de, no dominado por e incluso inconcebible a los paradigmas racionales, lineares occidentalistas del sistema moderno. Leí “*The Borderlands*” de la Gloria o percibí la voz de Rigoberta Menchú en su maravilloso testimonio con una cierta sensación de re-conocimiento de mi propia posición en ellas.

Mis cursos académicos, tanto en la *School of languages* en JNU como en la *Faculty of Arts*, DU, como sugieren los nombres de la escuela-facultad, se identificaban bajo el término general de las “Humanidades”. En particular, la investigación en la disciplina de la filología, el estudio de la lengua y literatura, se lleva a cabo desde una perspectiva de la crítica literaria que:

... presagia la subversión de la relación sujeto/objeto, que el paradigma emergente busca concretar. En la crítica literaria, el objeto de estudio, como lo llamaríamos en lenguaje científico moderno, ha sido siempre, en efecto, un super-sujeto (un poeta,

un novelista, un dramaturgo) en relación al que el crítico no es más que un sujeto secundario o un autor secundario (Sousa Santos, 2021, 75)

La posición de un “sujeto secundario” o *Subject social* andando/conversando con otrx *Subject Social*, me parecía más familiar a mí, que la posición de un sujeto cognoscente distante y objetivo ante su objeto de investigación. Más allá de mi experiencia investigativa en el campo de las “Humanidades” en la India, mi sensación de acompañamiento y común-alidad con la nación-población nustramericana provenía de mi reconocimiento de mi propia posición de Otredad en la posición de la población nustramericana. Ni en mi experiencia general ni en la disciplina literaria en la India, este duelo-dilema-distancia entre “*Subject-Object*” había sido planteado explícitamente ya que mi práctica investigativa se había situado en un espacio intersubjetivo (Subject-Subject). Por tanto, la primera terminología de la metodología científica “Construcción de Objeto de Investigación” me dejó un poco perplejo y reflexivo sobre mi propia posición como investigador. De ahí que se me hizo aparente el dilema o duelo fundamental de “*Subject-Object*” que subyace e incapacita al episteme moderno-colonial.

Si vemos la epistemología del término “objeto”, esta palabra viene de latín *objectus*, compuesta por *ob* (arriba, encima) + *jacare* (tirar, arrojar). La palabra nos presenta una imagen de cosas arrojadas a la cara. Podemos entender el significado connotativo del prefijo “ob” por su empleo en palabras como ob-jeción, ob-ligación, ob-structo (Oponente, oposición etc.) El término ob-jeto en su construcción etimológica revela una relación conflictiva o al menos, antagónica con *Subject*. Pues es justamente la manera en que se sigue acercando un científico moderno a su “objeto” y “problema” de la investigación. Pues, no solo *el científico*, sino en general, *el Hombre moderno* es un hombre que se acerca al mundo con miedo.

Verso 15: Hombre Moderno
I, a stranger and afraid In a world I never made. ¹⁰¹

Stranger and Afraid. El miedo y la alienación son lo que constituyen la relación de Subject cognoscente con su Object. Así que se le acerca siempre, lleno de miedo-ansiedad, en una forma juiciosa y ajena y supuestamente “objetiva”. Pues esa ecuación es clara y *lógica*.

A (Sujeto) es cognoscente ————— Premisa I

B (Objeto) es cognoscible ————— Premisa II

A (Sujeto) **NO** es B (Objeto).——— Conclusión Lógica de las Premisas

Ésta, en efecto, es la lógica de dominación, de la absoluta Otrificación. En palabras sencillas, si A (*Sujeto*) considera a (*Objeto*) B totalmente ajena, y la Otrifica completamente, es resultado de su inconsciencia de la “Relación comunitaria” que se expresa en el miedo y la alienación de (A) *Subjeto social* con (B) su *Objeto-contexto-comunidad*. Y así se nos presenta el “Problema de la Investigación”. Pero esta lógica no se acuerda de su propia praxis histórica corporal, de sus lazos con su comunidad, y, sobre todo, no recuerda su primer lazo con la maé a través del cordón umbilical. Ya que el cordón umbilical desmiente la conclusión lógica arriba. La maé (A) y le bebé-en-panza (B), no son dos entes totalmente diferentes. Tampoco pueden ser considerades 1 ente, pues la presencia del cordón implica la unión de dos entes. En sentido de que la gran mediación de lazo umbilical hace que la maé (A) y su bebé-en-panza (B), son una relación comunitaria. Esta relación deniega una categorización tajante o absoluta: A y B no son dos ni 1.

Ni-Object-Ni-Subject, Ni-More-Ni-LesH

¹⁰¹ Palabras del A. E. Housseman Erudito Clásico de Inglaterra, característica de la academia de entonces y de ahora. A. E. Housseman, *The Laws of God, The Laws of Man*, Consultado el 06 de junio de 2121 en <https://thomasfarleyblog.com/2020/02/07/i-a-stranger-and-afraid-in-a-world-i-never-made/>

Justo en el momento de nuestra salida de la panza, es decir, el parto, es que ocurren dos cosas: se activa nuestro sentido de percepción visual, y se nos corta materialmente el lazo umbilical. Casi todos otros sentidos de nuestra percepción, salvo la visión, están ya activos durante nuestra estancia en la panza de la maé. No es casual la expresión “dar a luz”. La llegada de Bebé a la luz implica un gran cambio en su percepción y comportamiento. La luz, por su naturaleza finita, siempre presenta las cosas *en forma*, o en *frames* o *cuadros* que inevitablemente incluye algo (en el cuadro) y excluye (fuera del cuadro). La visión es característicamente lineal y tajante-cortante, como una espada. Cada imagen hace un recorte, sin excepción. La visión crea inevitablemente una di-visión. Es decir, en cuanto miramos una cosa, excluimos otra. En mi percepción, la causa fundamental del miedo y ansiedad que empuja a *Subject Social* en una relación dualística-conflictiva con la Otredad (*object*) es la sobrevalorización y empleo excesivo de su percepción visual a detrimento de los otros sentidos perceptivos como la escucha o el tacto. La visión se convierte en el único modo digno de producir el conocimiento, así dando lugar al oclocéntrismo, lo cual se traduce en el recorte de la realidad en *objetos distintos*, observables y categorizados, explicables.

Los términos principales de nuestra metodología de investigación como “Objeto” y “Problema” son relacionados a la visión. Recordamos que los calificativos que Descartes emplea para destacar su principio fundante-- la idea clara y distinta” -del sistema científico moderno-colonial, la “claridad” y la “distinción” son atributos percibidos por nuestra percepción visual. En las ciencias sociales, los objetos son dignos de observación. Pues, cuando el sociólogo francés Bourdieu, habla en su libro “Craft of sociology”, de una sociología reflexiva, comenta que ésta “demands a conversion of one’s gaze”. La tarea para Bourdieu, si no producir una “new person”, al menos producir “a new gaze”, “a sociological eye” (Bourdieu and Wacquant 251). Está de más señalar la centralidad de la visión en la

teoría de Bourdieu, que resulta ser inconsciente de sus propios condicionamientos oculocéntricos provenientes del sistema moderno-colonial. Incluso los términos como la Reflexividad y la Vigilancia epistemológica delatan claramente su preferencia obsesiva de la percepción visual en la investigación. Para Bourdieu, y como dice Castro-Gómez, para Descartes,

“los olores, los sabores, los colores, en fin, todo aquello que tenga que ver con la experiencia corporal, constituye, para Descartes, un “obstáculo epistemológico”, y debe ser, por ello, expulsado del paraíso de la ciencia y condenado a vivir en el infierno de la doxa” (2005, 81).

La sobrevalorización y empleo excesivo del sentido de la visión conduce a la Otrificación del propio cuerpo (*res extensa*), a favor de una absoluta identificación de la percepción visual-racionalista-lógica. Veamos los términos asociados con la imagen: “captura de la imagen”, o en inglés, *Shot*. La visión es esencialmente una espada que hace una ranura o un corte en la realidad para hacerla conveniente y comprensible para nuestro cerebro. La captura de una imagen es la natural expresión de la necesidad humana para registrar, recortar y categorizar la realidad en imágenes y así en palabras-cosas (*thing-think*) para hacer sentido de la abrumadora realidad englobante. Pero, no es en ningún sentido una percepción total ni totalmente creíble. En efecto, no es el primer sentido de percepción ni el primordial como la escucha y el tacto. Aun así, nuestras expresiones de nuestro posicionamiento epistemológico en general llevan términos relacionados con lo visual, como “En mi opinión”, “A mi parecer”, “En mi punto de vista”¹⁰², etc. Pues la dominación de la vista o visión sobre los demás sentidos corporales, como el tacto o la escucha, hace posible una categorización absoluta de la

¹⁰² Hemos intentado balancear esto mediante el empleo de expresiones *Otras como En nuestra escucha, o en mi percepción, etc.*

Otredad, identificado por Lugones (2011,105) como la lógica categorial que es “dicotómica y jerárquica es central para el pensamiento capitalista y colonial moderno sobre raza, género y sexualidad”. La visión-imagen auto-fetichista de un *yo/self/Subject social* racional-lógico-visual-cognoscente conduce a la construcción del propio cuerpo (Res Extensa) como una, y la primera, *Otredad—construida por esa lógica categorial oculocéntrica* de dominación.

Anteriormente hemos mencionado que el sistema-episteme moderno funciona con la lógica de dominación con un patrón colonial-racial, y por su *insistencia en la categorización*, hace una Otrificación absoluta de la Otredad, (no-blanca, no-europea) como no-humano. La raíz de esta Otrificación es en el miedo que siente *Subject social* con la *Otredad*. Pero ese miedo hacia la Otredad externa, es a posteriori a la construcción del Cuerpo (Res Extensa) como la primera *Otredad*, y de ahí sigue el corte o incisión de la relación comunitaria con la primera “Otredad”: la maé. Esta incisión inicial con el cuerpo y de ahí del lazo umbilical con la maé, se extiende hacia cada *Subject social* en particular, y hacia el contexto-comunidad en general. En este sentido, el miedo hacia la Otredad (el cuerpo, la maé, contexto-comunidad) es el efecto de una absoluta categorización de “Yo”, que en esta categorización, se oprime a sí, y se oprime a sus otredades y sus comunidades.

A este trance, siento pertinente recordar que esta lógica categorial no es originada por la episteme colonial-moderna, ni por sus supuestos padres griegos expertos en lógica, gramática y retórica. Es sencillamente la manifestación de un empleo obsesivo y abusivo de solo una percepción humana, la visual, a detrimento de otros incluso más primordiales como el tacto o la escucha. En efecto, la visión en general es un sentido de percepción muy valioso, pero su uso excesivo nos lleva a la lógica oculocéntrica que es inherentemente violenta sobre el propio cuerpo y machista ya que su primer corte es contra el lazo umbilical. Sí es verdad que este oculocéntrismo es explícitamente validado y establecido como el único capaz de

producir el conocimiento científico en el episteme moderno-colonial por Descartes, luego por Bourdieu, y antes por Aristóteles; pero el oculocéntrismo presente en nuestras sociedades modernas actuales en cierta forma, es, siento yo, un condicionamiento humano de nuestra historia evolutiva¹⁰³—reflejado en la mirada de los jóvenes estudiantes universitarios con lentes. Es muy normal hoy en día creer “ciegamente” en la capacidad de nuestra visión que, repetimos, es una gran herramienta de percepción y que hubiera resultado especialmente útil en la sobrevivencia de la especie humana durante nuestra evolución. Pero su uso debe ser equilibrado con los otros sentidos. En efecto, como decimos arriba, en el proceso de desarrollo de nuestro cuerpo, la visión no es el primer sentido ni el primordial, como la escucha y el tacto; y por eso, su empleo debe atinarse a ese orden de desarrollo también. Pues, en esta investigación, el modo preferido de aproximación hacia nuestro contexto de estudio, como hemos mencionado antes, es la Escucha. Hay diferencias considerables entre nuestra percepción visual y aural. Tanta que ellas pareciesen contrarias, pero son complementarias.

- **La Escucha: Transcendencia del Duelo; La Relación Comunitaria y la Conversación-Trans**

Primero, la escucha es un sentido primordial muy parecido al tacto ya que el primer con-tacto con la primera Otredad, de bebé-en-panza, se da al ritmo de corazón de nuestra maé a través de lazo umbilical. La Escucha, elaborada ya desde la panza al ritmo del corazón, pos-parto, resultar ser el sentido de percepción más fundamental para los bebés en su proceso de aprendizaje de la lengua materna. Cada bebé se lleva un período largo (de años) de escucha constante de las diferentes voces provenientes de su contexto. Va desarrollando su capacidad de escucha de esos sonidos que todavía no son palabras para los bebés ya no

¹⁰³ En nuestra evolución, corríamos el mayor peligro durante las noches. Por eso, la llegada de la mañana, sería como un gran alivio, para las razas Homo, en el bosque.

conocen ni comparten el sistema lingüístico-epistémico construido por su contexto-comunidad. En la capacidad de la escucha misma, radica la capacidad de responder también, que es lo que entendemos en nuestra investigación como “Responsabilidad” o la “Habilidad de Responder”. La escucha y la habilidad de responder hacen posible la conversación. Los bebés demuestran esa habilidad de responder, tras casi 3-4 años de escucha activa, al ir organizando los sonidos en palabras y al ir formulando sus respuestas, poco a poco, de acuerdo con el sistema lingüístico-epistémico de su contexto-comunidad. Incluso antes que se les diera lecciones gramaticales y léxicas en las escuelas¹⁰⁴, los bebés ya se vuelven capaces de realizar una *Conversación* animada. La gran capacidad creativa de la escucha se desenvuelve en su suprema expresión en la danza, que también es presente en los movimientos naturales de los bebés, así como en cada quien que preste sus oídos al sonido y a la música. Para que se realice esa danza, la gran interacción o *Conversación-Trans*, la primera *acción* que realiza *Subject Social*, es la escucha, que, en efecto, es una *in-acción*.

En segundo lugar, la escucha es una acción in-activa o *receptiva y reflexiva*. Cuando hablamos, podemos escucharnos también. Es decir, podemos ser a la vez *Subject* y *Object* en el acto de la escucha. La escucha es receptiva en sentido de que permite una gran pluriversalidad de voces y ritmos. Una persona no puede mirar en frente y atrás, a la vez; pero sin problema, puede escuchar los sonidos provenientes del frente, de atrás, de su izquierda, de su derecha etc. Pero, no es solo la cuestión de inclusión de multiplicidades que queremos señalar, aunque ello sí es punto notable. Lo que incluso es más pertinente es que el acto de escuchar, no se acerca a la Otredad, como un *Object*, algo ob-ligado a toparse u

¹⁰⁴ En verdad, las reglas gramaticales que aprendemos en la escuela, tienen poco que ver con el desenvolvimiento natural de la niñez y más con su instrucción formal escolar y su adoctrinamiento lingüístico, cultural y epistémico.

ob-struir, en sentido conflictivo. En cambio, escuchar activa y conscientemente es invocar una interrelación con la *Otredad*, o con el contexto-comunidad “desde el otro y para “desde el otro y para <<servir-le>> (al otro) creativamente” (Dussel, 1974, 177). La escucha significa hacer una suerte de ruptura de nuestra visión auto-fetichista de sí mismo (*yo/ego/self*), revelando así la apertura, para dar la bienvenida a la voz *Otra*. En lugar de una *categorización absoluta de la Otredad en un objeto observable* desde un locus o posicionamiento fijo; la escucha activa y consciente implica una actitud de *dis-posición* que trata a la *Otredad* o la voz *otra*, como digna de ser escuchada y conversada. Esto es por nuestra realización del hecho de que cualquier *Subject social*, ni yo ni la *Otredad*, puede ser categorizada y objetivada completamente en un sistema racional-lingüístico-lógico, por la liquidez infinita de su locus-ser. Consciente de nuestro propio locus (fronterizo-fracturado-agrietado-medi(t)ativo) de enunciación-percepción, nuestra escucha está animada por una movilidad continua, una fuerza articuladora como el cordón umbilical, un espacio entre-medio, no como algo sólido o fijo, sino en un flujo¹⁰⁵: una vacuidad-liquidad de ser-conocer-actuar/danzar, en solidaridad con la *Otredad*. Esta no-dualidad o mediación (entre Yo y la *Otredad*) es la expresión de conciencia de la Relación Comunitaria. Como el lazo umbilical, nuestra praxis investigativa se orienta hacia este contexto de investigación ubicándose en un espacio intersubjetivo (Subject-Subject), que no solo escucha las palabras que dicen los *Subjects Sociales*, por ejemplo, de Solentiname o del IHE, sino también su voz, su grito de dolor al ritmo de su corazón, tan libre de cualquier forma de categorización, objetivación y dominación. <<Esta posición implica reconocer al Otro como portador de saberes que se gestan en la cotidianeidad, en la interacción y en el intercambio con los demás agentes

¹⁰⁵ Flujo social, teoría de alguien Subject social

sociales.>> (Fernando Hernández-Hernández, Juana María Sancho Gil, 2018, 17) En efecto, la realización de este dolor de la Otredad en mí, y a través de ella, la Relación Comunitaria, se ha dado en mi encuentro con las naciones-poblaciones marginadas, *más* en las calles (cotidianidad) que en las clases (teoría). Pues, nuestra praxis se ejerce mediante la incorporación de la teoría crítica en práctica cotidiana y vice-versa. La escucha inspirada por la pregunta fundamental “Who am I (and *who is the Other*)”, es una praxis de ser-conocer-actuar/danzar decolonial, en camino hacia la justicia y la liberación.

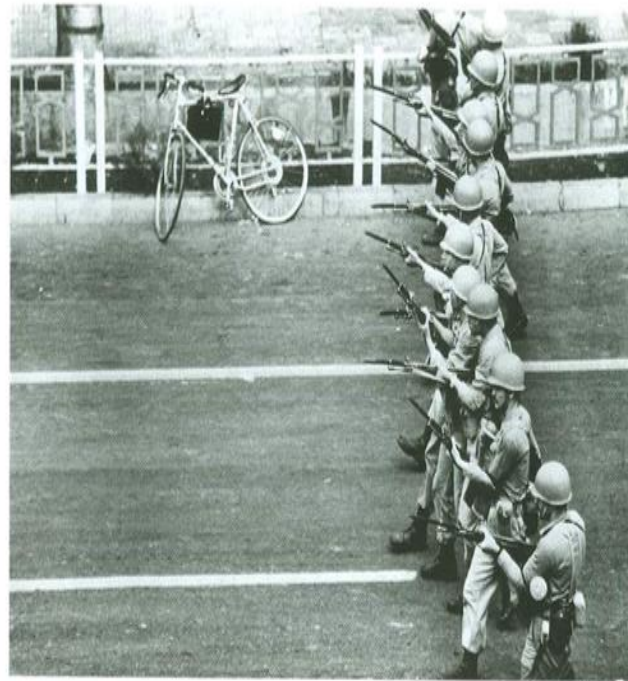
Dicho esto, nuestra praxis investigativa no pretende ser una reacción irreflexiva contra el sistema-episteme moderno-colonial; sino que es una respuesta, de la escucha, de nuestra relación investigativa, consciente de los obstáculos que nos impone el sistema dominante basado en la episteme olocéntrica dominante en nuestro camino de investigación. Estos obstáculos no son tan diferentes de los que también encuentran y sufren las *Otredades* que son *Subject Sociales* de nuestra investigación: Comunidad de Solentiname-Nicaragua y el Instituto Hosseneiyie Ershad-Irán, así como Otras naciones-poblaciones Otrificadas y marginadas, como las de México o India.

En nuestra escucha, nuestra investigación se acerca a la Otredad, en obediencia discipular--- y en lugar de construcción de la Otredad en un objeto--- en y por un acto de ruptura/apertura de Sí/Yo/Self, hace posible esta *relación investigativa comunitaria* ubicándose en un espacio intersubjetivo, y en modo de una conversación o una trans-ducción: *Conversación-Trans*, (con confianza y compasión con el dolor y el reconocimiento de sí en relación con la *Otredad*). Esta *Conversación-Trans* permite una apertura para la entrada de múltiples voces como textos-tejidos de Poesía, Pintura, Charlas, Diálogos de Misa Campesina, Arte Visual etc. de Nicaragua e Irán.)- tanto la trans-vocalidad como la trans-disciplinaridad— que pueda facilitar una comprensión de esas voces transversales

provenientes de una gran constelación o entre-tramado de *Subjects Sociales*, siempre en relación con sus contextos-comunidad (desde el presente).

Verso*Testimonio*Imagen- 1: De la Violencia Sistémica

vos no podías salir, tenías coartada tus libertades como joven, no podías andar en la calle. Si te (sorprendían) en la calle, te golpeaban, te maltrataban, amanecías



حضور نیروهای گارد شاهنشاهی برای مقابله با نظامیان کنگدان - تهران
The imperial guard on stand by to confront the demonstrators-Tehran

<p>muerto al día siguiente amarrado (...).¹⁰⁶</p>	
-------------------------------------------------------------------------	--

Esta forma de acercarse al contexto de investigación tiene algunos paralelos en la propuesta de *Grounded Theory* que dice “if one is simply patient and willing to spend time with the data, the salient and core features of the studied phenomenon will emerge” (Glaser & Strauss, 2006). La emergencia de la teoría fundamentada en los datos recolectados mediante su paciente observación, es en términos sencillos su propuesta. Como sugieren Glaser y Strauss, en esta investigación empleamos el método comparativo entre Nicaragua e Irán, los dos contextos tan diferentes en su ubicación geográfica y su cultura general. A lo largo de este documento, hemos empleado la táctica que mencionan: “Comparative analysis takes full advantage of the "interchangeability" of indicators, and develops, as it proceeds, a broad range of acceptable indicators for categories and properties. (ibid, p.49)”. Es una de las tácticas que empleamos durante todo el cuerpo de la tesis, como una forma de hilar los dos contextos en un entrecruce de las diversas obras cre-artísticas de las dos comunidades y contextos en cuestión, con el fin de exponer y comprender su relación comparativa. Aquí hacemos un ejemplo que nos enseña la situación de extrema violencia sufrida por naciones-poblaciones nicaragüenses e iraníes durante la época de la dictadura.

¹⁰⁶ Dolores Cisne*Polvieja, 2011

No obstante, estos paralelos con la *Grounded Thoery*, nuestra praxis investigativa nace de una realidad radicalmente diferente (de la Otridad marginada), y por consecuencia, contiene fundamentos radicalmente diferentes. Como sugiere el título, la propuesta de *Grounded theory* buscar teorizar el mundo social en búsqueda de un conocimiento teórico que pueda explicar las relaciones sociales según lo que emerja en los datos. “Our criteria are those of theoretical purpose and relevance—not of structural circumstance.” (2006, p.48) En cambio, nuestra praxis, por su ser-conocer-actuar, en lugar de tener únicamente pretensiones teóricas, aspira a ser una reflexión-acción contextual-comunitaria. Esta praxis se desarrolla a base de una consciente realización de investigador-a como parte integral del contexto de investigación en el cual se encuentra inserto-a. Es decir, aunque la escucha como modo de aproximación al contexto de investigación permite emerger una serie de significados de las voces provenientes de los materiales como testimonios o imágenes, el rol-interpretación de quien escucha las voces y luego las expresa o representa en una tesis u otra obra, sigue siendo de carácter subjetivo y significativo. Así que la intencionalidad de quien investiga cobra suma importancia.

La conciencia de nuestra posición como investigador y la emergencia de esta praxis investigativa se deben a un factor que sí tiene *Structural Relevance*: “Relación Geopolítica Internacional”, que indica la imposición del sistema-episteme moderno-colonial por las relaciones de dependencia-dominación que éste lleva con los contextos de nuestra investigación: Nicaragua e Irán, como el contexto de quien hace este estudio (yo, nacido en la India) y donde lo hace (México). La posición de todos estos contextos en la periferia de la modernidad-colonialidad y la experiencia común de sus poblaciones bajo las lógicas de Otrificación e deshumanización impuestas por los poderes céntricos coloniales e imperiales—En México y Nicaragua, India e Irán— y la continua perpetuación de este patrón de

colonialidad tanto en las épocas de los movimientos revolucionarios que investigamos como en la actualidad, es lo que da el terreno propicio para la emergencia de esta praxis contextualizada. Efectivamente, es una cuestión política, pero, a la vez, es una cuestión gnoseológica y ontológica. Es decir, del proceso concomitante de Ser-Conocer-Actuar/Danzar¹⁰⁷.

“... quien clasifica es siempre monotópico mientras que quien es clasificado es siempre día o pluritópico puesto que tiene que concebir el mundo en la intersección de la clasificación impuesta por la colonialidad del poder y aquellas otras clasificaciones que. Pasan a la categoría de subalternas de la modernidad colonialidad. Esto es, quien es clasificado vive en un doble mundo (una doble conciencia en la expresión del intelectual afro americano W.E.B Du Bois o una nueva conciencia mestiza, en la expresión de la intelectual chicana Gloria Anzaldúa, o la conciencia que le nació a Rigoberta Menchú, según su propia expresión): aquel en el cual lo han clasificado y aquel en el cual él o ella se clasificaba antes de que lo clasificaran. La toma de conciencia de esta situación y el esfuerzo de re-clasificarse desde la subalternidad es lo que he descrito como el potencial epistémico del pensamiento y epistemología fronteriza (Ej., border epistemology or border thiking, Mignolo: 2000)” (Mignolo, 2001, p25)

Concurrimos con Mignolo en que, para el florecimiento del potencial epistémico de la epistemología fronteriza, la toma de conciencia de la propia doble conciencia es lo primordial que implica un proceso de ir y venir entre estas dos conciencias (la de categorizada/esclava/objeto y la de categorizador/amo/sujeto). No obstante, señalamos que

¹⁰⁷ Cuando la escucha es auténtica y paciente, el actuar nace de ella misma, sin ningún bloque en medio de Escucha y Respuesta, entonces el actuar es siempre danzar.

lo único que separa las dos conciencias es la fractura del locus de enunciación fracturado y es a través de profundización en la vacuidad de esta fractura o grieta, se emerge la praxis fronteriza *mediante* la cual se compromete a tejer de forma creativa una Conversación-Trans. Ni el monólogo monotópico ni el diálogo pluritópico es todavía capaz o consciente de la Conversación-trans que, *a la vez*, subyace y trasciende las dualidades construidas de Mono y Día-Pluritópico. En otras palabras:

La Conversación-Trans, es Monotópica, Día-Pluritópica,

Y A La Vez-tía;

no es ni Monotópica ni Día-Pluritópica.

Esta es nuestra obra de medi(t)ación (entre sí y no, entre ser y no ser, entre Yo y la Otredad): Conversación-Trans o tra(ns)-ducción, posible únicamente en calidad de ducto. En su vacuidad fronteriza que deja pasar de un lado y otro. Es decir, la presencia real de un ducto es, efectivamente, *la ausencia de su presencia*. Como una puerta que da paso o que transporta. Así es nuestra Conversación-Trans. Como ofrenda del momento de enunciación inequívoca de nuestra praxis contextualizada en modo de Conversación-Trans, nos expresamos:

- The first realization is that of the necessity. That is the base of all things economic.
- The realization to fulfil the necessity is the root of all action. All action is inter-and-or trans-action, always taking place between One and the Other, and thus, is political.
- Context or community is the transcendent sum of One and all the Others.
- The Process of cultivating the inter-trans-action between One and the Other(s)-Contexto-Community, is Culture.
- The cultivation of this process (**Culture**), by the interaction between One and the Other(s)-Context-Community (**politics**), for the completion or realization of the **economic**, is to be done in an *aesthetic* (*cre-artistic*) way, with gratitude and rupture-rapture.
- The art of war starts with the first movement of the left foot or on the left side (that is, on the side of the heart, the climax of the aesthetic). *The crucially economic, combat, is realized in the most aesthetic form (Dance)*. When that's

done, the politics of culture is, indeed, a praxis of liberation, and does not lead to its usual logic of domination, in the seemingly necessary dual-duality-division of either *Oppressor or Oppressed*, but a non-binary mediation of *Neither Oppressor Nor Oppressed*, in the form of a Conversation-Trans.

Articulación 4-Pies	
Pertinencia de la Investigación	
<i>Camino de Frente (A)</i> <i>Desde el presente hacia el pasado</i>	<i>Camino de Atrás (B)</i> <i>Desde el presente hacia la siguiente...</i>
Índice de Articulación 4.B: Conversación-Trans en forma Le Suéter Arcoíris <ul style="list-style-type: none"> - Escucha como re-solución de pregunta (metodológica) reflexiva - Nuestra Conversación-Trans-lingüística-epistémica-cultural <ul style="list-style-type: none"> - Conclusión-Conexiones de la Articulación 4.B y Hemisferio Arco 	

Articulación 4 (Pies)

4.B: Conversación-Trans en forma de Le Suéter Arcoíris

Desde el presente hacia la siguiente...

Con el inicio de nuestra Conversación-Trans, *se resuelve* nuestra pregunta reflexiva planteada al final del camino de frente de esta articulación 4.A: “Qué significa escuchar al contexto?, desarrollada metodológicamente, más adelante en:

“¿Es posible para mí, una *Otredad* para el sistema colonial, escuchar las voces emergentes de las naciones-poblaciones de Nicaragua e Irán—también consideradas Otredades para el sistema-episteme moderno-colonial, y realizar esta investigación libre, trascendiendo los obstáculos y espinas dicho sistema-episteme impone?¹⁰⁸

¹⁰⁸ Recordamos la pregunta de Aura cumes y de Bourdieu.

¿Si es posible, cuál es la condición de una interpretación fiel y coherente de las voces emergentes de la relación contextual de nuestra investigación?

Pues, el modo de aproximación de la escucha responde a estas preguntas, al ofrecer una posibilidad revolucionaria, al realizar una ruptura- apertura en sí para la bienvenida de las voces provenientes del contexto—*una ruptura-apertura* parecida al corazón de la aguja. La escucha, como hemos visto con ejemplo de Shariati y Ernesto, tiene la doble o reflexiva dimensión de “Escuchar a sí” y “Escuchar a la Otredad”, inspirada por las preguntas fundamentales de “Who am I” y “Who is the Other”. La escucha, en sí, tiene la gran potencia de la respuesta, o de la habilidad de responder. En la reflexiones sobre la pregunta “Who am I”, me he acordado de Le Suéter Arcoíris que yo tenía de niño que mi maé había tejido. En la cultivación de nuestra Conversación-Trans en esta tesis, me he sentido más cerca del proceso de tejido de Le Suéter Arcoíris, (en lugar de construcción de objeto de investigación) inspirándome en la labor creativa de mi maé. Tres nudos particulares de este proceso de tejido, son de particular pertinencia para nuestra Conversación-Trans, en forma de Le Suéter Arcoíris.

- *Mi suéter arcoíris, contaba colores y lanas múltiples, variadas y eclécticas. Mi mamá había recogido la lana que le sobraba de diferentes colores y luego, fue destejiendo algunas de las sudaderas antiguas, ya no en uso, para sacar la lana que todavía se mantenía intacta en ellas. Pues, al tener una constelación diversa y variada en colores y textura, fue haciendo el suéter según mi medida que tenía en su mente.*
- *Cada vez que terminaba de tejer una parte, se me acercaba e iba haciendo pruebas sobre mi cuerpo como un brazo o el coro del suéter, para ver qué tal me entraba y cómo lucían los colores particulares en las partes diferentes, para seguir tejiendo a función de la nueva o actual comprensión derivada de estas pruebas.*
- *Además, la mayoría de los suéteres que nos llevábamos en la familia, fueron tejidos por nuestras madres, digo en plural ya que pasaba muchas veces que una parte del suéter fue tejida por una tía que se disponía de más tiempos y energías en este momento y otra parte, por otra familiar que nos visitaba en el verano. Es decir, este proceso de tejer el suéter era un proceso creativo, cotidiano y*

comunitario, realizado con cariño para un fin muy real-pragmático: el de ofrecer calor/calidez a la(s) persona(s) que se llevaría(n) el suéter.

Estos tres aspectos guían todo nuestro proceso de cultivación de Conversación-Trans, es decir, nuestra aproximación, escucha-investigación y respuesta-interpretación, en forma de esta tesis-tejido de Colores Arcoíris. Entendemos el contexto de nuestra investigación como Le Suéter Arcoíris, conformado por una gran gama de lanas coloridas que son Textos-Subjects de nuestra investigación.

- *Mi suéter arco iris, contaba colores y lanas múltiples, variadas y eclécticas. Mi mamá había recogido la lana que le sobraba de diferentes colores y luego, fue destejiendo algunas de las sudaderas antiguas, ya no en uso, para sacar la lana que todavía se mantenía intacta en ellas. Pues, al tener una constelación diversa y variada en colores y textura, fue haciendo el suéter según mi medida que tenía en su mente.*

Mientras que en nuestra investigación de los contextos particulares de Solentiname y el IHE, interactuamos con sus obras cre-artísticas de poesía, dibujos, charlas, cantos, misas campesinas; para comprender la praxis religiosa-revolucionaria de Subject Social de Nicaragua e Irán en general, nos comprometemos a revisar la bibliográfica histórica relevante de los contextos y entablar una conversación con los diferentes autores, libros y documentos históricos para exponer la relación geopolítica internacional presente entre dichos contextos. Pues, atendiendo a la época histórica particular de la investigación (1960-79), la mayoría de los materiales que forman parte de nuestro cuerpo bibliográfico, son de corte histórico (no en sentido de la disciplina de historia, sino que en el sentido temporal de la historia, histórico como la lana de suéteres antiguos). En caso de Solentiname, el cuerpo bibliográfico está configurado por sus obras cre-artísticas recogidas en los textos-tejidos de “Evangelio de Solentiname”, “Poesía de Solentiname” y “Sueño de Solentiname”. La mayoría de estas obras recogidas que investigamos fueron creadas por habitantes de Solentiname durante la época particular de nuestra investigación; sin embargo, el proceso de su recolección, compilación, edición y publicación, es diferente en cada caso. La labor editorial respectiva

de Ernesto Cardenal, Mayra Jiménez y Pablo León de Barra, resulta ser la mediadora para mi acceso a dichas obras. Cada una de estos textos-tejidos es un Suéter en sí mismo, tejido por su respectivo tejedor-editor-curador. Pues, nuestro proceso de su selección e interpretación contextual en esta investigación es bastante semejante al proceso de destejido de los suéteres antiguos que mi maé hacía, para conseguir la lana de colores diferentes para Le Suéter Arcoíris. Si consideramos esto en relación con los tejidos encontrados anexos en las tesis respectivas de Dr. Polavieja (2011), y *Khanume* Arghavan (2021) — las voces-testimonio de Nicaragua-Solentiname y Cantos Revolucionarios de Irán, — la semejanza se vuelve más clara. Mi empleo de las voces emergentes de los testimonios y los cantos anexos en estas tesis-tejido, implica, inevitablemente, un destejido de dichos textos (testimonio-canto) de su contexto de producción y un consiguiente tejido renovado de ellos en un suéter nuevo. Y si estamos atentos a la textura y al color tanto de la lana como el suéter de donde ella fue destejada, podemos facilitar que su tejido renovado en Le Suéter Arcoíris que no solo esté de acorde con la intención de anterior suéter, sino que también puede llegar a ser un nuevo florecimiento de dicha obra en un contexto nuevo.

Por tanto, incluso en relación con la investigación de la praxis religiosa-revolucionaria del contexto general de Nicaragua e Irán, nuestra revisión de la bibliografía documental y nuestra interpretación correspondiente será llevada a cabo mediante una conversación profunda con algunas obras particulares de autores particulares, que está en acorde con nuestra propia intención de la respectiva articulación. Tejeremos partes particulares de Le Suéter Arcoíris con lanas particulares de suéteres particulares (por ejemplo, el prolífico tejido de Dussel será un color recurrente en nuestra tesis-tejido). De ahí que algunas de las citas que hacemos en nuestra investigación, son las citas que hacen los autores en sus obras particulares con las que interactuamos, como ha sido el caso de la charla

Fátima es Fátima, para elaboremos nuestra conversación para introducir el contexto y Subject Social de Irán. Así en la articulación 4, hemos llevado a cabo una conversación fructífera con varias obras de estudios decoloniales, en que es valioso destacar la gran y prolífica obra de Enrique Dussel, que ha sido uno de los grandes para nuestra trayectoria investigativa. Continuaremos nuestra forma de conversación con diferentes obras, en adelante también-

Cada vez que terminaba de tejer una parte, se me acercaba e iba haciendo pruebas sobre mi cuerpo como un brazo o el corol del suéter, para com-probar qué tal me entraba y cómo lucían los colores particulares en las partes diferentes, para seguir tejiendo a función de la nueva o actual comprensión derivada de estas pruebas.

Esta acción tomada por mi maé, de niño, me parecía algo fastidioso porque de vez en cuando, mi maé me llamaba para com-probar el tejido ya hecho con mi cuerpo. Yo me preguntaba, por qué, si ya tiene la medida. Ahora reconozco que la labor creativa tejedora de mi maé conocía la liquidez y la interrelacionalidad de la vida, y por tanto, cada rato medía el tejido ya hecho, con la realidad (mi cuerpo). De este reconocimiento, nace la concepción de la Hégira- la Migración como el marco general de nuestra investigación, en lugar de la Polís (ciudad, establecimiento). Con la Hégira como marco, nuestras interacciones (económicas, políticas y culturales) se llevan a cabo en la liquidez del camino, la interrelacionalidad de *Subject social* con su caravana-comunidad. Elaboramos nuestra comprensión de este marco, en la articulación 1 del siguiente Hemisferio IRIS.

Esta actitud de fluidez también se demostraba en su relativamente flexible organización de los diferentes colores y lanas para las diferentes partes del cuerpo, que estaba sujeta a alteraciones tras la comprobación de tejido con mi cuerpo. Si le parecía que un color no lucía en una parte del cuerpo o que no combinaba bien con otra lana u otro color adyacente, destejía, y lo volvía a tejer. No se quedaba conforme con el tejido ya hecho, ya laburado, siempre se encontraba en disposición de aceptar los cambios que sus comprobaciones constantes le indicaban. Esta constante com-probación de tejido con el cuerpo también tenía

su causa en la gran gama de lanas y colores (variantes) con que contaba mi maé para el tejido de Le Suéter Arcoíris. Asimismo, Nuestra Conversación-Trans, contando con una gran variedad de expresiones textuales en texturas diferentes como la poesía, los testimonios, las charlas, los grafiti, los cantos etc. ha ido comprobando las diferentes formas de su representación e interpretación en nuestra tesis-tejido, a lo largo de nuestra trayectoria investigativa. A la medida de nuestra escucha de las retroalimentaciones y las respuestas de las comprobaciones, tejemos este tejido de Suéter Arcoíris, que hace un uso consciente de las diferentes lanas o colores (expresiones textuales), para su mejor articulación de acuerdo con la intencionalidad de nuestra investigación.

Pues, nuestra Conversación-Trans es transdisciplinaria, ya que el material textual representado en esta tesis-tejido, tiene cierta liquidez en términos de su colocación, presentación y relevancia según el contexto, al entreteter las voces y las obras cre-artísticas, como los versos, imágenes, dibujos con los documentos históricos y académicos. Esta representación creativa mantiene siempre en consideración la vacuidad de documento, donde toda representación se da y conforme a esta consideración, emplearemos los diferentes textos y obras de los dos contextos, en conjugación para exponer así la relación comparativa entre ellos. Aparte del texto general de la tesis, haremos diferentes representaciones textuales por medio de la introducción de esquemas relacionales como tablas comparativas, graficas-tablas, imágenes-dibujos-graffiti, versos- cantos, voces-testimonios. Uno de los ejemplos de esta expresión textual trans-disciplinar puede ser notado por su impacto en la escritura de esta tesis-tejido. En la imagen titulada “Nuestra Señora de Iglesia de Solentiname”, La concepción personificada, viva, de la iglesia de Solentiname, en términos de “Nuestra Señora” me llevó a hacer la concepción personificada y comunitaria de la nación-población convencionalmente llamada América, en el término “Nuestramérica”. Distanciándonos del

término y discurso convencional, este término “Nuestramérica”, con el adjetivo posesivo comunitario (nuestra), comunica, hasta donde pueda comunicar una palabra, nuestro sentido de pertenencia con la nación-población nuestramericana. Esta concepción comunitaria y viva de nuestra nación-población, también ha motivado a la expresión de nuestra voz en forma de “Nosotros-as”, junto con la voz propia como Yo” como la voz de *Subject Comunitario de esta tesis-tejido*.

- *Además, la mayoría de los suéteres que nos llevábamos en la familia, fueron tejidos por nuestras madres, digo en plural ya que pasaba muchas veces que una parte del suéter fue tejida por una tía que se disponía de más tiempos y energías en este momento y otra parte, por otra familiar que nos visitaba en el verano. Es decir, este proceso de tejer el suéter era un proceso creativo, cotidiano y comunitario, realizado con cariño para un fin muy real-pragmático: el de ofrecer calor/calidez a la(s) persona(s) que se llevaría(n) el suéter.*

Partimos del hecho de que el tejer de conocimiento contextual es una cuestión comunitaria y creativa que se realiza en una relación cognoscitiva trazada en un espacio intersubjetivo. Nuestra investigación, en su praxis contextualizada, emprende una tal relación investigativa, con el fin de brindarle calor (materialmente) y calidez (metafóricamente) a les *Subject Sociales* y el contexto-comunidad de nuestra investigación. Es curioso que tanto las personas usuarias como las tejedoras de los suéteres de mi familia, eran *Subject Sociales* comunitarias, ya que los suéteres eran tejidos por muchas personas, “nuestras madres”, para personas particulares, pero cualquier persona, en tiempo de frío, podría ponérselas para abrigarse. Así como las lenguas que portan mi voz vienen de diferentes ramas del mismo árbol familiar (indo-iraní-europea), los suéteres que nos abrigaban venía de la artesanía de personas diferentes de nuestra familia, cada quien tan particular como las huellas de su dedo, tan común por su intencionalidad de ofrecer calor-calidez a la familia.

Nuestra Conversación: Trans-lingüística, trans-epistémica y trans-cultural.

Ya hemos expuesto, en el camino A de esta articulación 4, el no-lugar de nuestra subjetividad lingüística, de la insuficiencia de nuestro dominio de un código lingüístico y *a la vez-tía*, nuestra fluidez en varias epistemes. La escucha paciente a “No-lugar de enunciación-percepción”, nos ha regalado el don de responder a la Otredad, en su lengua. De ahí que sentir “pensar en lenguas” (Mignolo, 2001, 37), se ha traducido a expresarnos en ellas y entre ellas, que se evidencia a lo largo de esta tesis-tejido, haciendo así unas combinaciones lingüísticas-epistémicas conscientes, cual patrones estéticos de Le Suéter Arcoíris.

Su ejemplo más aparente se da en el empleo del término inglés, “*Subject*” en el título de nuestra investigación, y su forma completa “*Subject Social*” a lo largo de esta tesis-tejido. Pero esto es solo un ejemplo. Nuestra tesis-tejido, será diseñada con diferentes patrones lingüísticos de español, inglés, hindi-urdú, y farsi. El inglés que mi experiencia, tiene un carácter físico y recto, un tanto diferente que el español. Por tanto, consideramos pertinente emplearlo en varios momentos de nuestra investigación. Mi interpretación a las obras de Shariati, en lectura de inglés y en audios de farsi, será expresada en la traducción mía de sus textos al español. Sin embargo, nos interesa conservar algunos de los términos en inglés, como *Father Power* o *Who am I*, que nuestra lectura-escucha, han hecho particular impacto, que queremos mantener y comunicar en esta tesis-tejido. Aparte de las obras de Shariati, toda nuestra bibliografía documental e histórica sobre Irán está conformada por autores como Abrahamian, Shaffari y Ghamari-Tabrizi, personas expatriadas que viven y trabajan en el extranjero. La mayoría de sus obras están en inglés también. Mantendremos las citas de estos autores y sus obras, en su idioma original, el inglés. Junto con el inglés, emplearemos los términos farsi como “La Hégira” y “*Hejaab*”, para comprender estos términos en su idioma original, y por otro lado, para rescatar el valor de las lenguas Otras como farsi, que han sido marginadas por la dominante episteme moderno-colonial. Presentaremos traducciones al

español de los versos poéticos de la India, relacionados con nuestra investigación de la praxis religiosa-revolucionaria. Algunos de estos versos poéticos son transducciones de la voz Otra, mientras que otras viene a través de mí, como respuestas de la escucha profunda de sí. Los versos que traducimos de farsi o hindi-urdú al español-inglés, tendrán la anotación al pie, refiriéndose a los cantos donde escuchamos dichos versos. Por su parte, los cantos revolucionarios de lengua farsi, recogidos en la tesis de Khanume Arghavan, están traducidos por ella en inglés y así los presentamos en esta tesis, salvo uno que otro intento por mí a traducirlos en el español también.

En adición, haremos los cambios que consideramos aptos, en la ortografía de las palabras y términos provenientes de las lenguas-epistemes Otras como farsi, hindi-urdú etc., que son apropiados, y tergiversados en esa apropiación, por el sistema-episteme moderno-colonial. El término Shiá, por ejemplo, se escribe en español, con la letra “ch” en lugar de “sh”, ya que ésta última no existe en el abecedario español a diferencia del farsi o hindi. Mi nombre, Nilesh y apellido, Sharan, contiene dicha letra, lo cual la nación-población nuestramericana puede pronunciar con facilidad. Así que cambiamos el término “Chiita”, al término “Shiá” cuya pronunciación es más cercana a lo original en farsi y árabe. En este proceso, la escucha de los sonidos en sus lenguas originarias sería mi orientación para su expresión en la lengua española de forma apta. Usando nuestros oídos como guía, traduciremos estos sonidos en el español, inventando la ortografía, si es que no existe.

Esta cuestión de nombrar de forma consciente también está relacionada con responder a la tendencia impositiva del episteme-moderno colonial. En caso de la nación-población iraní (o musulmán, por ejemplo), sus nombres se latinizan. Nombres como el de rey iraní Kurush, existen en nuestras lenguas modernas como Ciro o Cyrus. Otros nombres son incluso más latinizadas: Ibn-Sina como Avicenna, Ibn-Rushd como Averroes, Ibn-Haytham como

Alhacen. Esto es una tendencia violenta, característica del epistemicidio. Respondemos a tal epistemicidio, con atención a la escucha de dichos términos y nombres provenientes de las lenguas-epistemes Otras y las enunciamos-expresamos en esta tesis-tejido de acuerdo a nuestra escucha consciente.

Pero la imposición y la dominación del sistema-episteme colonial, como apreciamos, está en la sobrevalorización de la lógica racional-visual como el único digno de construcción de conocimiento y reiteramos, esta sobrevaloración, que resulta en la dominación de otros sentidos de percepción como la escucha y el tacto, no se origina con el sistema-episteme colonial, su origen se halla en algo más profundo, más arraigado en la praxis histórica humana, de su evolución en la gran oscuridad y de su primer gran invención, el fuego, que además de dar calor, hacía luz en las noches y nos salvaba del peligro. La lógica racional-visual tiene la característica de división, entonces cómo hacemos esta investigación en mediación con la relación comunitaria, si la propia naturaleza de tanto la imagen como la palabra, lo que es el instrumento de nuestra investigación, es algo intrínseca cortante y divisivo. Veamos por ejemplo, el carácter genereizado, tan problemático, del español, así como otras lenguas romances. En efecto, este carácter genereizado de división existe en hindi también, aunque no a un nivel tan explícito como en español. ¿Cómo trascender este límite no solo no meramente lingüístico, sino ontológico-epistémico-político que influye y condiciona en nuestra vida, en nuestro ser-conocer-actuar? ¿Cómo escribir o expresar lo que sentimos: compasión y confianza en nuestra comunidad? Cómo comunicar en el *segundo* de la palabra el *primero* de la relación comunitaria, infinita en expansión, como *La Golden Ratio*?

Reconocemos que no se puede. Que no se puede expresar el amor en “meras” palabras. Y Qué alegría que así sea.

Entonces, si no se puede, ¿qué se hace? ¿no hacer nada?

¡Cómo (que) no?

Ante esta pregunta-dilema, (nos) hacemos un ejemplo, para exponer nuestro andar y praxis investigativa. Este ejemplo figura en la integración del término inglés “*Subject*” en el título de la investigación—“Religiosidad y Revolución en Nicaragua e Irán; Contextos y *Subjects* en camino a liberación”— como una palabra *Otra* de entre las de español. El empleo de esta palabra en inglés, tiene dobles dimensiones. Primero, el término *Subject* evita la dualidad-dilema entre el sujeto y la sujeta, planteado por el carácter genereizado de español. En el principio, su uso fue por la disidencia de incluir “*La Comunidad de Solentiname*” y “*El Instituto Hosseneiyie Ershad*” en el sustantivo masculino “los Sujetos” y lo decidí cambiar por la palabra inglesa “*Subject*”. Pero esto es solo al nivel superficial. A lo largo de la tejedura de nuestra tesis-tejido, apreciamos que la lógica de la dominación inicia su primer paso con la dominación de la maé (la primera otredad) de la familia, y se impone su género, su nombre, su poder (*Father Power*) sobre ella, y sobre la familia. Si estamos conscientes de tal dominación, no podemos dejar que siga pasando y mucho menos, estarnos reproduciendo lo mismo. Por tanto, evitar la dualidad entre Sujeto y Sujeta, es urgente y con el uso del término “*Subject*” se resuelve en cierta forma. Pero hay otra dualidad-dilema muy clara, entretrejida con la primera, establecida por *Subject* que es su relación dualística-conflictiva con *Object*. Pues, según la lógica de dominación, *Subject* es siempre un sujeto cognoscente que impone su control sobre la objeta de su conocimiento, control y dominación. Para la nación-población de la India, los principales agentes de su colonización y dominación provenían de Inglaterra que impusieron en la India, entre otras cosas, su lengua inglés. Ahora, el inglés habita en mí; pero de una forma, indistinguible, siempre en contingencia y en compañía con otras familias

(lingüísticas-epistémicas). Lo (re)conozco como algo mío, algo de mí, así como español, hindi, urdú etc.

En esta remembranza, rechazamos la lógica de dominación empleada por el sistema opresor, ejercido en las dilemas entre Sujeto-Sujeta y Sujeto-Objeto, pero no rechazamos ni odiamos a la persona-nación-población, que llevó a cabo la opresión. Su lógica de dominación nace de la inconsciencia de su propio cuerpo, su propias relaciones con su contexto-comunidad. Esta es la diferencia fundamental entre la praxis de liberación y la lógica de la dominación: su conciencia de la relación comunitaria. Ya que re-conocemos a través de nuestra escucha y remembranza lo que es común entre estas familias lingüísticas-epistémicas (por ejemplo, el penúltimo vocablo en sánscrito-hindi es “Ang”, que es el sonido que se encuentra en Ang-lo o Ang-land). Este reconocimiento de la relación comunitaria se da *mediante* nuestra escucha en la vacuidad fronteriza del lazo umbilical, *mediante* la fuerza creativa de la maé de la familia, y *mediante* la relación comunitaria de la maé con nuestra nación-población. Por tanto, al emplear la palabra *Subject* en inglés, hacemos un llamado-grito-canto de compasión al opresor de la familia-comunidad-mundo— que se venga a escuchar(se), con-jugar y con-versar y quizás en el juego, se le acuerde la relación comunitaria.

Thus, even when this research context relates (to) the subjects located in the exteriority of the modern-colonial system/episteme, the trans-epistemic and intersubjective conversation it seeks to engage in, should not only have the epistemic humility to listen to the voices (of Solentiname) of the other “Other” but, also the necessary compassion to engage in a critical dialogue with modernity as a system/episteme. This coming together (in conversation) of critical consciousness, instead of being a method or way to produce knowledge, is already at this moment a

site of being-knowing-acting decolonial. Hope this has been one such exercise in our first Hemisferio Arco and so will it be in the next Hemisferio Iris.

Así, nuestro grito-canto-danza es liberación de los dos, Opressor (Sujeto) y de Oprimida(Objeto). Es una medi(t)ación entre dos lados resultantes del ejercicio del patrón colonial del poder, el 1-opresor y a la Otredad-oprimida. La liberación de esta relación implica una medi(t)ación entre el opresor y la Otredad, y la expresión de esa mediación es la trans-ducción que emprende “la Conversación-trans” (Trans-epistémica, trans-sistémica, transfronteriza y trans-formativa) mediante su ser-conocer-actuar trans, fruto de la medi(t)ación. Así sería nuestro transitar, cantar-conversar a lo largo de esta investigación, con las naciones-poblaciones presentes en nuestra relación investigativa, y *entre* las lenguas-epistemes-culturas de Nicaragua, Irán, México, India y sucesiva-infinitamente como *La Golden Ratio*.

Y tu canto, que es el mismo canto, y mi canto, que es nuestro canto.¹⁰⁹

Yo digo que quien no ha bailado en la vida, no ha vivido.¹¹⁰

¹⁰⁹ Verso inspirado en la Soza Mercedes: Gracias a la vida <https://www.youtube.com/watch?v=clrGQD84F1g>

¹¹⁰ Olivia Silva*Polvaieja, 2011, 573

Conversación 1

D: ¿Qué te ubole, profe?

P: El chiste es que cuando investigas en la naturaleza de la materia y vas mirando partículas chiquitas y más chiquitas hasta alcanzar a ver las partículas elementarías y de repente, la materia desaparece.

D: ¿Desaparece?

P: Es decir, no se ve. No se distingue. No lo podemos ver ni percibir con nuestros sentidos. Es así porque cuando una partícula está en aislamiento, es decir, que la partícula no se interactúa con nadie o nada, está en su vacío; ella se torna en una *Onda*.

D: ¡En una *Onda*, Wow! ¿Y qué onda con la onda, profe?

P: Estas ondas son explicadas por Las Mecánicas Ondulatorias de Schrödinger. Las Ondas son patrón de información, es decir, formas matemáticas, nada más. Parecen estar en una danza rítmica, por eso le llamamos *Onda*. No contienen ninguna materia, nada de energía. Son sencillamente, formas, información que se despliegan.

D: ¿Cómo que se despliegan?

P: Se tienden

D: A...

P: No se tienden a nada; Solo se tienden. Como en una danza ondeada. No puedes ver estas ondas. Estas ondas no tienen carácter empírico. Son un mundo no-empírico.

D: ¿Por qué?

P: Porque cuando te arrimas a interactuar con ella (la onda), lo que se nos asoma es la partícula y no la onda. No se puede interactuar en el mundo empírico con la onda.

D: Como que no se deja, ¿no?

P: No solo que no se deje, no se puede. Son mundos apartes, el empírico y el no-empírico.

D: ¿Entonces el mundo no-empírico no es real?

P: Sin duda que lo es.

D: ¿De qué forma se puede percibir si no es empírico? y si se puede percibir de alguna forma, ¿cómo es no empírico?

P: Las mejores tecnologías de la ciencia que hay ahora, son basadas en nuestra visión, y las Ondas no pueden ser vistas o percibidas por la visión. Son una forma de conciencia, de información susceptible de percepción e interacción, y por eso, las percibimos en

nuestra conciencia en forma de ecuaciones y formas matemáticas, y de ahí, en nuestros instrumentos de computo, pero no son ni materiales ni empíricas.

D: ¿Por qué entonces mi cuerpo no se convierte en una Onda, algo no material, por un ratito? No estaría mal, ¿no cree?

P: Porque todas las partículas de tu cuerpo siempre están en interacción entre sí mismas, todo el tiempo. Ellas se mantienen alertas, siempre relacionadas en com-unióN, y por así decirlo, viven en el mundo empírico. Si *una* quiere aislarse, la *otra* la saca *de onda*. Es con la interacción con su ambiente (contexto-comunidad) que la onda re-torna a ser una partícula.

D: ¿Es necesaria entonces nuestra intervención o nuestra intención de observar e interactuar con la Onda, para que ella vuelva a ser partícula?

P: Depende del alcance de tu adjetivo “nuestra”. Si te refieres a la observación humana de la Onda en los laboratorios de la física cuántica, entonces no es necesario. Puede ser una de las causas porque la onda retorna, pero ésta puede retornarse a su estado de partícula con tan solo una interacción con cualquier partícula de su ambiente-contexto-comunidad; no necesariamente tiene que ser la observación humana.

D: Entonces esta onda, aunque no es ni empírica ni material, sí interactúa para re-tornar como partícula, con cualquier partícula empírica y material, así como nuestra propia conciencia matemática e informática.

P: Sí y no. Pues sí, porque la onda sí se puede percibir en nuestra conciencia, pero nuestra conciencia o lo que llamamos “Nuestra Conciencia” no es empírica ni material. Es corporal, sí, pero, a la vez, trasciende el cuerpo. Y además, en la interacción de la Onda con cualquier partícula o nuestra observación también es momento de su re-torno al estado de la partícula, es el momento de trans-formación de esa forma de información en materia o partícula, “de nuevo”. Por eso, no podemos saber nada de ella, en el mundo empírico. Su momento de interacción con la partícula es su momento de convertirse en partícula, es decir su momento de muerte y transformación. Luego a cada rato, la partícula se torna en su silencio, su vacío, y otra vez, se expresa en una onda. Y de ahí, otra vez, otra interacción, y partícula, y sucesivamente. Partícula-ondas, ondas-partículas hacia la infinitud y más allá...

D: ¿No será que el Diosito, dice el Libro que es infinito e irradiante, es no-empírico, y es creador de este mundo empírico-material y por eso, no vemos a Dios sino solo su creación!

P: Prueba un poco de té. Viene del otro lado.

P: Ahora comprendemos que el mundo de las Ondas es un mundo no-empírico, no material; en ningún momento, hemos llegado a contemplar que este mundo no-empírico es el que crea el mundo empírico de la materia. Lo que sí podemos decir es que seguro hay una gran semejanza en nuestra conciencia y en estas formas de información, y es esta misma conciencia que nos ayuda a distinguir, discernir e interpretar el mundo material y empírico.

D: Pues, si no es la relación de creadora y creación; ¿entonces qué tipo de relación tiene el mundo no-empírico no-material de la Onda con el empírico de la partícula?

P: Cuidado, no hemos negado la relación de creadora y creación; en nuestra consideración, es más pertinente ser creadora o creación, que hacer preguntas sobre ella. Nuestra investigación se dedica a la realidad de la vida, la materia, la energía, y ahora se nos presenta el mundo no-empírico, y no-material (que podemos llamar, por el momento, la Conciencia). ¿Es nuestra investigación, esta conversación, creativa para ti?

D: Comprendo un poco lo que dice usted: La Con-Ciencia. La conciencia no-empírica no material está sumamente relacionada con nuestra comprensión de este mundo material-empírico que al investigarse profundo y suficiente, también se vuelve Onda, es decir, algo de la Conciencia. Siento que la conciencia es literalmente el fondo (the *background*) o metafóricamente el (no) fondo de todo el mundo empírico y no-empírico, ¿no es así?

P: En cierto sentido, sí. Ya que la conciencia matemática o informática de las Ondas es muy semejante a nuestra propia conciencia. ¿Pero esto nos lleva a otra realización, no es así?

D: ¿Cuál?

P: Nuestra investigación basada en lo material y empírico, y dedicada a la observación de la materia, nos ha conducido a una percepción consciente ---pero no material, ni empírica--- de un mundo no-empírico y no material...

D: Y de ahí se desprende que hay una *relación comunitaria* entre *este* mundo empírico de las partículas y *otro* mundo no-empírico de las ondas.

P: ¿Y qué crees que sería la naturaleza de dicha *Relación Comunitaria*, material-empírica o no material, no empírica?

D: Foooooooooooo.

Pues no puede ser ni material-empírica, ni no-material no empírica.

Es decir, será material y empírica, pero inmaterial y no-empírica...

P: *A la Vez* (tiaaaaaaaaaaaaa).

D: *A la Vez*. P: *jaja*.¹¹¹

Transición-Introducción al Hemisferio Iris (HM-2)

Tejemos, pues, como se debe, en dos planos: Plano de Frente (Pecho), y Plano de Atrás (Espalda). Estos planos van articulados y entretejidos entre sí mismos, en su contextualidad histórica siempre en relación con el presente. El plano de frente se compone del estudio del contexto particular y concreto de Nicaragua e Irán, que son respectivamente “la Comunidad de Solentiname” y el Instituto Hosseneiyie Ershad, Teherán; mientras que, en el plano de atrás, intentaremos hacer un recorrido más general, y extensivo sobre Nicaragua e Irán; pero tomando en consideración nuestra propia posición en cuanto a estos contextos y en cuanto a la investigación en general. Es la misma estrategia que hemos empleado hasta ahora en el Hemisferio Arco de la tesis. Mientras que en el plano de frente de la Introducción

¹¹¹ Conversación inspirada en el video Closer to truth. 25 March

(Articulación 1.A Hemisferio Arco), hemos introducido el problema general de la investigación, la relación comparativa entre los movimientos revolucionarios de Nicaragua e Irán, tomando en particular consideración la “Relación Geopolítica Internacional” que conduce a la naturaleza comparativa de la investigación. En el plano atrás de la introducción (Articulación 1.B Hemisferio I), hemos articulado de una forma introductoria, las colores-categorías principales de esta investigación: Religiosidad y Revolución, uniéndolas en una praxis Religiosa-Revolucionaria. De ahí, que nuestra presentación del lado 2 del hilo tejedor comparativo: “La Relación Comunitaria”.

En la Articulación 2.A (Hemisferio Arco), hemos planteando el problema de la investigación haciendo evidente la relación geopolítica internacional, a base de partícula o una exposición del contexto general mundial de los 60s y los contextos particulares de Nicaragua e Irán donde surgieron los movimientos de la Teología de la Liberación. En Articulación 2.B (Hemisferio Arco), hemos mirado más de cerca, de una forma reflexiva, los discursos y métodos prácticos del movimiento de la Teología de la Liberación en relación con los estudios culturales y su propio discurso y método. De ahí hemos avanzado a plantear las preguntas y objetivos principales de esta investigación.

En la Articulación 3.A (Hemisferio Arco), hemos hechos una introducción general de los contextos y *Subjects Sociales* particulares: Comunidad de Solentiname y El Instituto Hosseneiyie Ershad (IHE), para contextualizar su resistencia y praxis revolucionaria. En esta articulación, también planteamos la pregunta “Cómo escuchar al contexto”. De ahí, hemos entendido cómo el método de la escucha, a sí y a la Otredad, fue aplicada en las dos comunidades, de forma cotidiana a través de la pregunta fundamental de “Who am I” (Who is the Other)”. En la Articulación 3.B (Hemisferio Arco), hemos invertido esta misma

pregunta fundamental a quien hace la investigación y desde donde lo hace. ¿Quién hace la investigación y desde dónde lo hace?

Por su parte, en la Articulación 4.A (Hemisferio Arco), nos dedicamos a observar y exponer los obstáculos en el camino de la investigación, impuestos por el sistema-episteme moderno-colonial, a través de sus diferentes momentos estados hasta su quinto momento actual. En la conclusión de la Articulación 4.B (Hemisferio Arco), hemos llegado a responder la pregunta reflexiva y metodológica “¿Cómo escuchar o si es posible escuchar-investigar?”, con la metáfora de Le Suéter Arcoíris y el correspondiente corazón de la aguja (nuestra pregunta de la investigación), que es un ducto que dejar pasar a través de sí el hilo tejedor. Nuestro tejido/tesis es testigo de si nuestra pregunta y de ahí nuestra respuesta, está bien orientada o no.

Pues, en el Hemisferio Iris (HM \mathcal{R}) de esta tesis/tejido, vamos a seguir tejiendo de la misma forma, con una excepción. Ya que las cuatro articulaciones que componen el Hemisferio Iris de le suéter, son partes que forman su pecho y su espalda. Estas partes son tejidos del Coro, largos y continuos, no como las manos o pies que se tejen cada una por separado y luego se unen al Coro. Estas cuatro articulaciones son:

1. La Hégira (Migración-Interrelación) como marco general
2. Religiosidad y Revolución a lo largo de los siglos; (Remembranza) desde hace casi 2500 desde el presente)
3. Relación Geopolítica Internacional: Nicaragua e Irán (1800-1930s)
4. Praxis Religiosa-Revolucionaria de Liberación en Solentiname y IHE (1960-79)

A diferencia del Hemisferio Arco, en el Hemisferio Iris no se dividirá cada articulación en dos capítulos de plano de atrás y de frente. En su lugar, tejeremos cuatro articulaciones, dos

de cada plano: Articulación 1 & 4 sobre el *contexto particular* de Solentiname e IHE, y Articulación 2 & 3 del plano de atrás sobre el *contexto general* de Nicaragua e Irán. En otras palabras, las Articulaciones 1 & 4 conforman el tejido de Pecho (frente) de nuestro suéter y las Articulaciones 2 & 3, su Espalda (Atrás).

Tejido de Pecho: Articulaciones 1 y 4 (Hemisferio Iris)

El tejido Pecho de nuestro suéter, Articulación 1 & 4 de Hemisferio II, será conformando por la investigación, escucha e interpretación contextual de las obras artísticas creadas por la Comunidad de Solentiname en Nicaragua y el Instituto Hosseneiyie Ershad en Irán. En caso de la Comunidad de Solentiname, las obras creativas---Dialogo comunitario en el “Evangelio de Solentiname” “Poesía de Solentiname” y el Arte Visual en “Sueño de Solentiname” --- que elegimos informan el carácter trans-disciplinar de la praxis creativa cultivada en la cotidianidad de la vida en Solentiname. Junto con esto, escucharemos las voces provenientes de los testimonios orales, especialmente de las habitantes de Solentiname “Olivia Silva” y “Rafael Chavarría”, recogidas en la tesis doctoral de Dr. García de Polavieja. Estas voces testimoniales, así como las obras cre-artísticas de Solentiname también exhiben de forma clara, su praxis creativa pintada por los colores de la religiosidad cristiana y lo revolucionario. Es también el caso de la comunidad académica de Instituto Hosseneiyie Ershad (IHE) de Teherán, donde la religiosidad islámica Shiá se presenta en articulación íntima con las ideas de rebeldía y revolución popular, cultivando así praxis religiosa-revolucionaria. En caso IHE, dedicamos nuestra atención a la vida y obra prodigiosa de su principal contribuyente: Ali Shariati, haciendo una interpretación crítica y contextual de sus charlas presentadas en la corta trayectoria de este instituto (1967-1972). Mis capacidades lingüísticas en Farsi no son lo apropiado para una lectura y comprensión clara de sus charlas originales en Farsi. Pues mi acceso a las obras de Shariati es a través de las traducciones de

sus charlas en el inglés y a la vez, de la escucha de sus charlas en farsi. Siento que la sonrisa y la voz de Shariati resuena en mí. Yo leo en inglés y escucho las charlas que Shariati dio en farsi, En la segunda parte de nuestro tejido, seguiremos empleando sus charlas con su traducción al inglés; pero ya en el segundo hemisferio, se atravesará su obra por el ducto-trans de mi cuerpo y así su voz se gozará de otra lengua (español) en esta investigación que hace posible la Conversación-Trans en torno al contexto particular de IHE y general de Irán (e Islam). A su vez, elaboraremos esta conversación con el contexto iraní, en consideración a otras obras creativas de las voces juveniles-rebeldes de la época, como los cantos revolucionarios (*Taranae-Naveen*), encontrados, recogidos y traducidos en inglés en la Tesis Magistral de Khanume Arghavan Abkenar, titulada “A Playlist”. Las traducciones de los cantos en Inglés, por Khanume Arghavan, son muy puntuales y creativas. La mayoría de las veces, las mantendremos en su forma de inglés; otras veces, podremos exponer una traducción al español también. Otra obra creativa que nos ha sido de gran relevancia un documento de “*Pictures of Graffiti of Revolution in Iran*”, que es una suerte de “testimonio visual popular”, en particular de los últimos años de la cultivación de la revolución iraní. Las imágenes del Graffiti, también contienen *Captions*, algunos textos que mencionan la noticia-lema-palabras escrita en el grafiti, en palabras textuales en farsi. Hemos pasado estos textos de farsi por el ducto y en nuestra conversación, colocamos sus traducciones al español junto con la imagen de Graffiti. Este libro de Graffiti, junto con otro libro fotográfico sobre Ali Shariati, fue recogido por mí durante mi visita e investigación en el Instituto Hosseneiyie Ershad, en agosto de 2022. Otro libro de arte visual fotográfico que ha sido un regalo (y es un regalo por parte de Profe Moisés) para esta investigación es “*Thirty Years of Revolution*” cuyas fotografías también serán partes de nuestro tejido de Pecho en las Articulaciones 1 y 4 del Hemisferio Iris de nuestra tesis.

Articulación 1-Pecho (Hemisferio Iris)-

La Hégira

En nuestra interpretación de las diversas obras provenientes de estas comunidades, consideraremos tanto el contexto de la producción de las obras que elegimos y el contexto de su recepción e interpretación en esta investigación. En la Articulación 1-Pecho de nuestra tesis-tejido, realizaremos esta conversación en términos de una primera exposición de las diversas obras de Solentiname, y el IHE, así como en término del proceso de recolección, aproximación e interpretación de dichas obras en nuestra investigación. A través de este recorrido, iremos planteando el marco general de la Hégira (Migración) y desde ahí, nuestra concepción de lo económico, político y cultural. La primera exposición de las obras creativas de Solentiname e IHe, en este marco general, será hilvanada mayormente con el lado 2 de nuestro hilo “La Relación Comunitaria” en el sentido de que veremos cómo la realización de la Relación Comunitaria, tanto en las Comunidades de nuestra investigación, Solentiname y IHE, como en nuestra propia praxis investigativa, hace posible la cultivación de una Conversación creativa, en confianza y compasión, en su contexto-comunidad, de que son evidencias las obras cre-artísticas que presentamos.

En la última articulación (4) del Hemisferio Iris, nos dedicaremos a estudiar los movimientos revolucionarios de Nicaragua e Irán, tomando en particular consideración, el proceso de la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria de los Subjects Sociales particulares de Solentiname y IHE. Claro, primero, nos ocupamos de exponer el sistema de dominación ejercido por los dos regímenes dictatoriales de Nicaragua e Irán, la Dinastía Somoza (1933-79) y la dinastía Shah (1925-79), respectivamente. En esta articulación final, revisamos en cierto detalle, los regímenes dictatoriales de dos generaciones de esta dinastía Somoza padre (1933-56) y Somoza-hijo (1956-1979) en caso de Nicaragua y en caso de Irán, Shah-padre

(1925-1941) y Shah-hijo (1941-1979). En contraste con la lógica de dominación ejercida por estos regímenes dictatoriales, nos dedicamos a comprender y exponer, hasta donde sea posible, la praxis religiosa-revolucionaria de liberación cultivada en los dos contextos. Esta sería la articulación final donde presentamos también nuestras conclusiones-conexiones finales de la tesis-tejido.

En cuanto a la investigación sobre el contexto general de Nicaragua e Irán para elaborar el tejido de Espalda, nos dedicaremos a conversar con la documentación bibliográfica relevante, de corte histórica-contextual, tomando en consideración la Relación Geopolítica Internacional entre los dos contextos.

Tejido de Espada: Articulaciones 2 y 3 (Hemisferio Iris)

Articulación 2

Religiosidad y Revolución a lo largo de los siglos

(Remembranza) Casi 2500 años desde el presente

Las dos Capítulos del Plano de Atrás, abarcarán un período largo de la historia cultural de Nicaragua e Irán en donde conversaríamos con una miríada de autores y obras diferentes para realizar un recuento histórico crítico y contextual que nos ayude a entender las realidades socio-políticas particulares de los *Subject Sociales* de la revolución nicaragüense e iraní (1960-79). La Articulación 2-(Espalda) se dedicará a indagar y comprender la identidad diversa de la nación-población iraní a través de los siglos (500 BC- 1500 AD) ---desde hace más de 2500 años hasta hace 500 años desde el presente---en que empezaremos nuestro recuento con la fundación del primer imperio farsi del Rey Ciro. Ya que este imperio iraní fue uno de gran extensión e influencia en toda la región y las poblaciones que le rodeaban, nuestro recorrido irá hilvanando los diferentes contextos y *Subjects Sociales* de la nación-población iraní que resultan pertinentes para nuestra comprensión de la identidad colectiva

iraní. Ya que los obstáculos que topamos en nuestro camino provienen de un recuento histórico eurocéntrico, occidentalista y helenocéntrico; comprendemos que es pertinente hacer este recorrido desde *otros lugares*, reconociendo nuestra posición en la Otredad. Pues, indagaremos sobre los contextos *Otros*, silenciados, oscurecidos, marginados en la gran calzada de la historia nacional-universal. En una suerte de excavación arqueológica al son de nuestra escucha al ritmo del contexto, nuestro recorrido pasará por los contextos (ciudades)-*Subjects Sociales* de Persépolis, Crotona, Judea, Atenas, Alejandría, Meca-Medina, Damasco, Bagdad, Basra, Samarcanda, Qom, Córdoba, Delhi etc.

Claro, todo este recorrido textual será colorido por las colores-categorías interpretativas de nuestra investigación: “Religiosidad y Revolución” --- La praxis religiosa-revolucionaria. Esto no solo debe solo al hecho de que uno de los ejes de identidad colectiva de la nación-población iraní es su fe en la religión de *Islam*. En particular, la vertiente Shiá de Islam que tiene una praxis de rebeldía, de contingencia. Es también por el hecho de que la praxis revolucionaria de les *Subjects Sociales* de la Revolución Iraní, tanto Ali Shariati como el Instituto Hosseneiyie Ershad, estaba vertebrada por su fe religiosa en Islam, y se expresaba en el grito de rebeldía contra la injusticia. Según Shariati, la figura de Mohammad era la figura transicional entre el mundo antiguo y el mundo moderno ya que la emergencia del canto coránico produjo y desencadenó una transformación en toda la región-población alrededor que abrió nuevos horizontes al nivel de ser(gnoseológico)-conocer(epistemológico)-actuar(político), dando así los primeros cimientos del mundo moderno.

Pues, configuraremos nuestro recorrido contextual a través de la relación comunitaria entre el contexto-comunidad(nación) y *Subjects Sociales* (población), para ir develando la íntima relación que *tenemos* en la actualidad con la nación-población iraní, asimismo la

pertinencia de su encuentro con Islam en la evolución de la historia política-cultural humana. Digo *tenemos* porque las cinco lenguas que habito yo llevan una gran influencia de la lengua-episteme farsi, así como una gran influencia del canto coránico árabe (Hemos aludido a esto brevemente en las articulaciones 3.B y 4.A). Nuestro recorrido de los contextos(ciudades) arriba mencionados sería atravesado por les *Subjects Sociales* principales de su contexto histórico, que por su forma de ser-conocer-actuar, muestran en su vida-obra-comunidad una clara consciencia de la relación comunitaria: una praxis religiosa-revolucionaria. Consciente de la relación comunitaria y ubicándose en la no-ubicación(mediación), la praxis viva de su vida-obra-comunidad es una expresión de tejido-trans o ducto-trans. Por ejemplo:

Rey Ciro-: Persépolis Irán
Pitágoras-: Crotona Grecia
Sócrates: Atenas Grecia
Jesús-: Judea Siria
Hypatia-: Alejandría, Egipto
Mohammad-: Meca-Medina
Al-Khwarizmi- Bagdad
Rabiya Al-Adawwaiya: Basora
Al-Farabi, Al-Kindi: Bagdad
Al-Biruni, Ibn-Sina, Al-Tusi: Provincia Iraní
Ibn-Rushd, Ibn-Arabi: Córdoba etc.

Desarrollamos esta articulación en dos partes: “Shahadat de Hypatia” y “Convración-Trans, al ritmo de canto coránico”. La cuestión de Al-Jabra (Álgebra, o Equilibrio, Balanceo) presente en la obra de Al-Khwarizmi sería con que concluiremos esta articulación. Sin embargo, casi toda la idea, concepción y expresión de este capítulo ha sido basado en torno a la vida-obra-comunidad de Hypatia de Alexandria. En este sentido, mi mayor referencia e inspiración ha sido la tesis de Cara A. Minardi (2011) titulada “Re-Membering Ancient Women: Hypatia Of Alexandria And Her Communities”. Minardi nota que más que la vida-obra-comunidad de Hypatia, su muerte ha sido la cuestión de grandes especulaciones e investigaciones por parte de historiadores, filósofos, teólogos por sus intereses diferentes.

Frente a la no-existencia de ninguna obra directamente adscrita a Hypatia, y el fragante sexismo y machismo presente en el tratamiento de la figura de Hypatia en el canon científico, Minardi, en su investigación, toma un enfoque feminista de la “Re-membering” o Re-membranza. La cuestión de Re-membering en inglés, en la lengua materna de Minardi, vuelve íntimamente corporal.

I can re-member her story, to find and re-join the pieces of it, scattered as they are. I accomplish this by re-collecting information about Hypatia and her historical context. Re-membering in this sense is an act of reflection, a way to recall and respect the memory of her life. Re-membering, then, functions as an avenue that allows recognition and praise of her achievements. (Minardi, 2011, 7)

Es más, ella encuentra su inspiración y su método de investigación a través de una profundización en su propio contexto de Alejandría en Egipto, a través de la figura de Isis, de la religión egipcia.

Hints of women exist in secondary texts, in archeological artifacts, and in literature. Like Isis, feminist historiographers must collect the pieces of women’s history, to re-member it by re-collecting and re-joining the scattered bits of history in order to support a more accurate and gender-balanced account of history. (Ibid., 8)

Tanto el enfoque de Mirando de la *Re-membering* como la Subject Social de su investigación, Hypatia, resultan de mucha pertinencia para nuestra investigación. Re-membering está relacionada con el tacto y la escucha a través de todo el cuerpo. Aquí es donde la investigación de Minardi coincide con la mía en términos de su enfoque. El verbo Re-member se traduce en español a “Re-cordar”. La cuerda crea ritmo y el ritmo es una cuestión de escucha. En cierta forma, *Re-membering* o Re-cordar es el punto de compleción de la escucha, cuando alguien escucha activamente a través de todo su cuerpo. El enfoque

metodológico de Minardi, está directamente relacionado a su contexto y su Subject social: Hypatia, su linchamiento por las fuerzas reaccionarias de Cristiandad, y su desmembramiento. No se ha elegido este enfoque, ni en caso de ella ni el nuestro, de forma casual. En cambio, su elección es una respuesta consciente. Ya que lo que encontramos más flagrantemente en nuestro recorrido de investigación, en cada rincón, a cada rato, a cada paso, es: La Muerte. DEATH.

There is death in this story. Always, roaming around everywhere. Dismembering the body (Subject Social/text) of this context. Thus, we perform the act of re-membering. The death of my own members, members of my own body, is inverted in and by the act of re-membering and thus, reflecting on the (my) past from the present, as a gesture for the future.

We see in DEATH, a friend, a constant companion

Re-membering is a generative act of creation much like the conception of Horus;

both promise continuation into the future. (Ibid., 8)

A cada rato, a cada paso, nuevas compas-acompañantes, sí son posibles.

En cuanto al contenido de su investigación, el linchamiento de Hypatia en cierta forma llega a ser un símbolo de la fundación oficial de Christendom en el imperio romano en el siglo IV. Es el momento de la helenización (lógica aristotélica) impuesta sobre mensaje revolucionario de Cristo y las primeras comunidades cristianas, y la consiguiente desfiguración de la praxis de liberación cristiana en una religión oficializada al lado del status quo del imperio romano: Christendom, la religión del imperio. Es lo que hemos llamado la lógica de dominación y su comienzo en el paradigma de Christendom, se pronuncia de forma inconfundible con el linchamiento de Hypatia. Por esta razón, este recorrido de la historia cultural abarca inevitablemente, aparte del caso de la religiosidad islámica relacionada con la (gnoseológica) de la nación-población iraní, la praxis histórica de la religión y la comunidad cristiana. Pues,

las praxis históricas de estas dos religiosidades, Islam y Cristianismo, no pueden ser consideradas totalmente en aislamiento ya que las dos vienen de los contextos desérticos situados en la misma región mediterránea cerca de la región iraní; y segundo, porque Cristianismo y Islam, son flores del mismo árbol religioso, la religión Semita. En este sentido, tendremos en particular y constante consideración, aparte de la investigación de Minardi, la historia mundial crítica de Dussel (2007), *Política de la Liberación*---un libro que ha sido un *long-time companion* en mi praxis investigativa. Otro libro que ha llegado a ser mi gran acompañante en esta trayectoria es el maravilloso trabajo de Roy Mottaddeh “Mantle of the Prophet” que emplea la técnica de la historia narrativa de la vida de su Subject Social principal: Ali, ubicado en la década de la resistencia y revolución. Pero esta narración de Ali, y su contexto, Roy la crea, a través de una serie de relatos biográficos contextuales sobre los grandes personajes tanto contemporáneos como Md. Mossaddeq como antiguos como Ibn-Sina, Sohrawardi, que han dejado huella en la identidad colectiva iraní. Aparte de estas obras particularmente influyentes, hay una lista de bibliografía documental a la que mayormente fui introducida por el profesor Moisés García Garduño durante los cursos sobre Irán e Medio Oriente en la UNAM. Las obras más relevantes para este capítulo son el libro majestuoso de Karen Armstrong (2001) titulado sencillamente “Islam” y el de María de Lourdes Sierra Kobeh “Introducción al Estudio de Medio Oriente”. Dos libros que han sido particularmente pertinentes en nuestra conversación, en especial en la exposición de la revolución epistemológica y política desencadenada por Islam y su canto coránico, es “*Science and Islam*”(2007) y “*Science and Civilization in Islam*”(2001), donde los respectivos autores Muzaffar Iqbal y Seyyed Hossein Nasr, contestan con su investigación puntual, el dogma anti-científico y anti racional asignado al Islam, y las naciones-poblaciones musulmanas, por el sistema-episteme moderno colonial islamofóbico.

La idea de hacer este camino en una forma de documentación histórica crítica y contextual en forma de nuestra Conversación-Trans, en sí creativa, sobre la historia política cultural de la nación-población iraní nace en mi praxis investigativa por el estado de su gran obscurecimiento por los obstáculos como la Islamofobia y el epistemicidio de todo lo Islámico, muy prevalentes en la sociedad en que vivimos. Cada vez me he abierto a alguien sobre mi contexto de investigación de Irán (tanto en México, como en España, Nicaragua o India), vi reflejada mi propia ignorancia en su rostro. Ni la otra persona ni yo parecíamos estar conscientes de lo que significaba introducir un tema como el “Iraní/Otro” en un ambiente como “nuestro”. La dificultad en una primera introducción de la nación-población iraní, en particular en el mundo hispanohablante, pero en el mundo en general, me mantuvo en una incertidumbre y duda constante durante los primeros dos años de esta investigación. Fue a partir de mi visita-convivencia con la nación-población iraní, aunque solo fuera por unas semanas, re-conocí que conocía ya a la nación-población iraní, y también que siempre era posible darnos a conocer, sea donde sea. Esta relación comunitaria fue profundizándose durante mi estancia de investigación en Nicaragua y en las islas de Solentiname. Irónicamente, en algún momento de mi estadía en Nicaragua---al sentir el dolor y escuchar el grito de la nación-población nicaragüense resonar en todo mi cuerpo--- se me hizo aparente la necesidad y la forma (el camino de *Re-membering*) de introducir apropiadamente a la nación-población iraní en esta investigación.

En ese momento (o en algún otro),

comprendí que

la historia, sobre todo, es una cuestión corporal.¹¹²

De ahí, que tejer este capítulo (del plano de atrás) de la historia política-cultural de les *Subjects Sociales* de la nación-población iraní a través de la *Re-membering*, para poder luego sobre ello, tejer la articulación de frente sobre la revolución iraní (1960-79) y sus *Subjects Sociales* particulares de la época. Lo bueno de esta articulación 2 (Espalda) es que también conduce a la cultivación de un camino apropiado para introducir la nación-población nicaragüense en la articulación 3 (Espalda)---que está relacionada con la nación-población iraní en la misma relación comunitaria que nos une a mí y a ti.

Articulación 3 –(Espalda) : Hemisferio Iris

Relación Geopolítica Internacional; Nicaragua e Irán (1800-1930s)

En el capítulo siguiente de este plano de atrás, haremos un recorrido breve de la historia política-cultural de los contextos de Nicaragua e Irán, desde el siglo XV hasta los principios del siglo XX; cuando los dos dictadores Shah y Somoza, llegan a establecer su dominio político en Nicaragua e Irán respectivamente. El mismo desenvolvimiento de la historia política-cultural de estos contextos durante este período amerita la consideración constante de la “Relación Geopolítica Internacional”. Pues entre el siglo XV y siglo XX se fue conformando y cristalizando el sistema-episteme moderno-colonial; en su primero momento de constitución en la invasión y colonización de las naciones-poblaciones nustramericanas, seguido por su segundo momento de cristalización y propagación a través de las invasiones coloniales europeas de Inglaterra, Francia, Alemania etc. En este sentido, revisaremos, junto con la historia política-cultural de Irán de la época, la importancia del su vecino y rival

¹¹² Yo soy mi propia valé, este cuerpo es su propia evidencia. Nuestra sonrisa es la revolucion y nuestra danza-*Trance*.

Imperio Otomano en la región mediterránea en relación en el primer momento de constitución del sistema-moderno. En caso de dicho imperio y el imperio iraní, las primeras intervenciones por parte de los imperios europeos coloniales se daría hasta los comienzos del siglo XIX. En este siglo, a lo largo de proceso de la construcción de proyecto de Estado-nación en Nicaragua e Irán, las dos naciones estuvieron en constantes roces y conflictos con los poderes coloniales de esa época. Pues, este capítulo prestará una atención detallada y cuidadosa al proceso de construcción de los proyectos nacionalistas de Estados-Nación en Nicaragua e Irán ---tomando en consideración su constante interacción (conflicto-choque) con los poderes europeos-estadounidenses coloniales-imperiales. Para tal efecto, elaboramos una línea de tiempo que pueda exponer de manera relacional los nudos que vinculan los contextos en la “Relación Geopolítica Internacional” de dependencia-dominación con el centro del sistema colonial. Nos interesa exponer con este ejercicio de línea de tiempo, el impacto económico político y socio-cultural del sistema moderno-colonial y su centro, sobre estos contextos. Por esta razón, la línea de tiempo está dividida en tres partes: (NI): Nicaragua, (IR): Irán y (S): Sistema-episteme moderno/colonial. El tiempo histórico que recorre esta línea es desde los comienzos del siglo XIX hasta el momento en que los dictadores Pahlavi y Somoza llegaron al poder dictatorial, respectivamente en Irán en 1925 y en Nicaragua en 1936.

Merece mención que el posicionamiento del poder central del sistema-mundo moderno/colonial, varía según los contextos y tiempos. La cercanía geográfica de Nicaragua con los EE.UU siempre implicó la relación significativa en términos geopolíticos que conlleva el país centroamericano con su vecino de “Botas gigantes”. Para mi investigación sobre el contexto nicaragüense de este período, tuve la fortuna de entablar una comunicación

digital con el IHNCA, UCA, Nicaragua que me hicieron un gran favor de enviar libros y artículos históricos, en forma digitalizada. Ya después de apertura normal de las universidades en el contexto “pos-pandémico”, pudimos concretar la posibilidad de mi subsiguiente estancia de investigación en Nicaragua. Como hemos comentado arriba, esta estancia de investigación, (mi convivencia con la nación-población marginada de Nicaragua, ha jugado un papel crucial en la comprensión del dolor y la forma de expresión de nuestra compasión y confianza en esta Conversación-Trans. Aparte de ofrecerme el permiso de consulta y lecturas de los documentos archivísticos y históricos en la Biblioteca y Sala de lectura del IHCA por más de un mes, este instituto tuvo el gran bien de donarme una gran cantidad de libros diversos y valiosos sobre la nación-población nicaragüense (Entra la imagen de donación). Dos de los libros regaladas a mí, “Entre el Estado Conquistador y El Estado Nación” de Andrés Pérez-Baltodano y “Enfrentando el Sueño Americano” de Michel Gobat, que han servido de particular en nuestra comprensión de proceso de la construcción de estado-nación de Nicaragua y su discurso político-cultural dominante a lo largo de los siglos. Mientras que el primer libro, como sugiere su título muy claramente, es una investigación histórica sobre el patrón conquistador presente en la formulación liberalista política de Nación-Estado en Nicaragua desde sus primeros momentos de concepción. La tesis que sostiene su autor---un historiador crítico, originario de Nicaragua y profesor en Canadá—a lo largo de su libro es que la raíz de la imposición del patrón conquistador de estado-nación nicaragüense radica en su pensamiento político elitista, irreflexivo e incapaz de trascender el pensamiento providencialista que heredó de la antigua estructura político-cultural colonial de la Christendom. La investigación de Pérez-Baltodano mantiene un ojo crítico sobre las relaciones extranjeras e imposición estadounidense en la historia nicaragüense, pero la mayor crítica de su libro se dirige tres ejes principales:

“providencialismo, pensamiento político y estructuras de poder en el desarrollo histórico de Nicaragua”. El Providencialismo, nos señala el autor, es la herencia colonial de la religión del imperio “Católica Apostólica Romana”: Christendom, que aflige e incapacita el pensamiento político elitista nacional nicaragüense a lo de su historia.

Por esta razón, nuestro interés y gran agradecimiento a la obra del historiador nicaragüense que, a través de presentación de un gran número de documentos históricos como los discursos de Padres-Presidentes, nos ayuda a comprender la continuidad de las lógicas de la dominación y el patrón colonial de la Cristiandad hispánica en el contexto de la construcción del Estado-Nación de Nicaragua. Por su parte, el libro de Michel Gobat presenta una perspectiva y una entrada diferente en la historia nicaragüense ya que su principal objeto de libro es resaltar las condiciones políticas culturales de “Nicaragua bajo el dominio Imperial de Estados Unidos”. Gobat, en su recorrido histórico (1850-1930) nos presenta el escenario político-cultural nicaragüense dominado por la influencia e imposición extranjera de las políticas expansionistas del Imperio Estadounidense y, por otra parte, va señalando la capacidad insurgente y rebelde de las naciones poblaciones nicaragüenses a lo largo de su historia. Su libro no es únicamente sobre la imposición del sueño americano en Nicaragua, sino una historia del pueblo también que “ve o enfrenta el sueño americano”.

Estos dos libros, de Gobat y de Pérez-Baltodano, tanto por sus perspectivas diferentes como por la coincidencia de sus temas principales de investigación, nos parece que presentan un buen balance para entablar nuestra conversación-trans, en el camino de nuestro recuento crítico contextual sobre Nicaragua. Mientras que el primero resalta la “Relación Geopolítica Internacional” en la historia política cultural de Nicaragua desde una perspectiva de un extranjero; el segundo, hace una investigación profunda en la lógica de dominación

propagada por el estado nicaragüense embebido de discursos hacia Cristiandad. Además de estos libros, en nuestra preparación de la línea de tiempo relacional y el recuento histórico de Nicaragua, también nos hemos valido de la línea de tiempo incluida en la exhibición “Sueño de Solentiname”.

En Irán a lo largo del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, los dos poderes globales coloniales/imperiales, que influyeron en gran medida las condiciones socio-políticas, económicas y culturales de Irán, fueron la Monarquía Británica y el Imperio Ruso (Tsar antes de la revolución en 1917 y después, la unión soviética). Mientras la primera, tras la colonización de las tierras de la India, amenazaba/invadía/intervenía constantemente a las zonas de sur-oeste (Shiraz, Kerman, Ishfahán) de Irán que colindan con la India colonial; el segundo, el vecino norteño de Irán, invadió el imperio iraní, y se ocupó de los territorios colindantes de Azerbaiján, Bakú y Daghistán. Nuestro recorrido contextual toma en especial consideración la intervención de estos dos poderes imperiales en la historia socio-cultural y política de Irán. Para este efecto, me he basado principalmente en dos documentos que, a mi parecer, se complementan y proporcionan un panorama suficientemente extensivo del contexto: a) el libro “Iran between two revolutions” de Ervand Abrahamian (1982), y b) “Social histories of Iran” de Stephanie Cronin (2021). Cronin es una mujer inglesa, profesora de Cambridge que estudia en este libro la historia socio-cultural de Irán a través de las revueltas políticas y las protestas populares de pan (*Bread Protests*) desde la perspectiva subalterna, femenina. En cambio, Abrahamian es un hombre armenio, historiador de gran renombre, que estudió en el extranjero y vive y enseña en los EE. UU, donde se publicó este celebrado libro suyo en el cual presenta, un profundo y detallado recuento histórico del contexto socio-económico y político de Irán.

Con este estudio comparativo, revelamos justo la pertinencia de la “Relación Geopolítica Internacional” de dependencia y dominación, impuesta por el centro del sistema-episteme moderno-colonial, sobre las naciones-poblaciones de Nicaragua e Irán---así como sobre otras naciones-poblaciones *Otras*. Este centro colonial, sea Estados Unidos o Inglaterra, emplea diversas estrategias de carácter económico(inversión), militar (invasión) y cultural (imposición) con la finalidad de involucrar a las poblaciones-naciones marginadas de Nicaragua e Irán periféricas en las relaciones (lógicas) de dependencia y dominación. Ya en la época de la guerra fría y del contexto particular de nuestra investigación, que el nuevo centro del sistema moderno-colonial, los EE.UU se vuelve muy cercano a Reza Pehlavi Shah con intenciones de establecer su dominio en la región Medio Oriente con el control político-cultural de la nación-población iraní. Por esta razón, en la época de los movimientos revolucionarios de Nicaragua e Irán (1960-79), la Relación Geopolítica Internacional de dependencia y dominación, se vuelve más clara y perceptible, por tener las relaciones asimétricas con el mismo centro dominante: los Estados Unidos.

Conclusiones-Conexiones Finales- El Ombligo

De ahí que se completa nuestro tejido de Suéter, incorporando los tejidos de Espalda y Frente del Hemisferio Iris, con los tejidos de las Manos-Pies etc. del Hemisferio Arco, entretejiendo así las conclusiones-conexiones finales-resonantes, para dar la respuesta a la pregunta principal de nuestra investigación. A esta parte de nuestro tejido-tesis, comprendemos como el Ombligo de la Investigación.

Greatness is not guarding yourself from the people,
 greatness is being accepted by the people.
 Mike Tyson¹¹³

Articulación 1-Pecho (Hemisferio Iris) La Hégira (Migración)	
<i>Camino (A)</i> Cuerpo Bibliográfico de la Investigación	<i>Camino (B)</i> Cuerpo como Bibliografía
Índice de Articulación 1.A: Cuerpo Bibliográfico de la Investigación	
5. A.1: La Hégira como Marco General 1. A.2 Conversación-Trans en la Comunidad de Solentiname: Dibujos, Poesía, Misas Campesinas	
Conclusiones del Camino A de la Articulación 1	

¹¹³ https://youtube.com/shorts/nvdm22zVc?si=1ikRRxC2y2qjW3_X , consultado el 21 de mayo de 2024.

Índice de Articulación 1.B:
Cuerpo Bibliográfico de la Investigación

1. B.1: Encuentro con Sueño de Solentiname y Asombro
2. B.2: Encuentro con la Voz de Olivia Silva y la renovada interpretación de la voz de Shariati
3. -----Voz-Testimonio de Olivia Silva
4. -----Renovada Apreciación de la Voz de Shariati
5. -----Aprendizaje de la lengua farsi: Remembranzas de las raíces
6. **Hégira – Migración**
 - **Hégira en CDMX y Regalos (para el cuerpo Bibliográfico)**
 - Retorno a Mexicali
 - Tabla 1 (NI*IR): El cuerpo bibliográfico en el junio de 2022
 - **Hégira en India-Irán (IHE) Regalos (para el cuerpo Bibliográfico)**
 - Retorno a Mexicali
 - Tabla 2 (NI*IR): El cuerpo bibliográfico de la investigación en diciembre de 2022
 - **Hégira en Nicaragua-Solentiname y Regalos (para el cuerpo Bibliográfico)**
 - Conversación (Trans) con el Lago, al ritmo de su latir en mi corazón
 - Retorno a Mexicali

Conclusiones del Camino B de la Articulación 1

- **Cuerpo como Bibliografía**
- **Historia Corporal**

La intención de elaborar esta articulación es exponer-explicar lo implicado en nuestro grito al final de la articulación anterior, sobre las relaciones entre lo gran económico, la política y la cultura, desde la praxis de liberación, que implica reconocer nuestra relación investigativa como comunitaria e interrelacionada. Iremos tejiendo esta articulación en los dos caminos mencionados arriba, aludiendo tanto a las obras cre-artísticas (Conversación-Trans) de los contextos específicos de Solentiname y el IHE, como nuestra propia trayectoria y praxis investigativa y su expresión en esta tesis-tejido (Conversación-Trans). Para tal efecto, la aguja tejedora hará su movimiento serpentino, a la vez, en dos lados. Es decir, recorrimos dos caminos principales de tejedura de nuestro marco para el Pecho y para la Espalda. Los

dos caminos serán recorridos con la atención principal sobre el lado 1 de hilo tejedor: “Relación Comunitaria”.

El primer camino (A), entablaremos nuestra Conversación-Trans, haciendo una suerte de primera exposición e introducción de las obras cre-artísticas de Solentiname y el IHE, para comprender el proceso de cultivación la praxis religiosa-revolucionaria. Para tal efecto, elaboraremos una relación entretejida entre los dos contextos Nicaragua-Solentiname e Irán-IHE, en dos fases, A.1 y A.2, respectivamente. A la par con nuestra conversación con la formulación analítica de Shariati de la Hégira-Migración en relación con su papel en la constitución de la comunidad, revisaremos cuidadosamente el proceso de constitución de la Comunidad de Solentiname, iniciada justamente por un acto de migración (de Ernesto al archipiélago de Solentiname). Desde su constitución en la comunidad de Solentiname hacia su cultivación y florecimiento en una Comunidad Creativa, la migración como una praxis central juega un papel significativo que promueve a les *Subjects Sociales* y la Comunidad, *comprender la relación comunitaria* siempre presente. Con este marco general de la Hégira-Migración, investigaremos a través de la interpretación de las obras cre-artísticas transdisciplinares (Conversación-Trans) de la Comunidad de Solentiname: el arte visual en “Sueño de Solentiname”, “Poesía de Solentiname” y el diálogo comunitario en las “Misas de Solentiname”. Además de la introducción contextual de esas obras, elegiremos algunas obras particulares para nuestra conversación en el primero camino(A) de esta articulación:

- El Dibujo de Oscar Mairena “*Palo de Mango frente a la iglesia*”: Sueño de Solentiname”
- Poemas: “*La Revolución es*” de Juan Agudelo y “*Soledad*” de Elbis Chavarría

- Fragmento de los Capítulos “*La Eucaristía*” y “*En el huerto de los Olivos*” de Evangelio de Solentiname

Además, es de gran pertinencia notar el valor de las voces-testimonio provenientes de las historias de vida de Olivia Silva y Rafael Chavarría, habitantes de Solentiname, en nuestra comprensión de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación de la Comunidad de Solentiname. En particular, la voz-testimonio de Olivia Silva, junto con el poema “*La Revolución es*” nos acompañara a lo largo de esta articulación, como marco creativo y artístico, en complementariedad con el marco analítico de la Hégira-migración, elaborada por Shariati.

Por su parte, el segundo camino (B) sería reflexivo, retornando los oídos hacia nuestro proceso de aproximación a dichas obras cre-artísticas de Solentiname y el IHE, así como a nuestra propia realización de la Relación Comunitaria a lo largo de esta investigación y su expresión en nuestra Conversación-Trans en forma de esta tesis/tejido de suéter arco iris. Este segundo camino (B) se desenvuelve en dos fases también: la primera (B.1) de mi acercamiento e investigación de las obras cre-artísticas en mi búsqueda bibliográfica a lo largo la primera mitad de esta trayectoria doctoral (2020-21); y la segunda y culminante fase (B.2), la de mis estancias de investigación en Nicaragua e Irán durante la segunda mitad de nuestra trayectoria investigativa (2022-hasta la actualidad).

(A.1)

La Hégira como Marco General

Verso 16- Guest House¹¹⁴

This being human is a guest house.
Every morning a new arrival.

¹¹⁴ <https://youtu.be/ShNYW2e5ecQ?si=eJPICeCf2M9Tbrh>

A joy, a depression, a meanness,
some momentary awareness comes
as an unexpected visitor.

Welcome and entertain them all!
Even if they're a crowd of sorrows,
who violently sweep your house
empty of its furniture,
still, treat each guest honorably.
He may be clearing you out
for some new delight.

The dark thought, the shame, the malice,
meet them at the door laughing,
and invite them in.

Be grateful for whoever comes,
because each has been sent
as a guide from beyond.

A lo largo de esta articulación, efectuaremos nuestra conversación con la praxis de “Migración o la Hégira”, considerada central por Shariati en el proceso de la constitución de una Comunidad. En su charla “Enfoques para la comprensión de Islam”, considera la cuestión de la Hégira (Migración) en relación con su potencial transformativo en la historia, por ser un factor clave de la constitución de Comunidad: en términos de cultivación de un camino político-cultural valiente, creativo y revolucionario por una comunidad-nación-población. Shariati al investigar la praxis histórica de Islam, propone que la gran Hégira que Mohammad comenzó con su comunidad musulmana (*Umma*), exiliándose de Meca hacia Yatrib (ahora Medina), fue el momento de la constitución real de la primera comunidad musulmana (*Umma*). Con la Hégira, *La Umma* da su primer paso creativo, consciente de la relación comunitaria, en confianza y compasión con la comunidad. Shariati hace hincapié en el hecho de que es el momento de Hégira (622-623) que marca el comienzo del calendario islámico, prevalente en la actualidad en muchas naciones como Irán. Pero, podemos preguntar,

¿Por qué el momento de Hégira como el momento de Constitución de *Umma*, si las primeras revelaciones de canto coránico a través de la voz de Mohammad habían empezado años antes de la Hégira?

No es solo que el Hégira sea posterior a las primeras revelaciones coránicas de Mohammad, sino que podría ser vista una consecuencia directa de las revelaciones del canto coránico. Por su praxis religiosa que era revolucionaria para su contexto, Mohammad y sus acompañantes, fueron torturados y perseguidos en Meca por casi una década, y al ver ninguna otra solución viable de liberarse de la persecución, Mohammad tomó la laboriosa y dolorosa---pero creativa---decisión de Hégira. La connotación cultural del término Hégira¹¹⁵ (en árabe, en farsi, en hindi, en urdú) está íntimamente entrelazada con el dolor de la migración: el abandono de casa, olvidar o dejar morir la relación con tu casa, tu pueblo, quizás tus parientes. Sí, la separación, la nostalgia, las durezas de los caminos (del desierto), pero, a la vez, se relaciona con el grito-canto de exhalación, la valentía de un caminar consciente, nuevas búsquedas y nuevos caminos y nuevas caravanas-comunidades. Mohammad y La *Umma*, tomaba la decisión de Hégira en gran dolor, porque dejaba atrás su casa-familia-ciudad, sus lazos de vida. Y ante ellos, lo desconocido. Lo nuevo. El camino: el desierto árabe, el ecosistema más duro del planeta, quizás. Mohammad y un número pequeño de acompañantes--receptores del canto coránico--- toman una decisión consciente de migración hacia nuevo lugar, un acto creativo (de hégira) en compasión y confianza en su propia comunidad musulmana, la *Umma*---formada no en lazos de sangre o de familia, sino a través de canto coránico y su mensaje de unicidad (*Tauhid*) y justicia social. Para Shariati, El Hégira o la migración es el momento de constitución de la *Umma*: Comunidad musulmana.

¹¹⁵ Consultar esta canto, himno de dolor de la Hégira. https://youtu.be/9lXo_pn7JqI?si=gdvOFTQLptwST0w

Verso 17: Nuevas Compas, sí son posibles

Ya pasaron los días que andaba solo en el camino yo;
Ahora,
a cada rato,
a cada paso,
Nuevas Compas-acompañantes... sí son posibles
A nuestro desierto, no le falta la vida
Aquí miles de nuevas caravanas-comunidades... sí son
posibles

En este sentido, centrarnos en la praxis de Hégira (la migración) como el marco general de nuestra conversación sobre lo gran económico, lo político y la cultura, es algo radical. Pues, el paradigma dominante se basa en una visión política-cultural heredado del pensamiento ciudadano greco (heliocéntrico). La palabra, política, viene del término greco *Polís*, que hace alusión a una ciudad, un establecimiento. Así, el arte de hacer la gestión (la política) y el arte de estudiarla (La ciencia política) se tienen el objetivo de la mejor gestión y la administración pública de la ciudad y su población en sus actividades cotidianas. Todo eso cambia radicalmente, si introducimos, en lugar del establecimiento, el camino de la Hégira (migración) ---como el marco general de la política y la cultura. Es un cambio drástico: *De un locus establecido a una suerte de no-locus, en movimiento constante, en migración. Es decir, la política no se hace ni en ni desde la ciudad, sino en y desde el camino de la Hégira.* Nuestras percepciones, sentí-pensamientos y expresiones (ser-conocer-actuar) sobre las relaciones políticas, culturales y económicas se tendrán que trans-formar radicalmente para dar cabida a la situación de la fluidez y la espontaneidad del camino desconocido, en lugar de las comodidades y las familiaridades de la ciudad conocida. Recordamos, de nuevo, nuestra imagen de Ciclista andante mirando el atardecer. Nada está establecido o fijo en esa relación; ni el cielo de atardecer ni le ciclista ni el camino en que está. Todo en constante movimiento, siempre. En nuestra comprensión, así es la realidad

social: nuestra realidad social. Por esta razón, la elección de Hégira, (la migración) como marco general para considerar las relaciones entre la política, la cultura y el gran económico. Claro, la charla de Shariati me ha dado la orientación de configurar el marco general de Hégira; pero también la conjugación de su vida-obra-comunidad, así como la de Ernesto, atravesadas por varios actos de migración.

Al hacer una aproximación de la vida-obra-comunidad de Shariati, se hace claro el impacto que hizo su migración y su convivencia en Francia por medio de su investigación doctoral. En sus charlas, a menudo menciona en tono de admiración y valor las obras y vidas de personas intelectuales y activistas que él conoció en Francia, como Franz Fanón, Louis Massignon etc. Podemos preguntarnos: ¿qué es lo que le hizo salir de su país, de su nación, para hacer su investigación en Francia, en la Universidad Sorbornne? Claro, la beca de estudios que él recibió fue un gran motivador; pero obviamente no fue su motivo principal de la migración “voluntaria”. Quizás fue su pregunta-dilema, así como la de Ernesto.

Ernesto Cardenal hizo sus estudios de grado y luego, fui a estudiar a los Estados Unidos. Después de pasar un rato en Colombia y México, regresó a Nicaragua en 1965. Después de su ordenación como sacerdote, se emigró al archipiélago de Solentiname para formar la Comunidad Contemplativa de Solentiname. Otra vez surge la pregunta ¿Qué es lo que llevó a Ernesto a migrarse tantas veces? A México, Estados Unidos, Colombia y finalmente, a las islas de Solentiname. Podemos invertir la dirección de esa pregunta y terminar haciéndonosla a nosotros mismos: ¿Qué estoy haciendo yo aquí, en México, medio mundo lejos de mi pueblo de la India, haciendo investigación doctoral sobre Nicaragua e Irán? Las migraciones, de Shariati, de Ernesto y de mí, no son migraciones forzadas, a diferencia de la Hégira de Mohammad y su *Umma* (a diferencia de tantas personas migrantes en el mundo ahora---que se migraron para huirse de la persecución. Las nuestras, de Shariati, Ernesto y la mía, son

hégiras-migraciones, en cierta forma, elegidas, bajo condiciones particulares. Sin embargo, lo que comparten nuestras Hégiras con las migraciones forzadas como la Hégira de la Umma, es el dolor, tanto por el abandono de la casa como por la característica dureza-novedad del camino/desierto.

Verso 18: Matria-Materia

Me piden certificados- visa para llegar a mi matria-materia,
Que el dolor-e-desierto me lo compre a mí.

Estoy en venta en mi matria-materia,
Dile a dolor-e-desierto que me compre a mí.¹¹⁶

La migración implica “un movimiento”, es decir, una partida desde el lugar anterior, y una orientación hacia un nuevo lugar. Al nivel del *Subject social*, es una ruptura en su locus fijo, a favor de un (no) locus migratorio, fluido, en constante movimiento. El dolor del camino, presente en un acto de migración, es la base de nuestro reconocimiento de dolor de la Otredad, que también se encuentra en el camino. De ahí, la compasión, y la confianza, a base de la realidad existencial del dolor. Si la realidad social es una interrelación intersubjetiva continuamente cambiante, es decir, si la vida es una Hégira en movimiento constante, entonces el dolor que padecemos en el camino nos hace acompañantes. Tanto nuestras relaciones políticas, culturales y económicas, así como nuestra comprensión de la relación entre la política, la cultura y el gran económico, serán concebidas de una forma radicalmente diferente si nos hacemos conscientes del marco de la hégira, nuestra realidad cambiante y líquida y nuestra propia posición no-fija siempre en relación con nuestro contexto-comunidad. Y eso es nuestro propósito en esta articulación, al centrarnos en la Hégira o la Migración como marco general de la política (y la economía y la cultura), y su

¹¹⁶ El primero verso viene a través de mí, que confluye con un verso traducido de este canto:
https://youtu.be/RqjNvMO9hjs?si=XzQpicSre_SjIXgw

relación con la constitución de la comunidad, en aras de comprender la constitución de la comunidad en Solentiname y en el IHE, así como la constitución de nuestra relación investigativa como comunitaria.

(B.1)

Encuentro con Sueño de Solentiname y Asombro: Comienzo real de la Relación Investigativa

Pues esta investigación en términos reales comenzó con mi migración a Mexicali, México. Mi migración, como la de Ernesto, no era forzada sino voluntaria. Aunque las condiciones eran lejos de ser ideales de nuestras migraciones voluntarias. Yo llegando a Mexicali en contexto pandémico, no había decidido o no había podido decidir en enfocar mi investigación en el contexto específico de Comunidad de Solentiname. Un momento clave en esta dirección fue mi encuentro virtual con la Obra “Sueño de Solentiname”, y más específicamente, con la primera imagen que ella expone.

*Verso*Imagen 5 : Iglesia de Nuestra Señora de Solentiname*¹¹⁷

¹¹⁷ Foto de Sandra Eleta (De Barra, 2018, 02)



Sandra Eleta, *Iglesia Nuestra Señora de Solentiname* [Church of Our Lady of Solentiname], 1974. Impresión de inyección de tinta a partir de negativo de 35 mm. Cortesía de la artista

A primera vista, la imagen “Iglesia Nuestra Señora de Solentiname”, me cautivó la atención, de tal grado que ha incidido en nuestra posicionalidad en la voz de enunciación “nuestra” comunitaria, asimismo en la concepción de nuestras naciones-poblaciones americanas como “nuestramérica”. Yo conocía el ensayo “Nuestra América” de nuestro abuelo cubano Martí, pero no había concebido de esa forma a nuestras naciones-poblaciones hasta percibir e interpretar e interactuar con esa imagen de la Iglesia de Nuestra señora de Solentiname. Pero esa percepción se actualizó o realizó de forma corporal, no en los primeros momentos de mi contacto con esa imagen. En ese momento, percibir esta imagen me había

dejado a-sombrado, *en sombra, entre* la luz y la oscuridad, en una comunicación analógica o un tercer sentido interactivo que, para Barthes¹¹⁸, nunca se llena ni se vacía. A mi parecer, yo sentía que sabía lo que me decía la imagen, pero no lo reconocía de forma clara. Eso fue mi primer encuentro con las obras cre-artísticas de la Comunidad de Solentiname con la imagen de “Iglesia de Nuestra Señora de Solentiname”, también porque era la imagen que portaba la exhibición visual “Sueño de Solentiname” como su portada.

Así como esta primera imagen, las otras imágenes de Solentiname expuestas en la exhibición son de Sandra Eleta: la fotógrafa panameña que visitó a Solentiname en 1974 para hacer un recuento fotográfico de Ernesto Cardenal y Solentiname. La exhibición también contiene imágenes de otras partes de Nicaragua, tomadas por la fotógrafa estadounidense Sandra Meiselas, durante su visita al país centroamericano en el año de la revolución, 1979. La exhibición también recoge dos imágenes de las primeras hojas de dos Boletines de Solentiname, que era una suerte de Comunicado por parte de la Comunidad de Solentiname, publicado en Managua, por parte de los amigos de Nuestra Señora de Solentiname. La primera imagen de Boletín de Solentiname (año I, número I, Mayo 1966) describe en el texto revelado en la imagen, el compromiso de los “Amigos de Nuestra Señora de Solentiname”, a dar difusión a la vida-obra-comunidad de Ernesto y Solentiname. La segunda imagen, la primera hoja de boletín publicado en el año II, número 3, junio 1967, porta una carta de Ernesto Cardenal a su amigo “el poeta” Coronel Urtecho, en que avisaba la partida de William Agudelo a su tierra natal de Colombia después de haber pasado casi un año en Solentiname desde el principio con Ernesto.

118

Junto con las imágenes, la exhibición “Sueño de Solentiname”, contiene una variedad de piezas artísticas de las cuales se destacan los dibujos de la pintura primitivista creada por habitantes de Solentiname. La exhibición expone varios dibujos muy curiosos y pertinentes para nuestra comprensión del proceso de la praxis religiosa-revolucionaria de la Comunidad de Solentiname. Pues, en esta investigación, enfocamos nuestra atención en tres dibujos particulares recogidos en dicha exhibición, que fueron creados durante la época particular de nuestra investigación (1960-79) :

Palo de Mango Frente a la Iglesia- Oscar Mairena- 1975

Islas – Eduardo Arana-1975

La Traición- Esperanza Guevara- 1975

En adición, la exhibición comprende notas escritas por habitantes, visitantes y colaboradores de la comunidad como Ernesto Cardenal, Julio Cortázar y Gabriel Villalobos. Estos textos revelan sus experiencias en el proceso creativo y artístico en Comunidad de Solentiname, así como su posicionamiento político desde la experiencia de habitantes, visitantes y colaboradores de dicha comunidad. Al final, la exposición incluía una instalación sobre la intervención estadounidense sobre los países centroamericanos y específicamente sobre Nicaragua: la línea de tiempo como una crónica breve desde el inicio del siglo XIX hasta los años de la dictadura y los procesos de la resistencia del pueblo nicaragüense.

La exhibición visual “Sueño de Solentiname” en los primeros momentos de mi búsqueda virtual, me llamó mucho la atención porque fue puesta en exhibición en el Museo Jumex, Ciudad de México en el año 2018. Con esa información, aparecía una posibilidad de contacto real con la obra creativa de habitantes de Solentiname a pesar de los limitantes del contexto pandémico. Más, la exhibición fue curada por Pablo León de la Barra, en colaboración estrecha con Marcos Agudelo---hijo de William y Teresa Agudelo, les primeros acompañantes de la Comunidad de Solentiname desde su principio. Esa

colaboración de curador y el campo, hizo posible la recolección de las piezas artísticas como las fotografías y dibujos, que fueron creadas en la época de los 60s y 70s y se hallaban con sus compradores o autores en diferentes partes del mundo. “Sueño de Solentiname” fue puesta en escena en el Museo Jumex en la Ciudad de México entre las fechas de 15 de marzo y 6 de mayo del año 2018. Esa era su segunda exhibición, después de la puesta en escena en la 80 WSE Gallery de la New York University.

La continuidad de la lucha en la actualidad desde la Comunidad de Solentiname me motivó mucho y fui haciendo la decisión de enfocar mi investigación en el contexto particular de Solentiname. La elaboración de esta exhibición en México y en Estados Unidos, mediante la recolección y interpretación nueva de las obras creativas y artísticas creadas mayormente por habitantes de Solentiname, fue posible por la gran labor curativa de Pablo León de Barra y Marcos Agudelo. Pero también por los lazos comunitarios que habían creado Ernesto Cardenal y la Comunidad de Solentiname, tanto en México como en los Estados Unidos. Cardenal era muy cercano a México. Su asombro y amor por la nación-población mexicana se expresan en largos poemas históricos-épicos sobre, por ejemplo, la “Economía de Tuwantiyusu” y “Mayapán”¹¹⁹. Durante el proceso de la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria, Ernesto, así como dirigentes de Partido Sandinista estaban en continuo contacto con los líderes y académicos-activistas rebeldes de México. En nuestro encuentro con el arte visual de Solentiname en México fue que primera vez, caí en cuenta de las redes internacionales que existía los contextos tan diferentes como los nuestros, y la interrelación de la búsqueda de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación que nos involucra a cada quien de las *Subjects sociales*, en esta relación investigativa comunitaria.

(A.2)

¹¹⁹ Consultar (Cardenal, 1980, 144-171)

Conversación-Trans en la Comunidad de Solentiname: Dibujos, Poesía, Misas

Campesinas

En mi percepción, es esta búsqueda o investigación de la praxis de liberación que llevó a Ernesto a la decisión de migrarse hacia lo remoto del archipiélago de Solentiname. De acuerdo con su formación como monje trapense y con la inspiración de su mentor *Thomas Merton*, Ernesto llegó a Solentiname con la idea de formular una suerte de comunidad contemplativa con la única regla de no tener ninguna regla. Es cierto que Ernesto siempre había sido un poeta anti-imperial, anti-somocista y recordaba las palabras de su mentor Thomas Merton que “en América Latina el contemplativo no podía estar ajeno a las luchas políticas. (Sueño de Solentiname)” Sin embargo, su primer movimiento de migración al archipiélago de Solentiname no tenía el motivo explícito de formar un partido o una resistencia política contra la dictadura. Ni con una idea preconcebida de realizar de forma comunitaria la poesía, diálogo, pintura u otras prácticas políticas-culturales. Me recuerda a la famosa y reveladora afirmación de Hall “Sin garantías” (Hall, 2010) o de (Bourdieu, 2006) “Está prohibido prohibir”. Llega Ernesto a Solentiname a proseguir su vocación que era la contemplación, y así al principio la comunidad se nombra “Comunidad Contemplativa de Solentiname”.

La migración de Ernesto a las islas de Solentiname y su súbita integración en la Comunidad, era, obviamente por el medio de la iglesia católica. Después de terminar su doctorado en teología en Cuernavaca, México, había sido ordenado sacerdote en 1965 en Managua. La gente de las islas lo recibió como un padre o sacerdote. Sin embargo, Ernesto, según su propia admisión y en mi percepción, es, más que todo; poeta, creador de versos poéticos históricos-épicos de amor y de revolución. Y la gente de la comunidad lo supo ver

así. Casi en las primeras instancias de su contacto con Ernesto Cardenal, Olivia Silva, habitante de Solentiname, dice haber notado una “cosa buena”.

Bueno, como yo era religiosa (...), yo miré que el padrecito llegó con aquel amor, con aquella ternura, suavcito, inmediatamente desde el primer día que llegó, la primera misa ya la tuvimos. Y, como yo (...) inmediatamente que veo una cosa buena...desde el primer día. (Olivia Silva*Polavieja, 2011, 574)

En lo que entiendo yo, los primeros momentos o meses o años de la llegada y convivencia de Ernesto en la comunidad de Solentiname fueron formativos para la cultivación de una relación comunitaria que luego se florecería en una creativa conversación cotidiana y comunitaria. Es de recordar que en aquellas épocas de dictadura Somoza, las poblaciones de Solentiname, como la mayoría de la nación-población nicaragüense, sufrían de unas condiciones de extrema pobreza y abandono total por parte del gobierno. No había ni una pulpería en Solentiname, mucho menos una escuela o una clínica.

Solentiname era un lugar, por decirlo así, abandonado de los gobiernos, de la...nadie llegaba allí.....Era un lugar muy...muy triste por lo abandonado de... de la cosa necesaria. ¿Verdad?pero físicamente, era muy...muy abandonado en los alimentos. (Olivia Silva*Polavieja, 2011, 571)

Se pueden notar los silencios o las pausas en la voz de Olivia Silva, en su testimonio dado 4 décadas después. Las pausas, bien escuchadas y anotadas por el historiador, provienen de una voz y una persona digna que reconoce la indignidad de la situación de la carencia y de abandono impuestos sobre su contexto-comunidad. La situación indigna de la pobreza-carencia no solo es difícil de explicar, es incluso peor: *es penoso*. La pobreza o la carencia no necesita de explicaciones; ella se exhibe sola. Ernesto percibió esa carencia imponiéndose sobre la realidad social cotidiana de los habitantes de Solentiname, muy pronto después de

su llegada. La situación de injusticia social y pobreza reinante en Solentiname y en Nicaragua, producto del no-cumplimiento de la necesidad de alimento, no permitió a Ernesto a hacerle la vista gorda. Cabe notar que la posición de Ernesto Cardenal, y su experiencia de vida, habían sido y era muy diferentes que la mayoría de las personas de Solentiname. La gente de Solentiname, en esas épocas, y en las actuales, lo que menos necesitaba era otro sermón más sobre Dios, o sobre la contemplación divina. ¿Qué más violento que dar un sermón a una persona hambrienta? Pero ese era, supuestamente, el trabajo de Ernesto como padre o sacerdote de la Iglesia de Nuestra Señora de Solentiname.

Venía aquí (en Solentiname) una vez por año, por año venía aquí un sacerdote a celebrar, y hasta ese momento íbamos... la comunidad iba a limpiar cuando iba a venir el sacerdote. Resulta pues de que...había esa señora y pedía a los santos, al Señor...que viniera un sacerdote, un padre a Solentiname algún día...y se le cumplió el deseo, porque al tiempo, la noticia de que venía un padre a Solentiname a comprar una propiedad para convivir con nosotros. (Rafael Chavarría*Polavieja, 2011, 629)

El motivo de la migración de Ernesto a las islas de Solentiname no tenía nada que ver con sus propios deseos de hacer mejores ganancias económicas o buscar mejores oportunidades laborales. Todo lo contrario. Había otra necesidad, la de contemplación divina, de comunión, o comunicación auténtica-analógica-interactiva, cuyo cumplimiento se hace sólo a través de la “Realización de La Relación comunitaria”. *La necesidad* de investigar, comprender y realizar esta relación comunitaria, más allá de la necesidad del pan, se presentaba una y otra vez en la vida de Ernesto. Así como Shariati, las migraciones de Ernesto a México, a Estados Unidos, a Colombia y al final a Solentiname, dan cuenta de lo apremiante de esa necesidad. Pasó un buen rato en aislamiento como monje trapense en el monasterio de Gethsemany, Kentucky, que le había provocado en palabras de su mentor Merton, “una renovación

profunda y un cambio de perspectiva con lo cual el “mundo” no es olvidado, sino que es visto bajo una luz más clara y menos engañadora. “(Gethsemany, Merton).

Verso 19: Esperándola¹²⁰

Detrás del monasterio, junto al camino,
existe un cementerio de cosas gastadas,
en donde yacen el hierro sarroso, pedazos
de loza, tubos quebrados, alambres retorcidos
cajetillas de cigarros vacías, aserrín
y cinc, plástico envejecido, llantas rotas
esperando como nosotros la resurrección.

Al llegar a Solentiname, reconoció el dolor de la necesidad o carencia material (de pan y demás) en la vida de los habitantes de las islas. No podría haber sido tan difícil notar, la pobreza y la carencia que se imponía sobre la vida diaria en Solentiname. Ninguna reflexión, meditación o contemplación auténtica podría hacerle la vista gorda a la indigna realidad, impuesta por el abandono y olvido por parte del gobierno de Somoza ayudado por el estadounidense imperialista.

esa unión con Dios nos llevaba en primer lugar a la unión con los campesinos, muy pobres y abandonados, que vivían dispersos en las riberas del archipiélago. La contemplación también nos llevó después a un compromiso político: la contemplación nos llevó a la revolución; y así tenía que ser, si no, hubiera sido falsa.
(Cardenal, citado en de Barra, 2018, 16)

Inspirado en los movimientos de teología de liberación y en sus propias experiencias y enseñanzas con Thomas Merton, Ernesto solo pudo forjar una relación de compasión y confianza con habitantes de Solentiname al comprender que las necesidades simbólicas-religiosas de la contemplación o comunión divina, se pueden contemplar solo si se tiene a la disposición no solo el pan de día a día, sino un surplus de pan en la comunidad. En otras

¹²⁰ Poema: Gethsemani- Antología, (Cardenal,1983, 41)

palabras, la consagración del pan en la eucaristía solo es posible o factible, en la abundancia de pan y vino, en y para la comunidad. En ese sentido, la consagración de pan significa la transcendencia de la necesidad básica de pan, necesidad que no se ignora ni se escapa de ella, sino que se compromete en cumplir esa necesidad básica para toda la comunidad (*ekklesia*). Solo entonces se puede orientar la mirada o nuestra investigación en lo simbólico, lo inmaterial, lo no-empírico de la ofrenda de pan sagrado de la Eucaristía. Dice Rafael Chavarría que pronto, los jóvenes de la Comunidad, como su hermano mayor Elbis Chavarría, empezaron a laburar con Ernesto en la iglesia en actividades de toda clase.

Él se integró por medio de otro compañero, Laureano. Laureano se integró primero con él, a ayudarlo a trabajar ahí, y entonces Ernesto le ofreció que le ayudaran a trabajar y que él les iba a seguir...les iba a dar clase diario. Él les daba clase dos horas y el resto, pues, le ayudaban en la comunidad ahí. (Rafael Chavarría*Polavieja, 2011, 630)

Pero, el momento crítico en la constitución de la Comunidad de Solentiname (al que hemos aludido en la articulación 3.A-Mano del Hemisferio Arco), es el momento de reconocimiento por parte de Ernesto de su propia posición privilegiada en relación con los habitantes de Solentiname. Al nivel material, no estaba sujeto a sufrir las mismas carencias como habitantes de Solentiname; y al nivel simbólico, tenía la posición privilegiada del padre-sacerdote, lo que a inspiración de Shariati, hemos llamado en esta investigación: *Father power*. Su posición de padre-sacerdote de la comunidad, le daba el gran poder de oficializar la misa y así, el derecho de interpretación monopolizada de las escrituras sagradas, y la imposición de esa interpretación sobre asistentes de la misa. Es más, la mayoría de los habitantes de Solentiname, según la norma general en la institucionalidad católica, esperarían a que les fuera a dar los sermones y las misas normales, por su reconocida posición

jerárquica de sacerdote (“Docto-r”). Pero, preguntamos de nuevo, ¿qué más violento que dar un sermón al hambriento? Ante esa pregunta-dilema, Ernesto tomó un paso extra-ordinario, a-normal y pues, revolucionario: la disposición de escucha.

Ernesto se baja de su pedestal de Padre-Sacerdote y se ofrece a escuchar las interpretaciones de la biblia que hacían les habitantes de Solentiname, según su propia realidad y su propia posición. En otras palabras, deja su lugar privilegiado para escuchar a la Comunidad de Solentiname. El acto de Ernesto a disponerse a escuchar, es una acción inactiva, una (in)acción que se convertiría en la semilla de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación de la Comunidad de Solentiname, florecida florecería en las obras cre-artísticas (su Conversación-Trans). De la dis-posición de escucha de Ernesto a sus acompañantes de Solentiname, nacen las misas campesinas de Solentiname; revolucionarias para su momento, legendarias y ejemplares para las generaciones venideras. También es cierto que las primeras misas campesinas en que les habitantes de Solentiname empezaron a participar y dialogar, no fueron grabadas. Por la sencilla razón de que Ernesto no había hecho la invitación de hacer las misas campesinas por hacer algún libro, o cumplir algún objetivo particular. Era su *ernesto* querer escuchar y acompañar a les habitantes de Solentiname, en su propia interpretación de la biblia. Dice Olivia Silva:

Pues las misas de Ernesto al principio eran unas misas corrientes, sin diálogo. Ahí se rezaba, se leía el evangelio. Lo bonito ya fue cuando se comenzó a...a comentar el evangelio. Y comenzó a llegar mucha gente. Ya fue cuando el “¡comunismo, comunismo!”, y entonces fue que le aconsejaron a él que eso diálogos tan lindos con los campesinos, y comenzamos a dialogar el evangelio, entonces le aconsejaron a Ernesto que (...) esas charlas no las debiera de perder, de los campesinos analfabetos: que buscara grabadora y la grabara (...). Se perdió cantidad,

se perdió mucho porque hasta que él puso la...la grabadora a grabar. (Olivia Silva*Polavieja, 2011, 575)

Lo que se perdió, se perdió. Lo que nos queda es verdaderamente un tesoro. Dos tomos de Libro: “Evangelio de Solentiname”, compuestos por las grabaciones y compilaciones de las misas de Solentiname que comprenden una gran gama de voces de los participantes, colaboradores y visitantes de las misas campesina de Solentiname incluyendo tanto a los habitantes de la Comunidad de Solentiname que asistían regularmente a las campesinas; así como las voces de los investigadores, académicos y activistas nacionales e internacionales visitantes. En su nota de contextualización de la misa campesina del capítulo llamado “la Eucaristía”, registrada en el tomo II del libro “Evangelio de Solentiname”, dice Ernesto:

“Comentamos este evangelio en la misa de Jueves Santo, como a las cinco de la tarde. Estaba con nosotros el gran compositor nicaragüense, de canción popular y canción protesta, Carlos Mejía Godoy, quien iba a estrenar ese día su <<Misa campesina>> que él había compuesto aquí en Solentiname. La presencia de él había traído mucha gente de San Carlo, sobre todo jóvenes. Y sabemos que han venido también algunos espías. (Cardenal, 1986, Tomo II, 2221)

La labor de edición final de ese libro realizada por Ernesto también es puntual, informativa y a la vez, entrañable. Casi todos los capítulos del libro, están contextualizados con la ayuda de un breve texto introductorio de la misa (como el arriba expuesto). En otra de sus notas, Ernesto comenta cómo el día de la dicha misa, rondaban helicópteros de la Guardia nacional sobre las islas, y hacían maniobras de bajada y subida sobre la iglesia para interrumpir la misa con ruido y miedo. En estas contextualizaciones, Ernesto menciona cualquier cosa que sea de pertinencia o que se destaque del contexto inmediato de dicha misa campesina. Tanto en las notas como en el texto de las misas, Ernesto se enuncia como “Yo” presentándose

claramente su posición del editor y compilador del libro, junto con la de asistente y colaborador de las misas campesinas. En cambio, su mención de las personas que asisten a las misas es puntual, bien recordado y por tanto, entrañable que muestra su interés, su atención y su cariño hacia las personas asistentes. En la mayoría de los casos, recuerda los nombres de las varias personas que vienen a las misas. Cuando no sabe, hace alguna referencia para su identificación. Por ejemplo, en la misa “El nacimiento de Jesús”, reconoce a los personajes, tanto de Solentiname, como de fuera, de la siguiente manera:

- El viejo Tomas Peña que además de campesino es buen pescador
- Habla José el carpintero
- Habla Pedro Rafel Gutiérrez: un periodista de Managua que tiene dos meses de estar con nosotros)

En la nota introductoria de esta misa, Ernesto anota que fue celebrada el día domingo, siguiente al día de terremoto desastroso de 1972 en Managua. La nota final se lee de la siguiente forma:

Al final hablan de hacer una colecta para Managua. Unos ofrecen maíz, otros arroz, frijoles. Me pregunta Félix si voy al día siguiente a Managua. Le digo que trataré de llegar (yo también sé nada de mi familia) aunque no sé si hay transporte hasta llegar allá.

- Cuando no hay transporte, a pie se va. (Cardenal, 1986^a, 34)

Ernesto, en sus anotaciones, parece indicar que estaba presente, en verdad durante las misas, en escucha atenta. Tenía una cierta idea o reconocimiento de las personas presentes en las misas, incluso de los espías (orejas) de la GN. Esto no es posible a través de una organización sistemática de nombres y atributos de las diferentes personas, sino mediante

una completa inserción o co-laboración en la vida cotidiana de la Comunidad---actitud facilitada por la realización de la Relación Comunitaria.

Ante la gran gama de las voces presentes en dos tomos grandes extensos de Evangelio de Solentiname (cada uno contiene al menos 20 capítulos o sesiones de la misa campesina), la escucha me parecía ser el modo más apto de aproximación. La cuestión no era entonces para mí solo entender lo que decían los participantes de la misa, sino también cómo lo decían y por qué lo decían o qué decían ante qué situación. En otras palabras, la palabra escrita no era la unidad básica de mi análisis, sino la voz contextualizada de los habitantes de Solentiname. La voz, mientras que es comprensiva de la palabra, también la trans-ciende. La existencia de la espontaneidad conversacional y la vocalidad emotiva estaba claramente palpable en los diálogos. También estaba clara la diferencia abismal entre las voces (los registros lingüísticos, la tonalidad) de los habitantes de Solentiname y de Ernesto, William y otros visitantes, colaboradores e investigadores. En Solentiname, no había ni una escuela: mientras Ernesto, como la mayoría de sus otros visitantes, eran estudiantes e investigadores de oficio. Muchas veces las palabras sencillas y profundas de los habitantes de Solentiname, me llevaban a sus vidas y evocaban en mí una identificación con su contexto de pueblo remoto y lejano. Recordamos un fragmento de la misa titulada “En el huerto de los Olivos” (Mateo 26, 36-56), en que misa, estaban presentes, además de los habitantes de Solentiname, visitantes como Sergio Ramírez, Julio Cortázar y P. Jaime (sacerdote colombiano):

Verso*Misa Campesina 2: Enseñar y Defender¹²¹

¹²¹ Cardenal, 1986, Tomo II, 263

Uno de los compañeros de Jesús sacó su espada y le cortó la oreja al siervo del jefe de los sacerdotes.

Yo: Juan dice que ese compañero era Pedro. Esto me recuerda a Indalecio Pastora, que fue un guerrillero hace unos quince años, y estuvo operando por esta zona, en la costa de enfrente. A los espías les cortaba una oreja, y los dejaba libres (tal vez de ahí viene el apodo «oreja»). La primera vez que lo hizo envió una oreja al periódico del gobierno «Novedades», y el periódico armó una gran alharaca, horrorizado, presentándolo como un monstruo de crueldad. En realidad era muy humanitario, pues los dejaba libres. Indalecio es buenísima persona y después he sido amigo de él.

Alejandro: ¿Podría ser entonces que Pedro sólo quisiera cortar una oreja y no que no supiera manejar la espada?

Oscar Castillo: Que bueno que todos los orejas anduvieran con una menor.

Y dice Oscar (el de Solentiname): Yo creo que Pedro le dio con todas las ganas pero el otro se capeó. Es que Pedro era muy violento. Cristo venía humildemente, y Pedro era como cualquiera de nosotros podemos ser, que uno trata de defender a aquel que nos está enseñando la cosa buena. Como decir pues vamos a ponerte de ejemplo a vos ahorita: que vengan a joderme a vos, vos sabés que tenés a tus discípulos pues y que no somos capaces de dejarte joder. Entonces vos nos regañás. Así era Pedro, muy violento. Y no iba a quedarse de brazos cruzados mientras se lo llevaban preso. Y... ya me paré.

William: A Pedro era al que le decían el «Terrorista».

Oscar continúa: Sí hombre, aquí nosotros nos lo podemos imaginar ¡idiay! y aunque vos nos regañés a nosotros, porque no queremos dejar que te jodan. Vos decís: ¡No! ¡No! ¡No! ¡Aquí no se metan! ¡Déjenme! Y vos nos regañás, vos te dejás que te lleven tranquilamente y que te maten pues, vos está enseñándolos lo que es el amor.

La claridad y soltura de la voz de Oscar (“el de Solentiname”) resalta claro en el fragmento. Su registro coloquial y callejero no solo es capaz de expresar su idea, sino que hace que su voz sea lo sobresaliente en este fragmento. A mi parecer, es porque el locus de su interpretación del versículo bíblico es su propio lugar-hogar-comunidad. Se reconoce en la situación de Pedro, discípulo dispuesto a defenderse la vida de Ernesto y la Comunidad o “la cosa buena”. Por su parte, Laureano, otro joven de Solentiname, no disimula ni suaviza su disgusto del verso que estaban discutiendo. Su enunciación es clara: “No me gusta”. Esta relación de tensión creada en la discusión del versículo, se disuelve o, más bien, se resuelve

en la respuesta de Oscar que resuena en las voces de las personas visitantes como Cortázar y P. Jaime.

Verso Misa Campesina 3: ¿Borrarlo?*¹²²

Yo: ¿Qué decís vos, Laureano? Veo que no te está gustando el versículo este.

Laureano: No me gusta.

Yo: ¿Entonces habría que borrarlo? Hasta ahora no hemos borrado ningún versículo del evangelio.

Oscar Castillo: Tal vez lo que sucedió allí es que no tenía objeto pelear, porque estaban perdidos. No solamente iba a morir él, sino que también los otros, inútilmente.

Cortázar: Sí, yo estoy de acuerdo con lo que dice Oscar, que fue una decisión táctica que había que tomar en ese momento para que sobrevivieran los discípulos, si no los hubieran matado a todos. Dice aquí que dejaron a Jesús y huyeron; si no huyen en ese momento, hoy en día no existiría esto.

Sergio: Estaban en minoría allí y los hubieran jodido.

Dice el P. Jaime (el sacerdote colombiano): Estoy de acuerdo en lo de lo táctico. Y además creo que no debemos querer aplicar cada uno de los versículos del evangelio a la situación en que estamos viviendo, como si la situación fuera la misma, cuando a veces puede ser muy diferente. Lo que aquí dice de la espada es un juicio práctico. Simplemente les está diciendo: Los barren.

Pues sin menospreciar las aportaciones valiosas de los visitantes, las voces que nos llaman la atención para embeber en su contexto y escuchar-interpretar-comprenderlo son las de *Subjects sociales* habitantes de Solentiname, como la de Oscar y Laureano en el fragmento de arriba. Las voces que emergen y resuenan, una y otra vez, a lo largo de los dos tomos de “Evangelio de Solentiname” son las de los asistentes regulares de las misas campesinas como Olivia, Elbis, Rafael, Esperanza, Alejandro, Fernando, Laureano, Oscar, William, Teresa y otros más. Nuestro acercamiento a estas voces de los *Subjects Sociales* de una forma contextualizada, brinda una gran posibilidad de comprensión del proceso de cultivación de

¹²² Cardenal, 1986, Tomo II, 264

la praxis religiosa-revolucionaria (de liberación) de la Comunidad de Solentiname mediante las vidas y obras de sus *Subjects Sociales* particulares.

En este sentido, en el segundo fragmento expuesto arriba, la respuesta de Laureano y las preguntas de Ernesto son *igualmente* reveladoras de su confianza en su relación comunitaria (Laureano, como Elbis, eras los primeros jóvenes que se acoplar a laburar con Ernesto en la Iglesia). Laureano dice claramente que no es de su gusto el versículo bíblico que estaban leyendo, y Ernesto por medio de una pregunta, propone “borrarlo” del evangelio. Esto es casi sin precedente en la institución católica. La comunicación entre Laureano y Ernesto es indicativa de la gran confianza entre la comunidad, y la realización de que la relación comunitaria no puede ser sabotada a ninguna costa, aunque se tenga que “borrar” algo del conjunto religioso-simbólico (el evangelio, en este caso). Aquí es pertinente la constante liquidez y el movimiento constante de la Hégira como marco general de convivencia de la comunidad. Pues, si la biblia es *El Libro*, es decir el gran cuerpo fetichizado “establecido” como el canon religioso, entonces su defensa a toda costa, es objetivo de sus seguidores. Pero si confiamos en nuestra propia capacidad creativa, cognoscitiva, elaborada en comunidad, siempre cambiante en torno a su contexto, entonces la mediación de la historia bíblica del evangelio (buenas nuevas) puede servir para la remembranza, realización y reafirmación de nuestra relación comunitaria en constante movimiento, en renovada creación. De ahí que escuchar la buena nueva del Evangelio, se torna en un llamado de hacer comunidad (Ekklesia)m una invitación a cultivar en comunidad, la praxis religiosa-revolucionaria de liberación, y la expresión de esa praxis es su creativa Conversación-Trans llevada a cabo en actividades cre-artísticas cotidianas.

La integración a la vida de las islas de Ernesto y el florecimiento de la praxis creativa de la Comunidad de Solentiname empezó auténticamente en los diálogos de las misas

campesinas. Este proceso fue gradual, pero seguro. Pronto, las ideas de formar una comunidad contemplativa se fueron convirtiendo en una comunidad práctica real de vida, adaptándose en-torno a la presencia fluida del lago.

cuando él viene aquí... él viene imitando lo que éramos nosotros los campesinos: sembrando... la agricultura, y comprando ganado... compró ganado (...), pero vio que eso no le dio resultado, porque la agricultura no sirve. Entonces dejó...dejó de sembrar y comenzó él... como él es artesano...comenzó él a trabajar lo que es el arte. (Rafael Chavarría*Polavieja, 2011, 628)

Tanto Ernesto como William Agudelo eran escultores y artesanos experimentales y sus compañeros de Solentiname, mostraron mucho interés en los primeras talleres y obras de artesanía, escultura y música que ahí se desarrollaron. La abundancia de los materiales requeridos para la artesanía en las islas, como la madera, también fue significativa en la continuación de esa labor creativa artesanal. Así en formas de experimento, empezarán pronto los talleres de pintura primitivista que Ernesto organizaría invitando a artistas nacionales y extranjeros a Solentiname.

Y así pues, viendo él, buscando la solución de sobrevivir (...) en ese momento, algunos regalos que le llevaba la gente a él, en guacales, guacal de jícaros, y cumba...miraba que llevaba algunos dibujos las cumbas, y entonces decía: “aquí hay algo, porque vienen... estas cumbas vienen labradas y vienen con figuras”. Fue cuando él ya miró de que...ya dijo él que iba a traer un pintor de Managua para ver si nos daba unas clases (...), como una escuelita: él nos apoyaba con el lienzo; o sea, la tela, la pintura, los pinceles (...). Después ya vino Roger Pérez de la Rocha, un pintor famoso que vivía en Managua, ya nos vino...este, enseñando a mezclar pintura y a darnos algunas técnicas. (Rafael Chavarría*Polavieja, 2011, 629)

La elaboración de la pintura primitivista fue el gran proyecto que hizo reconocer la capacidad creativa de la Comunidad de Solentiname. Pronto, las pinturas llenas de colores vibrantes y paisajes idílicos de lago, alcanzaron un gran reconocimiento en Nicaragua y en el extranjero. Además de promover la imagen de la Comunidad de Solentiname como una comunidad creativa y revolucionaria, la venta de las pinturas hizo mucho bien a las habitantes de la comunidad. Ya se alcanzaba a vislumbrar más claramente la “cosa buena” que habían previsto en el acto de migración o llegada de Ernesto a las islas.

Despertaron la capacidad: fue así: primero Alejandro, después la Marinita y después ya (...) comenzó la pintadera de gente, pues todo el mundo pintando, y todo el mundo vendiendo. Entonces la gente, claro: se entusiasmó, y ya la gente recibía esa platita (...), y ya se podía comer queso, que no se comía (...); la misma Marinita llegaba con los reales y se iba a traer una lata de aceite (...). Ya la gente podía comer bien”. (Olivia Silva*Polavieja, 2011, 576)

Que la gente pudiera comer bien, es una cosa buena y necesaria porque cumple la necesidad básica (pan). Vemos cómo el primer acto inactivo de Ernesto, la escucha---en cumplimiento de su propia necesidad inmaterial de contemplación de la relación comunitaria---se había tronado en un sinfín de respuestas creativas por parte de habitantes de la Comunidad , que *a la vez* que laburaban en comunión la buena nueva del Evangelio en sus misas, también elaboraban manualmente con las tierras y los materiales correspondientes nuevas cosas, nuevos objetos, nuevos cuadros, dibujos, artesanías, y por supuesto, nacatamales. El dibujo, Palo de mango frente a la iglesia, pintado en 1975, es una fiel representación de la convivencia y la creativa y cotidiana Conversación-Trans, realizada en la Comunidad de Solentiname, a pesar de vivir bajo el sistema de dominación impuesto por la dictadura Somoza.

*Verso*Dibujo 1- Palo de Mango frente a la Iglesia*¹²³



Oscar Mairena, *Palo de mango frente a la iglesia* [Mango tree in front of the church], 1975. Oil on canvas. Courtesy Teresita and William Agudelo

El palo de mango, gran acompañante de sombras y sol, sirve de marco general de este dibujo, en torno al cual se hace todo el movimiento en una tarde-noche en Solentiname. Interpreto el palo de mango como el cielo o el lago en Solentiname que, con sus ondas y sus partículas,

¹²³ de Barra, 2018, 87

toca todo, vibra todo, sostiene y mantiene el ritmo de la vida en las islas. Si se es perceptivo, el dibujo de Oscar, hace posible una comunicación (analógica, interactiva) que deja *poca necesidad de análisis*. Los colores vibrantes, la abundancia de frutas, la gran constelación diversa de los *Subjects Sociales* de la Comunidad, que parecen estar en constante movimiento, *en ritmo, danzando*: bailando, en pareja, con amigos, cantando, tocando, tomando, comiendo, platicando, es decir, conviviendo en comunidad. En otras palabras, cada interacción en la comunidad, cada acto en la *cotidianidad de la vida se realiza haciendo real la relación comunitaria*, al ritmo de la vibración, en una liquidez similar al fluido amniótico, en la mediación entre tú (la Otredad) y yo (*Subject social*). La cotidianidad en sí, es, entonces, creativa y hace posible la cultivación auténtica y consante de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación y su expresión en la creativa Conversación-Trans. Esta conversación-Trans, se elaboró en la comunidad de Solentiname a lo largo de su trayectoria en aquella época (1965-79), de la cual tenemos ahora indicios y representaciones textuales en dibujos, testimonios, imágenes y también en poesía etc. Mayra Jiménez, la tallerista-poeta invitada por Ernesto a hacer el taller de poesía en Solentiname, comenta en el prólogo de su libro:

La totalidad de los poetas incluidos en la selección son campesinos, pescadores, artesanos, ganaderos, teólogos, artistas, navegantes, políticos, cada uno todo eso simultáneamente. El arte en ellos nunca estuvo desvinculado de la cotidianidad, pues el arte, bien se nota aquí, es cotidianidad en Solentiname. (Jiménez, 1980, 01)

El taller de poesía en Solentiname comenzó con la llegada de Mayra a las islas a finales de año 1976; y continuó en el año siguiente, atravesando el episodio de la insurrección armada llevada a cabo por los jóvenes de la Comunidad de Solentiname sobre el cuartel militar de

San Carlos. El libro “Poesía de Solentiname” comienza con el poema del entonces niño Juan Agudelo: hijo de la pareja Teresita y William.

*Verso*Imagen 3: La Revolución es*

JUAN AGUDELO

LA REVOLUCION ES

La Revolución es Fidel Castro jugando Basket-ball
La Revolución es el Granma donde viajaron los héroes
La Revolución es Sandino diciendo un discurso a su pueblo
La Revolución es que todas las mamás cuiden bien a sus niños
La Revolución es el lago donde hay pescados para todos
La Revolución es una pareja de enamorados
La Revolución es la flor de sacuanjoche
La Revolución es Mario Avila poniéndole música a un poema
La Revolución es una bola de cañón que dispara a los imperialistas
La Revolución es vencer a los imperialistas
La Revolución es Ernesto Cardenal escribiendo un poema para Solentiname
La Revolución es una mariposa de colores que pasa volando alrededor de
los héroes

La Revolución son todos los cubanos aplaudiendo a Fidel
La Revolución es mi papá haciendo una escultura con todos sus formones.

Es un poema impresionante. Como la Hégira, este poema también ha fungido como un marco general poético para comprender la praxis religiosa-revolucionaria de Comunidad de Solentiname, y la praxis de liberación en general. Arriba hemos empleado un verso suyo “La revolución es una pareja de enamorados”, con la imagen de la Pareja Shariati. Hemos entendido varios versos suyos, en diferentes momentos de la investigación, escuchándolos en armonía con otros tejidos-textos como los cantos, la fotografía, el arte visual etc. Así como el verso de “mi papá haciendo una escultura” con la labor artesanal y creativa de William Agudelo.

El niño de William, apenas con 7-8 años de edad en el 1977, recuerda en los primeros versos, la memoria de los personajes históricos y sus vidas-obras revolucionarias (Fidel, el

Granma, Sandino); y de ahí, su recuerdo de la mamá que lo “cuida bien”. De este lazo, salta a la cotidianidad actual y viva de su propia vida en torno al lago y a la comunidad de Solentiname. Tanto el latir del gran lago, el compartir el pescado (para todos), el florecer de sacuanjoche, el volar libre de la mariposa, así como la poesía de Ernesto, la escultura de William, la música de Mario Ávila, son vividas como acciones cotidianas creativas y revolucionarias. Más, la revolución también es vencer a los imperialistas.

Verso*Imagen 4: Le Revolución es una Bola de Cañón que dispara a los imperialistas



Susan Meiselas, *Sandinistas a las afueras de la Guardia Nacional, "Hombre Molotov", Estelí, 16 de julio de 1979* [Sandinistas at the walls of the National Guard headquarters, "Molotov Man", Estelí, July 16, 1979]. De la serie *Nicaragua: 1978–1979*. Impresión cromogénica. Cortesía de Susan Meiselas, Magnum Photos

Además del poema de Juan Agudelo, el libro “Poesía de Solentiname” recoge varios poemas selectos de la Comunidad de Solentiname, escritos por (y organizado en el siguiente orden por la editora Mayra): Nubia Arcia, Julio de Castilla, Bosco Centeno, Elvis Chavarría, Johnny Chavarría, Julia Chavarría, Alejandro Guevara, Donald Guevara, Esperanza Guevara, Gloria

Guevara, Iván Guevara, Myriam Guevara, William Guevara, José Ramón Meneses, Pedro Pablo Meneses, Felipe Peña, Olivia Silva.

Elvis Chavarría y Donald Guevara fueron los primeros martirios de Solentiname, capturados y desaparecidos por la Guardia Nacional (GN) en la insurrección armada de Cuartel de San Carlos a finales del 1977. Otro joven de Solentiname, Felipe Peña, quedó preso en la insurrección, sufriendo torturas infligidas por la GN. Gracias a la labor de transcripción, compilación y edición de Mayra Jiménez, las últimas poesías de Elvis, Donald y Felipe, están aquí realizando “la realidad porque cualquier de las dos actividades (la poesía y la realidad) es testimonio a la otra”.

*Verso*Imagen 5: Soledad*

SOLEDAD

Falta un cuarto para las nueve.
Escucho el chillar de los grillos.
El sonar del motor.
Vos no estás.

Pienso en una muchacha, recuerdo su cara
y me digo: qué linda.
Una muchacha navegando en una lancha, bajando o subiendo cada ola.
Recuerdo que tengo que pescar para un “rondón”,
comida que lleva carne de chanco de monte, yuca, plátano, tiquisque,
y siempre estoy solo.



Este poema escrito por Elvis, cuando lo leí, me recordó de un poema de Cardenal de su poemario Gethsemany:

*Verso 20- Mi pecado, delante de mí.*¹²⁴

¹²⁴ Poema: 2 AM, Colecciones: Gethsamani, (Cardenal, 1983, 57)

2 AM. Es la hora del Oficio Nocturno, y la iglesia
en penumbra parece que está llena de demonios.
Esta es la hora de las tinieblas y de las fiestas.
La hora de mis parrandas. Y regresa mi pasado.
'Y mi pecado está siempre delante de mí'

Me recordó por la técnica de hacer uso del verso final como un golpe, que aterriza el punto de la estrofa, pese a que no esté tan aparentemente relacionado con el tema que se ha desarrollado en ella.

“y siempre estoy solo” (Elbis)

“y mi pecado está siempre delante de mí” (Ernesto)

Resulta asombroso que Ernesto nunca hubiese enseñado poesía en Solentiname. También es algo extraño. Ernesto era poeta, por amor y por oficio. Quizás en ese entonces, el poeta más reconocido de Nicaragua tanto en el país como en el extranjero. En efecto, era la fama de ese gran poeta nicaragüense que atraía, al menos en los primeros años, el gran número de visitantes, y colaboradores a la Comunidad de Solentiname. Pero Ernesto no enseñó nunca, de forma formal, la poesía en Solentiname. Mayra Jiménez, en una entrevista, relata la historia de su invitación por Ernesto:

me invitó Ernesto porque él sabía que a mí me gustaba trabajar la poesía con niños y adolescentes, y me invitó para que fuera a trabajar la poesía con los campesinos; porque me confesó que él nunca les había hablado a los campesinos de Solentiname de poesía, y que ellos ni siquiera conocían su poesía, la poesía de Ernesto, y sabían muy poco de él como poeta; a él lo conocían como el padre, el sacerdote. (Jiménez, 2015, 284)

Claro, en 1976-77 cuando se hizo el taller de poesía en Solentiname, Elbis llevaba ya casi 10 años laburando con Ernesto, siendo uno de los primeros jóvenes que después de la llegada de Ernesto, se había acoplado en la iglesia de Nuestra Señora. Es probable que ya conocería la capacidad asombrosa de Ernesto de crear los versos épicos e históricos con el lenguaje de

amor y de revolución. Probablemente, lo conocía muy bien. O probablemente no. No lo sabemos. Quizás, no lo sabremos nunca.

Lo que sí sabemos, que conocía, de verdad, a Ernesto, y vice-versa, sabemos de su relación comunitaria. También sabemos que Ernesto, el poeta par excelencia de Nicaragua, no quiso imponer su arte o su visión artística poética sobre la comunidad de Solentiname. El que Elbis hubiera aprendido de él, nos cuenta más de la calidad de discípulo que Elbis era. Ernesto, nunca quiso ser ni fue maestro de poesía en Solentiname. A mi parecer, ni lo quiso y ni le tocó ya que la Comunidad de Solentiname lo recibió como el padre o el sacerdote, y él se conjugó con esa percepción de la Comunidad. En lo que sí le tocó, la posición privilegiada de Padre o Sacerdote Ernesto cedió su privilegio, el “*Father Power*”, de forma simbólica, al tomar la decisión de escuchar las interpretaciones de la biblia de la Comunidad y sus acompañantes asistentes de las misas campesinas. Aun cuando la comunidad de Solentiname estaba dispuesta a recibirlo como padre y otorgarlo “*Father Power*” de acuerdo con la institucionalidad clerical católica; en Ernesto, nace la disposición de escucha, al reconocer su propio dolor causado por el incumplimiento de la necesidad inmaterial-contemplativa, reflejado en el dolor de la vida de la Comunidad de Solentiname, causado por el incumplimiento de la necesidad material (pan) e inmaterial (más allá).

A nuestro parecer, Ernesto reconoce que el dolor causado por el incumplimiento de las necesidades materiales (pan) y las inmateriales (más allá de pan) no son diferentes cualitativamente. Comprendemos en esta investigación, la necesidad material e inmaterial como una unidad líquida, y que llamamos “el gran económico”. El reconocimiento de esta necesidad nos orienta hacia su cumplimiento mediante una (inter)acción con nuestro entorno-contexto-comunidad (la Otredad). Recordamos que nuestra primera inter-trans-acción se hace *mediante* el lazo umbilical como bebé-en-panza. La necesidad que cumple el lazo

umbilical, la alimentación, para le bebé-en-panza, no es únicamente relacionada a la alimentación material. El mismo lazo nutre a bebé-en-panza *de otra forma también (inmaterial, más allá)*, haciéndolo escuchar al ritmo y resonar su corazón al ritmo con el de la maé. El corazón, como sabemos, es el centro de la estética, de la música, canto, danza de la vida. El lazo de amor y cariño, que la maé siente para su bebé, es fuente de alimento y nutrición para bebé (también puede ser fuente de desnutrición). Podemos decir que el lazo umbilical alimenta y nutre a bebe-en-panza, pero el alimento o la nutrición no es meramente física, ni material-empírica. El lazo umbilical físico, visible es el ejemplar material-empírico del *otro lazo no material no empírico*. Es la conciencia de este lazo um-bilical, lo que llamamos la realización de la relación comunitaria: la conciencia de nuestra interrelación con nuestro entorno-contexto-comunidad en constante movimiento y fluidez (de la Hégira). Pues esta relación Comunitaria está constituida por tres nudos interconectados, *Compasión, Confianza y Conversación-Trans* que tienen que ver respectivamente con lo gran económico, la política y la cultura.

- De la primera realización de la necesidad (lo gran económico), nace la *Compasión* con la Otredad-contexto-comunidad que no es objeto, sino acompañante en el camino la vida-Hégira, por compartir el dolor de camino- desierto;
- La realización de la necesidad (lo gran económico) nos motiva para la inter-trans-acción política con la Otredad-contexto-comunidad, y si tenemos conciencia del dolor de camino-desierto, se acerca a la Otredad-contexto-comunidad, *en Compasión y en Confianza*, como acompañante de la hégira;
- Este proceso de inter-trans-acción en *Compasión* y en *Confianza*, florece en la cultura o la cultivación de una *Conversación-Trans*, una conversación creativa y cotidiana en la mediación de la relación comunitaria que trans-ciende la dualidad de “Yo” y la “Otredad-contexto-comunidad”, como el lazo umbilical.

Aquí hay una diferencia clara entre la construcción de la acción ontológica-epistemológica-política (ser-conocer-actuar) en el marco del establecimiento, desde la lógica de dominación y la cultivación del proceso de la inter-trans-acción como acompañante de la hégira con la comunidad desde la praxis de la liberación. La lógica de dominación tiene como motivo el

convencer, conquistar o dominar a la Otredad-contexto-comunidad, a través de una absoluta Otrificación basada en un locus fijo y fetichizado de sí mismo, que se desarrolla en la relación de “Yo” como *Subject Social* cognoscente y la Otredad-contexto-comunidad como Objeto cognoscible. En esta lógica, ya que la *Otredad está vista como algo completamente diferente, no-analógica, no-relacionada con sí (Yo), sus necesidades no son igual de importantes como las necesidades propias y pueden ser (a veces, deben ser) pisoteados en el camino de cumplir las necesidades propias.*

En cambio, en la praxis de liberación con la concepción de la vida como la Hégira, se toma en cuidado tanto la necesidad de la Otredad-contexto-comunidad, como la necesidad propia. Dicho sencillamente, la praxis de liberación se expresa en el “Amar a la Otredad como a sí”. Entonces, cada acción (política) es una consciente trans o inter-acción, llevada a cabo en la compasión y la confianza, en mediación de la relación comunitaria, “entre” tú y yo. ¿De qué forma se expresa en la cotidianidad esa praxis de liberación?

Tenemos el ejemplo de Ernesto y de la comunidad de Solentiname: la escucha. Ernesto en sus medi(t)aciones en los silencios de las madrugadas melodiosas del lago, escuchó claramente que las necesidades de los habitantes de Solentiname eran tan apremiantes como las suyas, si no más. El primer acto inactivo de ponerse a escuchar a los habitantes de Solentiname, *en compasión*, hizo posible cultivar la relación *de confianza* que se manifiesta en la elaboración del dialogo arriba y en la cultivación de la creativa *Conversación-Trans* (praxis religiosa-revolucionaria de liberación) en la vida cotidiana de Comunidad de Solentiname.

De tal forma resonó mi silencio,
como que de cada rincón recibo respuestas sonoras

La disposición de escucha, como una apertura en sí, crea un espacio apropiado para la concepción, nutrición y elaboración de la fuerza creativa-comunitaria que, en el momento oportuno, nace y florece. William Agudelo, el primero acompañante de Ernesto en su acto de migración a Solentiname, había regresado a Colombia, para estar con su amor anhelado¹²⁵, Teresita. Después de que se casaron, la pareja se regresó a vivir en la Comunidad de Solentiname en algún momento del año 1967. Juan Agudelo es su primer hijo varón, que nació y creció en la época (1965-79) de nuestra investigación. Su nacimiento y formación en la comunidad de Solentiname, reflejada en el verso publicado arriba, es un gran ejemplo de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación de dicha comunidad y su expresión en la creativa cotidiana Conversación-Trans.

Sus obras cre-artísticas como las pinturas primitivistas y la poesía de Solentiname, junto con el libro Evangelio de Solentiname, son ejemplares vivos de la Conversación-Trans que se llevó en la Comunidad de Solentiname, en su época. Estas obras componen el Coro o el Pecho de nuestro suéter arco iris. En otras palabras, estas obras de Poesía, Pinturas y Misas campesinas de Solentiname forman el cuerpo bibliográfico de nuestra investigación que hemos presentado en esta articulación, hasta ahora y que desarrollaremos en más detalle en la última articulación de este hemisferio II.

(B.1)

Encuentro con la Voz de Olivia Silva y la renovada interpretación de la voz de Shariati

A riesgo de parecerse obvio, parece pertinente recalcar o exponer la presencia de la fluidez, del cambio constante de nuestra vida, que es en efecto, una Hégira, una constante migración. Mi comprensión, interpretación y nuestra conversación-Trans que hemos llevado a cabo hasta ahora en esta articulación o en esta tesis-tejido con las comunidades (Solentiname y el

¹²⁵ Cita de Boletín

IHE) y sus obras cre-artísticas, no podría ser la misma comprensión o conversación de hace 4 años (el momento de comienzo de esta trayectoria) o hace 2 años cuando iba conociendo y familiarizándome tanto con las dichas obras, junto con “métodos y técnicas de la investigación” de las disciplinas de las ciencias sociales. Recordamos, de nuevo, nuestro imaginario del ciclista andante mirando el atardecer, en relación con nuestro marco analítico de la Hégira (la migración). Cada momento es indicativo de cambio; de hecho, esa es la característica definitiva de cada momento-espacio o contexto: que cambia. Reconociendo esto, para contar nuestra propia experiencia de esta investigación, habremos de resaltar algunos momentos-espacios críticos, de cambios notables que facilitan tanto la comprensión de proceso de cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria de Solentiname y El IHE, así como nuestro propio proceso de la realización de la relación investigativa como contextual-comunitaria. Hemos comentado arriba como nuestro encuentro con la obra “Sueño de Solentiname” resultó siendo un nudo o momento constitutivo de constitución de nuestra relación investigativa particularmente con la Comunidad de Solentiname. Este hallazgo también me llevó a conocer las otras obras de “Poesía de Solentiname” y “Evangelio de Solentiname”. Ya con estas tres obras, de arte visual, poesía y misas campesinas, creadas por la Comunidad de Solentiname durante la época de nuestra investigación (1965-79), sentía cierta confianza en mi aproximación y comprensión de la vida de la Comunidad de Solentiname en esos años de resistencia y revolución. A través de la primera revisión de estas obras, me fue posible identificar las voces de personas particulares o *Subjects Sociales* de la Comunidad de Solentiname que registraban una presencia fuerte (casi viva) en las misas campesinas de Evangelio y en las Poesías de Solentinam, como Elbis y Rafael Chavarría, Olivia Silva, Donald, Alejandro y Esperanza Guevara, Bosco Centeno, Oscar y muchas otras más. También se destacan claramente los lazos familiares entre estos *Subjects Sociales*. En

efecto, el libro “Poesía de Solentiname”, está organizado por su editora Mayra, tomando en cuenta las relaciones familiares entre sus creadores y de ahí que aparecen juntos los poemas de las personas de la misma familia (como la Chavarría o Guevara).

Para mí, era un lujo disponer de las diferentes obras creativas que alcanzaban a exponer los aspectos distintos de las personas o *Subjects Sociales* de la Comunidad de Solentiname. Mientras el diálogo de las misas, tomando la base textual del evangelio, realizaba un análisis crítico y contextual de su propia realidad; La Poesía o el Dibujo de Solentiname, por su parte, mostraban el lado estético y desinhibido de las personas habitantes ahí. Los poemas de Elbis, por ejemplo, y sus comentarios en las diferentes sesiones de misa, ayudaban a recordar y re-membrar su forma de vivir-conocer-actuar en torno a su contexto y su Comunidad de Solentiname. Claro que los temas concurrenciosos tanto en el evangelio como en la poesía o dibujo, coincidían por la inevitable realidad del contexto común de donde provenían; no obstante, los métodos diferentes empleados en expresar la realidad tanto en formas dialógicas críticas como en las poéticas-estéticas me resultaban enriquecedores para la comprensión del proceso de la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria en Solentiname.

Pues, la gran grama y pluralidad de las voces presentes en las obras cre-artísticas de Solentiname, aparte de ser un gran lujo, también resultaba un desafío en términos de su recolección, organización, lectura e interpretación en mi proyecto de investigación. Frente a la idea metodológica de la construcción del Objeto, para encuadrar el contexto en un método o disciplina dada, la pluralidad de las voces de la Comunidad de Solentiname y la gran fluidez transdisciplinar de su Conversación-Trans, me tenía un poco abrumado al menos en los primeros años de esta investigación (2020-21). Había hecho un análisis contextual desde la sociología visual y semiótica, enfocado a las artes visuales de Sueño de Solentiname. Iba

buscando y haciendo una forma de articulación entre estas obras cre-artísticas tan diversas (trans-versas) para hilvanarlas en los nudos que me interesaban exponer. Lo que en ese momento me ayudó a no divagar perdido en la pluralidad de las voces y en la magnitud de mi cuerpo bibliográfico sobre Nicaragua y Solentiname, fue mi encuentro con la voz e historia de vida de Olivia Silva, en su testimonio recogido por el Dr. Ignacio Dueñas García de Polavieja en su tesis doctoral titulada “*Historia de la Teología de la Liberación en América Latina: Pervivencias y Realidades del Espíritu de Solentiname (Nicaragua) a través de los testimonios orales*”.

- **Voz-Testimonio de Olivia Silva**

Esta tesis, como dice el título, se basa principalmente en el enfoque biográfico de “historias de vida” para su investigación sobre el movimiento TL-LA en Nicaragua. El investigador español viajó a Nicaragua y a Solentiname en el año 2008 y recogió más de 50 historias de vida y ha dejado anexo 10 historias de vida en su tesis doctoral. De entre estas diez historias de vida, dos son de *Olivia Silva* y *Rafael Chavarría*, habitantes de la Comunidad Solentiname que participaron ferozmente en el proceso creativo de la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria en Solentiname. Los otros testimonios anexos son de personas provenientes de otras ciudades nicaragüenses donde se dio enérgicamente el proceso de la resistencia y el movimiento revolucionario como la capital Managua, Ocotol, Estelí etc. Estas personas son: *Fernando Cardenal (hermano de Ernesto Cardenal)*, *Amparo Rubio*, *Rosa Julia Esquivel*, *Rafael Valdes*, *Rosario Ruguma*, *Vilma de Carmen Mercado Torres*, *Mercedes Ortega*, *José Dolores Cisnes*. En lugar de emplear el término “Historias de Vida” en este trabajo, comprendemos estos testimonios recogidos por su autor como las voces-testimonios de Solentiname y Nicaragua, que nos facilitan en gran medida en la

comprensión de la praxis religiosa-revolucionaria de Solentiname, así como de su contexto político-cultural general de Nicaragua.

En mi experiencia de la lectura de los testimonios y los diálogos de “Evangelio de Solentiname” sentí el impacto de la palabra oral, o de la vocalidad. No fue difícil de percibir que no estaba meramente leyendo los testimonios o diálogos, sino que sentía estar escuchando cierta vocalidad que emergía de los testimonios. En particular, la voz-testimonio de Olivia Silva, ha sido una verdadera revelación en nuestra investigación. Su voz, como palabra oral recogida en el testimonio, marcaba clara su impacto en términos de su espontaneidad y fluidez de una conversación real. Escuchamos, en una cita arriba, el silencio o la pausa digna en su voz que hace posible comunicar la situación indigna de la carencia y abandono en Solentiname. En la siguiente cita, su voz lleva la alegría y el canto de la vida.

Y así era la vida: muy dura pero muy alegre. No sé cómo decir...o será cuando una tiene un espíritu alegre, porque mi espíritu...yo nunca estaba triste. No: yo recuerdo que mi mamá...yo la miraba a ella rezando (...), y yo cantando (...). Cantaba canciones. Hubo las canciones que...nadie tenía radio, nadie tenía guitarra, y yo no sé ni cómo me aprendía todas las canciones. (Olivia Silva*Polavieja, 2011, 572)

Percibía yo que escuchaba en la voz de Olivia Silvia, tanto los silencios dolorosos como su canto alegre. La soltura de su palabra, las inhibiciones, las desviaciones, las preguntas de confirmación como “¿Verdad?”, llevan a la escena de la conversación. Pues, la calidad espontánea y conversacional de la voz testimonial me indicaba la pertinencia del modo de aproximación de la escucha en nuestra investigación. A veces lo que no se puede encuadrar, categorizar o expresar en palabras, puede ser escuchado en el silencio, en la pausa o en la tonalidad de la voz que expresa, marca y agrega el valor interactivo en la expresión verbal. Incluso hay momentos que la palabra oral y su escucha, en términos de su espontaneidad e

impacto de voz en le oyente, supera tanto el significado denotativo como el connotativo y hace posible una comunicación más allá del logos, que Dussel (1974) ha llamado ana-lógica y Barthes, interactiva. El canto o la música es uno de los grandes vehículos de ese tipo de comunicación. Pero también, un gesto corporal, una lágrima o una risa, que hacen posible una comunicación analógica-interactiva (porque no se llena ni se vacía). Cualquiera de nosotros que haya pasado momentos de risa y lágrima con alguien, sabrá que nos conocemos mejor en esos momentos. Es, el momento de estar en una relación que se rompe con y trasciende a la lógica-palabra-imagen y nos lleva a una comunicación analógica-interactiva, imbuida en la mediación de la relación comunitaria. Este momento de estar en comunión-comunicación, en la mediación entre “Yo” y la “Otridad” puede también llegar a ser el momento de realización de la relación comunitaria siempre presente entre nosotros.

Cada Text/Subject existen siempre en relación con su contexto-comunidad.

En el momento-espacio de comunión-comunicación analógica-interactiva, se vuelve claro que ya existía una relación comunitaria analógica, interactiva; de lo contrario, no hubiera podido ser posible la comunicación analógica. En otras palabras, no hay necesidad de hacer un acto positivo de ligar o conectar o vincular con la Comunidad; la liga (umbilical) con la Otridad-contexto-comunidad ya existe, la cuestión es meramente su re-conocimiento o realización. Este reconocimiento o realización de la relación comunitaria, se florece en la praxis religiosa-revolucionaria de liberación, cultivada en confianza y compasión en forma de la creativa Conversación-Trans. Las señales de comunicación analógica presentes claramente en su calidad de la vocalidad interactiva, la espontaneidad y la fluidez conversacional en las misas campesinas de Solentiname, en sus poesías, en sus voces-

testimonio (Olivia Silva), hicieron posible concebir nuestra relación investigativa como intersubjetiva y comunitaria.

- **Renovada Apreciación de la Voz de Shariati**

Mientras que mi encuentro con el arte visual de Solentiname me había dejado en asombro, mi acercamiento a la presencia de la vocalidad en los testimonios y diálogos de Solentiname hizo un cambio fundamental en nuestra investigación. Ese cambio no puede ser sobreestimado. De hecho, puede ser que este cambio sea más intenso y consecuente de toda mi vida. Un momento de inflexión en nuestra trayectoria investigativa. Eso es, el cambio de mi modo preferido de aproximación hacia nuestro contexto de investigación: *De la visión A la escucha*. El momento-espacio de la realización de la escucha como modo preferido de aproximación también coincidió con la comprensión de nuestra relación investigativa como contextual-comunitaria ya que el acto de escucha, por su disposición, hace cultivar una relación de comunión o comunidad con la Otridad, a quien deseamos escuchar. De ahí también pude ir reuniendo los cabos de aprendizaje en el camino de investigación de Nicaragua y Solentiname, con los del contexto iraní, Instituto Hosseneiyie Ershad y Ali Shariati.

Desde el año 2014-15 que yo empecé a trabajar con las obras de Shariati, sabía que casi todas sus obras que yo accedía, eran compilaciones de las charlas que él dio en el Instituto Hosseneiyie Ershad y en otros centros educativos de Teherán e Irán durante la época de la cultivación de la resistencia y revolución (1965-79). A pesar de que yo, en mis investigaciones y exposiciones sobre el tema, presentaba mis fuentes principales de Shariati así como eran: charlas dadas en farsi, compiladas y traducidas en inglés; no había visto dicho factor como uno de gran relevancia. Yo había leído con ánimo a Shariati desde hace mucho tiempo, sus trabajos me parecían muy relacionados con mi propio contexto y de contexto

latinoamericano que yo estudiaba. Una de las ideas presentadas en su charla, donde él describe su interpretación del canto coránico sobre la relación de Individuo/Ser humano con su entorno-contexto/naturaleza. En esta charla, él hace una síntesis muy curiosa de la presencia de Dios (Alá) y la existencia de libre albedrío, tomando la metáfora de la acción de cultivar la tierra. Esta relación, según lo que yo entendía de Shariati, era una relación de complementariedad, como la relación de cultivo donde quien cultiva escucha atentamente a su entorno, para sembrar, nutrir y cosechar las frutas más adaptables a su tierra. Dispone, en cierta forma, la libertad de elección de las plantas o frutas, siempre manteniéndose dentro de un marco general de agricultura que la naturaleza brinda. Por ejemplo, no sería muy viable ni lógico pensar en cultivación de campos arroceros o cafetaleros en el desierto árabe. A su vez, en el desierto, si se escucha muy bien al silencio trascendente de la arena, se puede echar a andar un proceso de cultivación creativa---lo que llamamos Conversación-Trans en esta investigación. Aunque yo no estaba muy convencido de, ni muy interesado en, investigar la presencia de Alá; la analogía de Shariati de la relación el Individuo o Ser humano, lo que llamamos *Subject Social*, con su entorno-contexto-comunidad con el proceso de cultivación, recuerdo, me había hecho mucho sentido.

Pues, con el fluir del tiempo, y con mi experiencia de investigación con las obras de Solentiname en los primeros años (2020-21) y el cambio en mi modo de aproximación como la Escucha, abría nuevas puertas de significado y comprensión en la vida-obra-comunidad de Shariati. Ya que anteriormente, la palabra escrita, o las ideas que en ellas se hallaban, había sido el centro de mi análisis. La cuestión de si esas ideas eran comunicadas por él en forma escrita o vocalizada, no me atraía mucho la atención. En cambio, con la escucha como nuestro modo preferido de aproximación e investigación, el núcleo de nuestra investigación es su voz, el vehículo principal de las charlas. No solamente sus ideas y sus pensamientos, sino su

vida-obra-comunidad o su ser-conocer-actuar, mediante la escucha de su voz. De este nuevo modo de aproximación de la vida-obra-comunidad de Shariati, nace la inspiración de desplazar el término y la práctica de la “Construcción de Objeto” en esta investigación y emplear la praxis de “la Cultivación de la relación investigativa como comunitaria”. Esta misma concepción de la cultivación como proceso de realización de la relación comunitaria, también se refleja en nuestra pregunta de investigación sobre “el proceso de cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria de Comunidad de Solentiname y el IHE”. De ahí que marca todo nuestro caminar en esta trayectoria investigativa y su expresión (cosecha de la cultivación) en nuestra Conversación-Trans en forma de esta tesis-tejido de suéter arco iris.

Con la nueva apreciación desde el modo de escucha, nuestra aproximación de la vida-obra-comunidad de Shariati, se nos abrían nuevos caminos y aperturas para la investigación y comprensión de la praxis religiosa-revolucionaria de IHE, en particular, así como de la praxis religiosa-revolucionaria de la nación-población iraní en general. Unos de los aspectos en que se notaba este modo de escucha era mi atención particular a las notas introductorias-contextuales que hacía Shariati antes de exponer el tema principal de sus charlas, no tan diferentes de las notas de contextualización de Ernesto en el Evangelio de Solentiname. Anteriormente, yo pasaba estas notas introductorias rápidamente para llegar al tema principal de la charla de Shariati. Pero, en nuestra renovada aproximación, fue revelador nuestro reconocimiento de la misma actitud paciente y la escucha atenta al contexto (recordemos nuestra conversación en la articulación 3.A-(Mano) con la nota inicial de Shariati en la charla “Fátima es Fátima”). Nuestra conversación con esta charla y su frase introductoria “I can see and see that this gathering differs”, ha sido una respuesta de nuestra escucha paciente y atenta a la voz, así como a la vida-obra-comunidad de Shariati. En otra charla mencionada arriba,

“Enfoque para la comprensión de Islam”, en la segunda noche de la sesión de charlas, Shariati empieza respondiendo a los comentarios hechos en la primera noche y dice:

Como introducción a la charla de hoy, creo que no será impertinente mencionar algunos puntos, antes de comenzar con el tema principal de mi charla. Estos puntos que voy a mencionar, puede que, no están relacionados directamente con la charla principal; sin embargo, son vitales e indispensables. Es urgente que los tratemos aquí. En los últimos años, los intelectuales han llegado a la conclusión que hablar de nuestros sufrimientos es inútil. Cuentan que hasta ahora, solo hemos hablado sobre ello. Ya es hora de hacer algo. Ya se acabó el tiempo para conversar sobre temas. Cada quien debe empezar ya activamente hacer reformas en nuestra familia y nuestro entorno. (Shariati, Enfoque, Parte 2)¹²⁶

Su rechazo a la insistencia sobre el mero activismo a detrimento de la reflexión, suena muy relacionado con la concepción de praxis de Freire.

Yo no entiendo cómo podemos hacer afirmaciones tales que la fase de conocer y conversar ya está acabada y que es solo hora de accionar. No quiero decir que no es hora de accionar, claro, ya que todas estas cosas van siempre juntas. El profeta de Islam nunca dividió su vida en dos partes donde una se dedicaría a la acción mientras que la otra solamente a conversar. Es un absurdo decir que ya hemos conversado suficiente y que no debemos ya reflexionar más. (Ibid., Parte 2)

En la introducción a la charla “Reflections of a Concerned Muslim on the Plight of Oppressed People”, Shariati se expone su vida:

¹²⁶ <http://www.shariati.com/english/lesson/lesson2.html>

Si yo confío en ustedes, de verdad, es porque yo quiero compartir una experiencia persona con ustedes. Esto me concierne porque me atraviesa por mi clase, comunidad, nación e historia.

Conozco bien los pensamientos de la gente intelectual. Mis predecesores, del pasado remoto que desaparecieron en el flujo de la historia, eran gentes que sufrieron en la pobreza. Yo, personalmente, vengo de una familia noble, pero no de tal familia cuya nobleza es product de plata y oro.. (Shariati, Reflexiones, parte 1)

Mi escucha a estos diferentes modos de exposición de Shariati en sus charlas, iba haciendo su camino no solo en el mundo de las ideas y pensamientos de Shariati, sino a su voz y a su vida-obra-comunidad (clase, comunidad, nación e historia). También fui notando su manera interactiva y consciente de elegir los temas, así como los títulos y métodos de exposición de dichos temas. Ya hemos anotado cómo usa la pregunta retórica de “Quién es responsable” en la charla “Fátima es Fátima”, para identificar los responsables-culpables de la situación de ignorancia, injusticia y dominación en su sociedad. En su charla titulada curiosamente “Un vistazo a la Historia de Mañana”, presenta el tema con la introducción de un modelo geométrico de “Cono”, para exponer la forma estructural de las relaciones culturales, políticas y económicas en una sociedad. En otra charla, diseña un patrón geométrico para dar a conocer sus ideas sobre las relaciones entre la cultura, la religión y una filosofía de vida.

- **Aprendizaje de la lengua farsi: Remembranzas de las raíces (etimológicas-semánticas)**

Pues en la primera fase de nuestra trayectoria investigativa (2020-21), había un nudo-momento que facilitó mi orientación en términos de modo de escucha hacia la voz de Shariati y de la nación-población iraní en general. Eso era el comienzo de mi proceso de aprendizaje formal de la lengua farsi, por un curso virtual organizado por la Embajada Iraní en Nueva

Delhi, India. El traslado de curso de farsi a la plataforma virtual había sido motivado por el contexto pandémico. Recordamos que, en esta fase, la mayoría de los cursos se estaban dando de forma virtual, casi en todo el mundo. En este sentido, dadas las pocas probabilidades de tener clases presenciales de farsi en Mexicali, es probable que, de no haber coincidido nuestro camino con el contexto pandémico, yo no hubiera empezado o no hubiera podido empezar el proceso de aprendizaje de lengua farsi. En esa fase, aprendí activamente, a grandes estragos y con gran gusto, en poco tiempo y por poco tiempo la lengua farsi que ahora habito.

Man farsi migham, wali kam.

Sí hablo farsi, pero, poquitico.

Man farsi mifahmam, wali kam.

Sí entiendo farsi, pero, poquitico¹²⁷.

Dio mucha fruta esta semilla de aprender farsi, y su momento de gran florecimiento fue mi estancia y convivencia en Irán en el agosto de 2022. De ello, nos ocuparemos más tarde en la segunda y culminante fase (B.2) de nuestra praxis y trayectoria investigativa. Por lo pronto, enfocamos nuestra atención en el proceso de su cultivación o aprendizaje de farsi que, por sí, ha sido y sigue siendo, cada vez más, una auténtica revelación. Un punto de inflexión en nuestro modo de aproximación e investigación hacia la nación-población iraní. Por varios motivos. Por ejemplo, el mismo proceso de vivir, de nuevo, el proceso de aprendizaje de un nuevo idioma, como si fuera un niño aprendiendo las letras, los números, los días de semana, y todo lo demás; si vivido conscientemente, es pura alegría que nutre de una inocencia como les babes, una valentía de emprender un nuevo camino, una esperanza que caracteriza la hégira. Este proceso, me llevó a recordar y reflexionar sobre el proceso de mi aprendizaje de la lengua española en mi vida adulta, así como mi aprendizaje de las lenguas como un niño.

¹²⁷ Esa es la frase que me sirvió tanto en Irán, durante mi visita ahí. La gente se ponía a reír y hacíamos una comunicación chila, ya que yo reconocía mis insuficiencias de conversar en farsi, pero en versos rimados. Algo curioso, les habrá parecido.

Ahora bien, este proceso de reflexión nutría incluso más fuertemente de la particularidad de la lengua-episteme farsi-iraní.

Muy pronto en el camino de aprendizaje de farsi, me advertí de que yo, en cierta forma, ya conocía farsi y todo lo que yo aprendía en las clases de farsi, era un nuevo reconocimiento de lo ya conocido. Esto es, por la gran cercanía de las lenguas-epistemes de la India e Irán. Las lenguas Farsi y Sánscrito son ramas del mismo árbol lingüístico-epistémico que se conoce como la raíz indo-iraní-europea. Su semejanza en términos de la estructura sintáctica ---con la relación verbal entre el Sujeto y el objeto--- es casi total. Así como en términos etimológicos y semánticos, hay muchas semejanzas que, a mis oídos, de aprendedor de idiomas, (re)sonaban claras y notables. La relación cercana entre las lenguas y claro, las naciones-poblaciones de India e Irán, yo la intuía incluso antes de empezar a aprender farsi; sin embargo, el grado de su semejanza me asombró. La semejanza no solo se debía a la relación de antiguo farsi y antiguo sánscrito, sino que revelaba una relación íntima con la lengua farsi actual y las lenguas actuales de la India como hindi, urdú que yo habito.

Recordamos que antes de la colonización británica de la India en los siglos dieciocho y diecinueve, la lengua farsi era la lengua oficial en una gran parte de la India, entonces gobernada por el imperio de la dinastía Mughol, que eran provenientes de la nación-población iraní y habitantes de la lengua farsi. En efecto, esta lengua se convirtió corriente y oficial en la India, por vez primera, con la invasión de las fuerzas turcas y el establecimiento de “Sultanato de Delhi” al principio del siglo trece. La mayoría de los invasores provenían de la región de Turquía, y su sultan era un esclavo. Eran musulmanes y hablantes de lengua turcas y también farsi que llegó a ser la lengua de poder o la lengua oficial del Sultanato de Delhi. El Sultanato de Delhi invadió y conquistó una gran parte de norte-occidente del subcontinente indio, expandiendo poco a poco su dominio hacia el centro. Pero, su dominio

se termina en el siglo XV con la llegada de Babar, el invasor y primer emperador Mughol de la India que provenía de la región de Irán, con descendencia de los mongoles y creyente de la religión musulmana. El Imperio Mughol, establecido por Babar, pronto se expandiría en otras regiones de la India y se convertiría en un imperio próspero y fuerte, extendido en casi todo el territorio subcontinental de la India. Con este imperio, la nación y población de la India experimentarían un renacimiento y refloreamiento cultural. Hay dos aspectos fundamentales de este proceso de renacimiento cultural en la India que hemos de considerar, que, empezando ya desde el sultanato de Delhi, fueron elaborados más cuidadosamente durante el imperio Mughol. Primero es la confluencia del conjunto simbólico-religioso (Hinduismo, Budhismo, Jainismo etc.) de la India con el Islam; y segundo, la confluencia de las lenguas de la India y la lengua farsi que también llevaba el ritmo coránico (por la conversión de la nación-población iraní al islam desde el siglo siete). Las lenguas modernas de la India, en particular del norte, como Hindi, Urdú, nacieron de dicha confluencia. De esta confluencia, también son evidencia los versos poéticos de la India que hemos estado traduciendo y citando a lo largo de esta tesis-tejido. En verdad, muchos de esos versos he conocido en forma de cantos, en los géneros musicales (Ghazal y Qawwali) que nacen de las confluencias de la lengua-episteme de la India y de Irán. Los dos lugares donde nací y crecí hasta los 18 años, se llamaban Muzaffar-pur y Taj-pur, ubicados en el estado de Bihar. Como hemos mencionado anteriormente, tanto la palabra Muzaffar como Taj, son provenientes de la lengua farsi. Este último término también está presente en el nombre de la maravilla arquitectural de la India “Taj Mahal” que fue construido bajo el mando de un imperio Mughol Shah Jahan en Agra, en el norte y centro de la India.

El imperio Mughol y la lengua farsi estaba en poder en Bihar, Agra o Delhi, así como en una gran parte de la India en el momento de la invasión y la conquista colonial de los

británicos. En los siglos XIX y XX de la dominación europea colonial, también la lengua inglesa fue haciendo prevalente en la India, aunque no de la misma forma que farsi. Tanto el proyecto político de invasión y ocupación de la India por parte del imperio Mughol, así como su proceso de imposición-divulgación cultural-lingüística era muy diferente que la invasión y conquista colonial de la India por parte de los británicos. Así como las naciones-poblaciones de la India fueron sujetadas a una violenta relación colonial por parte de los imperios coloniales como Britana, era obvio que las lenguas de la India también tuvieron que aceptar la imposición violenta cultural de las nuevas palabras, ideas, terminología científica y nombres de los nuevos inventos tecnológicos. Aunque la nación-población iraní no fue víctima de una conquista colonial, desde el siglo XIX fue constantemente objeto de interferencia extranjera por parte de los poderes coloniales europeos en términos de la invasión militar e inversión financiera. El imperio británico, al tomar control dominante en la India, también hizo muchas intervenciones en las políticas del entonces imperio iraní. El desarrollo de la industria de ferrocarril en la India y en Irán, fue llevado a cabo por el imperio británico, con los mismos objetivos y métodos de control de los recursos, tierras y poblaciones de la India e Irán. Incluso las industriales culturales de cine o música que se fueron desarrollando en la India antes y después de su independencia en el 1947, tiene mucha semejanza con el desarrollo de esas industrias en Irán casi en las mismas épocas. Así como las influencias de inglés modernas se notan claramente en las lenguas de la India, en el farsi moderno, hay muchas influencias de diferentes lenguas y epistemes europeos, en particular el francés.

Por ejemplo, en los primeros cursos de farsi, aprendí que el billete en farsi se dice “Bilet” que venía como un término prestado de la lengua francesa. Entendí en el mismo instante que la razón de usar la palabra “Ticket” en la India, y el “Bilet” en farsi es la misma:

la injerencia europea colonial en el desarrollo de la industria ferrocarril en las dos naciones. No recuerdo un término muy claro para el Ticket en Hindi o urdú. El término más común que he escuchado en la India, es el mismo término inglés “Ticket”. Muchas veces alguien hablando en hindi, o urdú o maithali o cualquier de los otros idiomas de la India utiliza la palabra Ticket, de la misma forma natural que usa los servicios de tren. Lo usan en su propia forma, personas que ni saben el inglés, ni el origen de la palabra, ni necesitan saberlo. En mi estado, muchas veces, la palabra Ticket se vuelve “Tikas”; en otros lugares de la India, existen otras desviaciones o adaptaciones del término Ticket en Tekit, Tikis etc. En el proceso de la construcción de las líneas ferroviarias en la India y en Irán en siglo XIX-XX, los términos de esta industria, como *Ticket* o *Motor* o *Engine*, también fueron impuestos sobre la nación-población de la India y de Irán. Este dolor de la imposición colonial europea sobre nuestras lenguas, es algo que se vive de forma cotidiana, y que es notable en cualquier momento de nuestra habla o escucha. El dolor nos hace acompañantes en el camino, en compasión.

Doy otro ejemplo, para exponer, junto con la compasión, la confianza que evoca la realización de la relación comunitaria entre las lenguas-epistemes y naciones-poblaciones de la India e Irán. Unas de las charlas populares de Shariati se llama “*Jihad v Shahadat*”, y ha sido traducida al inglés como “*Jihad and Martyrdom*”(“Jihad y Martirio, en español). El término Jihad, es muy mal empleado en muchos contextos. Este término viene de Corán y por siguiente, de la rama lingüística-epistémica hebreo-árabe. La otra palabra “Shahadat”, también viene de árabe, y puede ser traducida al inglés-español como martyrdom-martirio.

El termino “martirio” viene de la raíz (Latina) "mort, que implica fallecimiento y muerte "Mártir" es un sustantivo que significa "la persona que muere para Dios y su

fé)." Pues, un mártir, es, de todos modos, quien muere. La única diferencia entre su muerte y la de otros, es que su muerte tiene una "causa" comunitaria.

Pero según el término *Shahadat*, *Shahid* es siempre vivo y presente. No es nunca ausente. Así que los dos términos "shahid" y "mártir" resultan ser antónimos. Como se ha dicho, el significado de shahid (pl. shuhada), sea nacional o religioso, en las cosmovisión oriental, sea religiosa o no, encarna una connotación de lo sagrado. (Shariati, Jihad, Parte 1)¹²⁸

Shariati hace una distinción entre los términos "Martirios" y "Shahadat" desde la base de la palabra: su etimología, y expone la raíz de sus significados diferentes. El chiste de seleccionar este ejemplo es que a mí, no me tocó leer o escuchar la charla de Shariati para entender esta diferencia. Siendo de la India, así como Shariati, yo conozco tanto el término inglés Martyr como el árabe Shahadat, y conozco la diferencia etimológica entre ellas que Shariati destaca. Tanto la acción de "Shahdat-Martirio" como la persona actuante (Shahid-Mártir), existen en el vocabulario popular, en la viva lengua callejera de la India. En efecto, hay muchas canciones con el término "Shahid", recordando a los martirios del movimiento de independencia de la India. Uno de los insurgentes más populares (*Freedom Fighters*) de la India goza este título: Shahid Bhagat Singh. Así que no solo conozco este término "Shahid" que Shariati explica en su charla, sino que puedo cantar canciones dedicados a este tema, enunciando dicho término. Claramente, el proceso de mi aprendizaje a farsi (ya arabizado después de la llegada de islam) fue una gran revelación para mí, de modo que abrió nuevos horizontes, significados y aperturas en la vida-obra-comunidad de Shariati, a través de la escucha de su voz, en sus charlas y en sus libros, para la comprensión del contexto del IHE

¹²⁸ <http://www.shariati.com/english/jihadand.html>

y de la nación-población iraní. Incluso más significativamente, se convirtió en un proceso de remembranza para mí, de mis raíces lingüísticas, tanto en las lenguas modernas como hindi, urdú, farsi, inglés, francés; así como en las lenguas antiguas como sánscrito, farsi, griego, latino etc.

Dicho esto, también es pertinente decir que no puedo leer un ensayo o la charla de Shariati en farsi. Es decir, mi fluidez en farsi en términos de su comprensión lectura y escritura es bastante limitada ahora, al nivel básico, podemos decir. Pues, con mi limitado conocimiento de farsi, mi modo de aproximación a la vida-obra-comunidad de Shariati, es a través de las lecturas de sus charlas traducidas en inglés, y la escucha de los audios de las charlas. Aunque entiendo poco en sí en los audios, la traducción en inglés con el señalamiento de los términos claves como “Shahadat”, ayuda en seguirle el hilo en sus charlas. Ahora bien, como hemos comentado, el modo de nuestra escucha atiende principalmente a la voz de Shariati, en su totalidad que contiene sus palabras, ideas, modelo, categorías; pero también lleva algo más, algo más allá de la lógica de la razón y la palabra. En nuestra experiencia durante la primera fase de investigación (2021), tanto en nuestro acercamiento a la Comunidad de Solentiname-Nicaragua, como a la vida-obra-comunidad de Shariati y de Irán, fuimos escuchando, a tonos leves y de fondo, el ritmo de las voces que emergen de nuestros contextos, haciendo posible una comunicación analógica-interactiva. A medida que nuestro con-tacto con las obras cre-artísticas de Solentiname y el IHE iba profundizando, la cultivación del proceso de esta investigación se fue orientando hacia la concepción de la investigación como comunitaria y creativa desde la praxis de liberación. Dicho proceso de cultivación continuó en la segunda fase de nuestra investigación (2022-hasta la actualidad) y afortunadamente, contó con los apoyos y colaboraciones requeridas para poder realizar las estancias de investigación en Nicaragua e Irán, así como en la Ciudad de México (estancia

de investigación en la UNAM). A lo largo de esta fase, tanto en las estancias como en los retornos, se fueron haciendo los nudos constitutivos, hecho con lazos fuertes y amorosos, con que nutrirse en esta trayectoria investigativa y florecer en nuestra *Conversación-Trans* en forma de esta tesis-tejido de suéter arcoíris.

(B.2)

Hégira en CDMX: Regalo(s) para el Cuerpo Bibliográfico y Re-torno a la Danza

Uno de esos lazos fuertes y amorosos fue con mi encuentro con el profe Moisés Garduño García, de la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas, de la UNAM, CDMX. Había varios motivos que me inspiraron a hacer esta búsqueda y contacto con el profe Moisés. En la primera fase de mi experiencia, había sentido el dolor por mis tropiezos con los obstáculos en nuestra investigación, impuestos por el sistema moderno-colonial con su centro estadounidense, que se hacían más evidentes en relación con el contexto iraní, por el epistemicidio y dominación de la lengua-episteme y la nación-población iraní. Junto con la propaganda estadounidense contra el régimen iraní, la actitud reaccionaria, conservacionista e irreflexiva de éste hacía mi camino de búsqueda e investigación virtual, más difícil y más dolorosa. Aunado a esto, era mi propia falta de formación sobre Irán, y sobre toda la región medio-oriente en general. Aunque mi proceso de aprendizaje de la lengua farsi iba acercándome a la nación-población iraní, este proceso como cualquier proceso de aprendizaje auténtico, era lento y laborioso-creativo. Mis limitadas habilidades de leer y escribir farsi no estaban lo más apto para hacer búsquedas virtuales y lecturas pertinentes para nuestra investigación.

En algún momento de 2021, tuve la fortuna de toparme con el perfil de profe Moisés, en el sitio web de la FCSYP, UNAM. Al familiarizarme con la vida y obra de profe Moisés casi instantáneamente, me advertí que era la persona indicada para guiarme en la

investigación al respecto del contexto iraní. Recién había escrito un libro sobre el partido *Mojahhadin e Khalq* de Irán, abarcando la vida política de dicho partido desde su concepción en la época de la resistencia y revolución (1960-79), hasta su situación en la actualidad. También estaba en contacto con los estudios y estudiosos críticos de Irán, como Hamid Dabashi y Peyman Wahabzadeh. Yo había estado en contacto con Dr. Peyman Wahabzadeh incluso antes de comenzar este doctorado, y viéndolo colaborar con el profe Moisés, me dio la completa confianza en su vida-obra-comunidad. El profe Moisés, con mucho gusto y amor, me aceptó como estudiante-discípulo y empecé a tomar clases de su curso “Introducción al Estudio de Medio-Oriente” en el segundo semestre del año 2021. Tomar este curso ya era una forma de migración. Una suerte de cambio en la orientación de nuestra investigación sobre Irán. El año siguiente, me matriculé en el curso “Irán: política subalterna y contexto global”, y tras la apertura de las restricciones sanitarias, se pudo organizar mi estancia de investigación en la UNAM, CDMX en abril-mayo de 2022. Con esa migración a la CDMX, empezó la segunda y culminante fase de nuestra trayectoria.

Los dos cursos dirigidos por el profe Moisés —“Introducción a Medio Oriente” e “Irán: política subalterna y contexto global” sirvieron mucho para rellenar los huecos en mi comprensión sobre Irán y el Medio Oriente. Las lecturas que me guiaron a entender el contexto político-histórico y socio-cultural de Irán fueron introducidos a mi durante estos cursos, como trabajos de autores como Erwand Abrahamian (1982) (2008) y Stephanie Cronin (2021) sobre Irán, y el libro de Asghar Seyed-Gohrab llamado “*Martyrdom, Mysticism and Dissent*” (2021). Sin embargo, mi experiencia durante la estancia de investigación en la UNAM trascendió la relación meramente académica tanto con el profe, así como con mis acompañantes del curso, con el contexto de la ciudad universitaria y la

CDMX en general.¹²⁹ Yo había visitado la CDMX antes, pero a lo largo de esa estancia, sentía que vivía ahí y así se fue elaborando una relación comunitaria con la ciudad y con sus *Subjects sociales*. Los dos meses de mi estancia fueron llevados al ritmo de la cumbia tan particular de la CDMX, ese ritmo que cada quien conoce que ha con-vivido ahí. Al ritmo de la cumbia, fue también mi encuentro con Paulina Ovečková— compañera del curso de profe Moisés “Irán: política subalterna y contexto global” proveniente de la Republica Checa, también en su estancia de investigación en la UNAM, CDMX. En los momentos posteriores, me he reflexionado sobre los momentos que pasé con Paulina en la CDMX, que pueden ser mejor interpretados como “Danza”. Tanto la Paulina como yo en nuestras correspondientes Hégiras (migraciones), al ritmo de la cumbia, danzamos en la CDMX, en sus calles, tiendas, restaurantes, bares, discos, y en salones de clases, cineteca etc. La escucha había sido mi modo preferido de aproximación desde hace un rato y la danza en la ciudad de México en acompañamiento a la Paulina, parecía ser la respuesta más adecuada y creativa de este proceso de escucha. También era un volver o recordar, de nuevo, mi niñez. ¡Cómo me encantaba danzar! ¡Cómo nuestra niñez es danzante! Resultó, para mí, gracias al acompañamiento de Paulina, el re-torno a la danza en la CDMX, algo orgánico y sencillo.

Al final de mi estancia de investigación en la UNAM-CDMX, recibí dos regalos. El primero fue presentado a mi, por el mismo profe Moisés, en forma de un libro-ensayo fotográfico titulado “*Thirty Years: A pictorial history of Iran after the Islamic Revolution*”. Este libro en su primer apartado, cuenta con las imágenes de la época de la dictadura y de la resistencia del pueblo iraní que complementaba la parte del arte visual¹³⁰ para elucidar el contexto iraní de la época de nuestra investigación. Ese fue el primer avance en la formación

¹²⁹ Recuerdo haberme dicho en algún momento en la CDMX: Actívate el chip de Delhi.

¹³⁰ para utilidad tanto como “registros históricos” y como “catálogos culturales”

de un cuerpo bibliográfico diverso para el contexto iraní, que a su vez iba complementando el cuerpo bibliográfico transdisciplinar de Comunidad de Solentiname. El otro regalo también respondía a esa necesidad de formación del cuerpo bibliográfico transdisciplinar de Irán y vino a través de la compañera danzante Paulina que me recomendó la tesis magistral realizada por su amiga e investigadora iraní, Arghavan Baghernia Abkenar sobre los Cantos Revolucionarios (*Taranae-Naveen*) de la época de la resistencia iraní--- en el Departamento de Sociología de la Masaryk University, Brno, República Checa. *Khanume* Arghavan ha dejado anexo, en su tesis “Playlist”, los cantos revolucionarios que ella estudió, traducidos en inglés. Con la ayuda de Paulina, he podido establecer contacto con su investigadora, Arghavan, y a lo largo de nuestra trayectoria investigativa, hemos llevado conversaciones y charlas sobre la pertinencia de su tesis y los cantos revolucionarios traducidos por ella en nuestra investigación.

En la estancia de investigación, se creó una relación comunitaria con la UNAM, ciudad universitaria y con la CDMX. Ya retornado a Mexicali a principios de junio de 2022, recuerdo sentir el dolor tan propio de la Hégira, del abandono de la casa. Ya que el cuerpo en la forma de danza, había sido el centro de percepción y el vehículo de mi expresión en forma de una danza en las calles de la ciudad universitaria y CDMX, el centro de este dolor también radicaba en todo mi cuerpo, a la vez y quizás, como la danza, lo transcendía. Sentí que este dolor era perenne, e inevitable. No podría estar presente en la CDMX, y en Mexicali, cultivando la relación comunitaria en los dos lugares a la vez; ni pensar lo estar en la India, a la vez también. El dolor de cuerpo está relacionado con su locus fijo.

Con el dolor y labor de la hégira, también notaba las frutas de nuestra estancia de investigación, expresándose tanto en el diverso y nutrido cuerpo bibliográfico sobre el contexto de Irán, así como mi propia comprensión de nuestra relación investigativa como

migratoria, dolorosa, y a la vez, creativa y comunitaria. En ese momento de mi regreso a Mexicali (junio de 2022), el cuerpo bibliográfico de nuestra investigación se veía conformado por una variedad de obras creativas-artísticas de los dos contextos de Nicaragua e Irán.

<i>Tabla 1 (NI*IR): El cuerpo bibliográfico de la investigación en el junio de 2022</i>		
Tabla Nicaragua (NI-2)	Tipo de material	Tabla Irán (IR-2)
Evangelio de Solentiname	Compilación de Charlas y Diálogos	Charlas de Ali Shariati “Fátima es Fátima” “Enfoque para la Comprensión de Islam” “Religión versus Religión” “Islamología” “Un vistazo a la Historia de Mañana”
Sueño de Solentiname	Imágenes y Arte Visual	<i>“Thirty Years: A Pictorial History of Iran after the Islamic Revolution”</i>
Poesía de Solentiname	Poesía y Cantos	“Los Cantos Revolucionarios (Recogidos de la tesis de <i>Arghavan Abkenar</i>)”
Testimonios de Olivia Silva y Rafael Chavarría (Recogidos de la tesis de Dr. Ignacio Polaviejas)	Voz-Testimonio	

Hégira en India e Irán: Regalo(s) para el Cuerpo Bibliográfico y Re-torno a Mexicali

Pese a la presencia de un cuerpo bibliográfico diverso, yo seguía buscando las posibilidades de visitar y conocer en persona a la nación-población iraní y nicaragüense. A finales del junio de 2022, yo tenía planteado mi viaje a la India, y también contemplaba la posibilidad de visitar Irán, de paso en mi trayectoria de retorno a Mexicali. La trayectoria de mi ida desde Mexicali a la India fue la siguiente: Mexicali-Tijuana-Cancún-Toronto-Nueva Delhi. En mi viaje, pasé un rato en cada una de las ciudades de la trayectoria, y llegué a mi pueblo en la India, casi dos semanas después de haber empezado el camino en Mexicali. Me quedé por

unos meses en mi casa, pueblo, familia. Hice los trámites necesarios para hacer la visita a Irán. A falta de una comunicación e invitación académica por parte de una institución iraní, solicité la visa de turista de Irán por diez días. En este sentido, la ayuda de algunas personas de la embajada de Irán en Nueva Delhi es notable, en particular la del embajador cultural Ehsanollah Shokroilahi. En los primeros días de agosto de 2022, llegué a Irán, a la ciudad de Masshad, la ciudad de natalicio y formación inicial de Ali Shariati. Pasé casi tres días divagando en la ciudad, visitando la Universidad de Masshad, los parques y las plazas, así como el lugar más famoso de Masshad: El Santuario de Imam Reza. Además de ser la mezquita más grande del mundo, El Santuario de Imam Reza es el lugar más frecuentado por los peregrinos de la Islam Shiá. Fue construido en el siglo Nueve, y alberga junto con la mezquita, el mausoleo de Imam Reza, un museo, una biblioteca, un centro universitario, un comedor comunal junto con inmensas salas de oración, y patios con arboles decorados y alfombras tendidas. Mi visita al santuario fue algo raramente interesante. Sentía que conocía lo que veía. Los elaboradores patrones geométricos, la estructura arquitectural de los espacios y edificios, las paredes llenas con caligrafía y diseños estéticos sagrados, el aroma de los inciensos, las flores, los rosarios y los mantras, todo eso me parecían algo nuevo y algo conocido. Se me hacía conocida la gran confluencia de la cultura ornamental pre-islámica de Irán, con la sencillez característica de Islam. El santuario no era tan diferente a los templos y mezquitas de peregrinación en la India. Tampoco era diferente la gente y su actitud de fé. Se me hizo muy conocido el templo, y me fui saliendo hacia la biblioteca, y luego hacia la liberaría. En la liberaría, encontré una persona que me recibió de forma muy abierta y conversamos enérgicamente sobre la vida y obra de Shariati. Cuando yo elegí un libro de Shariati para llevármelo, él me llevó a la caja y me introdujo al cajero (y quizás el dueño) como “*Aashegh-e-Shariati Hast*” (es amante de Shariati). Yo entendí esa frase claramente,

porque con el término “*Aashegh-Amante*”, existen al menos diez canciones de Bollywood que yo puedo cantar al pie de la letra. Me dio gusto que me introdujera así. Yo no me había percibido como amante de Shariati, más su estudiante que amante. Tanto el método de Shariati como el mío basaban en la actividad lógica y racional donde dar cabida al amor es cosa de genios. Shariati era un genio, me lo decía el compa de la librería, al llamarme a mí “*Aashegh-e-Shariati*”.

El día siguiente de mi visita al santuario, salí de la ciudad de Masshad en un viaje de noche en tren, bastante cómodo, barato y rápido, hacia Teherán. El viaje en el tren era otra remembranza para mí de la India. Aunque con ciertas diferencias, el tren, su estructura, su modo de función todo se adaptaba a lo que yo ya conocía desde mi experiencia de toda la vida en la India, viajando en los trenes. Llegando temprano a Teherán, saliendo de la estación del tren, vi que traía mis maletas y mis chamarras y todo lo demás; lo que no traía era mi mochila en la que estaba mi computadora, mi pasaporte, mi documento de residencia mexicana, mis tarjetas bancarias y otras cosas más junto con el grueso del efectivo que tenía. Corrí, sin mirar mucho. Las maletas grandes no me dejaban correr rápido. Me vio un oficial y me preguntó la razón de mi corrida. Se lo expliqué jadeante, dijo que podía dejar con él las maletas y que corriera para mi mochila. Así hice y corrí hasta llegar al salón correspondiente del tren. Revisé mi asiento. No estaba ahí la mochila. De pronto el encargado del salón (que nos había servido durante el viaje) se me acercó y me llevó a la puerta del salón donde tenía guarda mi mochila. No me lo podía creer, sentí una gran gratitud hacia él y hacia la vida. Le di mil gracias. Él, nada más, sonrió.

El primero momento de mi llegada a Teherán, me había dado un gran susto (de perder la mochila y con ella, “todo”), por un error propio de mi. Era un error no provocado (*Unforced error*). Olvidé la mochila más importante que siempre traigo cargada encima, en el salón del

tren. Pero en este momento, la vida, en la ciudad de Teherán, decidió no solo no castigarme por mi *Unforced Error*. Ni me reprochó por mi error. Solo me acompañó, me ayudó y me sonrió. Todo eso había pasado en los primeros momentos de mi llegada a Teherán. Recuperado sanamente del primer grave error, yo ya no sentía ningún miedo. En ese momento, se flotó una sonrisa sobre mis labios, correspondiendo a la vida que me sonreía (en Teherán y desde ahí, en todos lados).

Los siete días que pasé en Teherán, fueron un resonar de esas sonrisas. Saliendo de la estación de Teherán, con la sonrisa florida en mi rostro, elegí desplazarme en el metro hacia el hostel donde tenía mi reserva. Entré al metro, y en-seguida en-segundos, me recordó del ritmo de las ciudades gigantescas como la Nueva Delhi o la CDMX. Una vez en el metro, repetí a mí mismo, algo que me había dicho unos meses antes en la CDMX: “Actívate el chip de Delhi”.

Mi llegada y recepción al hostel fue sin problemas. El día siguiente, tomé el metro para ir al Instituto Hosseneiyie Ershad (IHE), ubicado al norte de la ciudad, en la Avenida Shariati. La estación de mi destino que me llevaba cerca del IHE, se llama “Dr. Shariati”, pero para llegar ahí, había que pasar por la estación central titulado “Khomeini”. Hice la trayectoria requerida, y llegué al IHE. El día de mi llegada al IHE, era un lunes, 15 de agosto de 2022, el día de la Independencia de la India. La recepcionista se sorprendió al verme y saber que me interesaba la vida-obra-comunidad de Shariati. Consultaron con la responsable de la documentación de la sección sobre Shariati y la revolución. Ella se llama Pour Hassan, quien me invitó a hacer un recorrido de la biblioteca. Recuerdo que me llevó primero a las estanterías donde se encontraban amontonados varios libros de Shariati, la mayoría de ellos en farsi.



Una de las estanterías estaba dedicada a las obras traducidas de Shariati, mayormente en inglés, pero también había una traducción al español de su charla titulada “La Sociología de Islam”. Recuerdo haber leído algunas de estas obras traducidas, y el hecho de que seguía contando con el acceso a ellas mediante el archivo web mencionado “www.shariati.com”. ¿De qué forma podría aprovechar mi presencia en el Instituto? Estar en medio de una biblioteca llena de libros en un idioma poco conocido, puede ser algo abrumador. Aunque ya sabía un farsi suficiente para mantener una conversación sencilla, no había manera de empezar a leer libros originales en farsi, que no estaban traducidos. Ni me los podría llevar conmigo ya que quedaba poca probabilidad de aprender farsi tan bien dentro del período que me quedaba en el doctorado, para poder leerlos y entenderlos bien en su idioma original. Además, en mi opinión, yo ya tenía una considerable cantidad de material textual de Shariati,

¹³¹ Trans-creación propia.

traducido en inglés. Inspirado en mi experiencia de investigación con las imágenes de Solentiname, pedí amablemente a *Khanume*¹³² Pour Hassan en inglés que ella dominaba si me podía ayudar con encontrar imágenes de esa época, en particular de Shariati y del Instituto en relación con el movimiento de la resistencia.

Ella, con una sonrisa, me invitó a tomar un asiento en la biblioteca mientras iba buscando las referencias. Lo primero que me trajo, fue un ensayo fotográfico sobre la vida de Shariati. Al echar los primeros vistazos, reparé en que ya había visto alguna de esas fotos en el archivo web de Shariati. Pero en ese momento mi modo de mi aproximación a las imágenes era muy diferente y fui, a pasos del caracol, hojeando el libro fotográfico, consistente en la trayectoria de la vida de Shariati. En un plazo de media hora, *Khanum* Pour Hassan me había traído al menos 5 libros que constaban de registros fotográficos o visuales sobre el proceso popular de la resistencia y la revolución iraní. Pasé ese día hojeando las fotos, tomando notas y haciendo lo que estimé necesario para buscar alguna suerte de organización de las fotos que aparecían en los diferentes libros. Regresé a mi hostel en Teherán después del cierre del Instituto a las 1600 horas, alegre por la bienvenida en el Instituto y por la autorización del acceso a la información, pero también un poco abrumado por encontrar la gran cantidad de información fotográfica que me obligaba a inventar, de inmediato, un criterio de organización. Pensé en los textos que aparecían en las fotos, la mayoría en farsi. Tardaría mucho tiempo leyéndolos (por lo lento que leo farsi yo) para luego traducir y entender el contexto de cada imagen. Mientras que fuera de Irán, mi acercamiento al contexto iraní había sido obstaculizado por la islamofobia y el epistemicidio por parte del sistema moderno-colonial, en Irán lo que me concernía más era la presencia del discurso

¹³² Eso es el término farsi para tratar a las mujeres en farsi, más o menos como señora o señorita en español.

propagandístico y reaccionario del régimen iraní que a lo largo del período pos-revolucionario se había ido apropiando del escenario político de la nación, al tergiversar y manipular las ideas de la revolución iraní para sus propios beneficios e interés. Se me ocurrió entonces el círculo hermenéutico (Círculo de producción-arte visual-círculo de recepción) que había elaborado para mi anterior análisis sobre el arte visual en “Sueño de Solentiname”. Es algo semejante a lo que se refiere en el trabajo de (Adelman, 2005) como el contexto social de la imagen (*Photo-context*). Decidí prestar atención especial a los datos de la edición y publicación de los libros-ensayos fotográficos que estaban a mi disposición en el IHE.


El día siguiente al llegar, vi otra persona en la recepción. Se llama *Parandeh*. La palabra, *Parandeh*, en las lenguas hindi-urdú-farsi significa “pájaro” o “ave”. Ella llevaba puesta una vestimenta negra con una *Hejaab* que le cubría todo el cabello, haciendo resaltar su rostro, y especialmente sus ojos grandes. No es posible para mí comunicar el deseo del vuelo que ví guardado cuidadosamente en sus ojos, como la tierra guarda por milenios de años, una explosión volcánica en su corazón de corazones. Pronto, en nuestra conversación, me di cuenta de que, a ella, le interesaba aprender y hablar el inglés. Yo, obviamente, prefería hablar farsi. Hicimos una negociación, sin decir palabra--- una comunicación analógica--- para llevar nuestra conversación trans-lingüística (farsi e inglés) ese día y en los días siguientes de mi visita al IHE.

Al entrar a la biblioteca, vi que ya me tenían apartados en una mesa los libros referenciados el día anterior, saludé a *Khanume Pour Hassan* y me puse a hacer lo mío. Mi mayor atención, fue en los detalles de la edición y publicación de esas imágenes y los libros fotográficos. El primer libro visual que elegí como parte sustancial del corpus bibliográfico fue el libro-ensayo biográfico de Shariati titulado ““*The Last Glance: An Album of Ali Shariati's Photographs*””. Este libro fue compilado y publicado en el año 2005 por la

Fundación Cultural de Ali Shariati (la fundación ya no existe en la actualidad). Susan Shariati y Mona Shariati, hijas de Ali Shariati, hicieron el trabajo de administración de proyecto, compilación y edición de este libro-ensayo fotográfico que contiene una cantidad de imágenes o fotografías, en la mayoría, tomadas por miembros de familia, relativos y amigos, además de las tomadas en las charlas universitarias de Shariati. El libro también traza una línea de tiempo relacionada a la vida de Shariati, que también es muy pertinente para nuestra investigación. En adición a las imágenes y la línea de tiempo, el libro cuenta con una introducción escrita por Ali Rehnama, el mayor biógrafo de la vida de Shariati.

El segundo libro que me pareció como material pertinente para nuestra investigación, es una colección de imágenes de grafiti de la revolución, llamado “*Pictures from Graffiti of Revolution*”. Fue publicado en 1983, en el cuarto aniversario de la victoria de la revolución cultural/islámica de Irán por la *Scientific & Cultural Publications Company*. La elección de este libro se debe a dos motivos: 1) La fecha de su publicación fue cercana a la revolución en una época cuando el gobierno iraní estaba en guerra con Iraq, y todavía no había alcanzado el control absoluto sobre las distintas vertientes ideológicas que surgieron de la revolución. Decir sencillamente, la influencia y la existencia de la propaganda del actual régimen iraní no había sido cristalizado todavía, de la manera que ahora lo entendemos. 2) El segundo motivo tiene que ver con el contenido presente (lo real) en las imágenes, o “su pureza interior”. Consideramos que estas imágenes de los grafitis pintadas sobre las paredes en Irán durante el período de la resistencia y revolución, pues, son obras creativas populares que funcionan como registros históricos o catálogos culturales Collier and Collier (1986, p47) que elucidan el contexto particular de los años finales de la insurgencia popular en Irán. Pues, sin importar la propaganda involucrada en su publicación luego, los grafitis de la revolución, a través de su contenido real (letras, palabras, imágenes pintadas sobre las paredes) representa

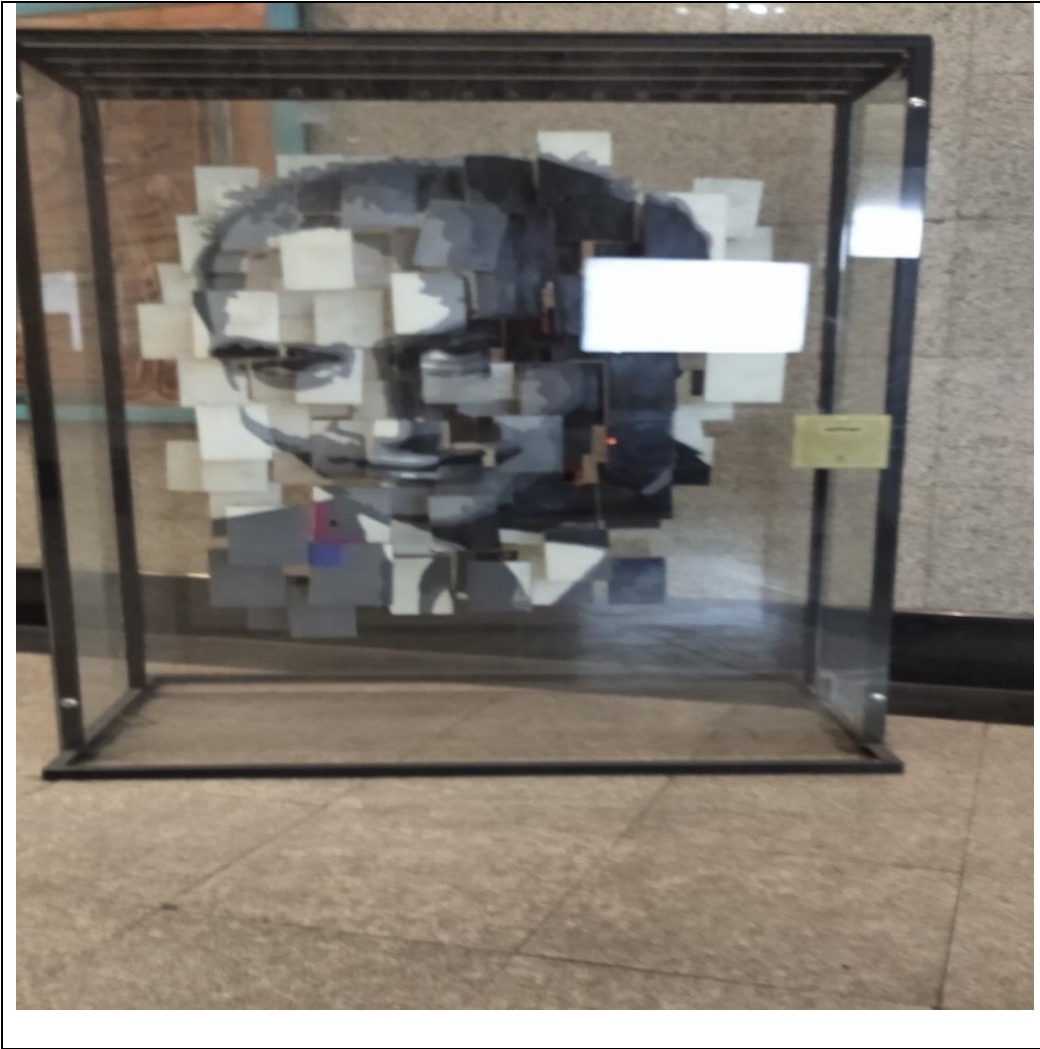
información y detalles valiosos que ilustran tanto el contexto histórico-político como la praxis revolucionaria del *Subject* popular iraní en la época de nuestra investigación. Pues, los grafitis eran, en efecto, un recurso eficaz y clandestino para la comunicación y difusión de los mensajes, eslóganes, noticias e intenciones del movimiento popular de resistencia y revolución. El libro, aparte de reproducir las imágenes de los grafitis, acompaña algunas de sus grafitis con sus descripciones textuales. El micro-evento capturado en la imagen de un grafiti, tiene en cierto sentido un carácter atemporal, y así expone la realidad de (paredes pintadas) de la época revolucionaria al representar o (cuasi) reproducirlo de forma indexical, de ahí que cobra un valor significativo y peculiar en nuestra comprensión del contexto del movimiento revolucionario en Irán.

<p>Verso*Grafiti 1: Huelgas generales</p>	
	<p>Texto acompañado: Huelgas generales de docentes, obreros y estudiantes del país, luego la prensa se sumó al paro ante la severa censura.</p>

La cuestión siguiente era la recolección de estos dos libros. Al consultar, *Khanume Pour Hassan* accedió a hacer la fotocopia del libro de los grafitis. Pero el libro fotográfico de Shariati, no podría ser ni fotocopiado, ni prestado a mí. Pues, tomé fotos de las fotos presentes en ese libro. Y estas fotos forman parte de nuestro cuerpo bibliográfico. Algunas de estas fotos también se hallan presentes en el sitio web www.alishariati.com. Sin embargo, mi interpretación de las mismas imágenes cambió de forma radical en mi estancia en Irán y en el IHE. Fue, sobre todo, la sonrisa que me venció.

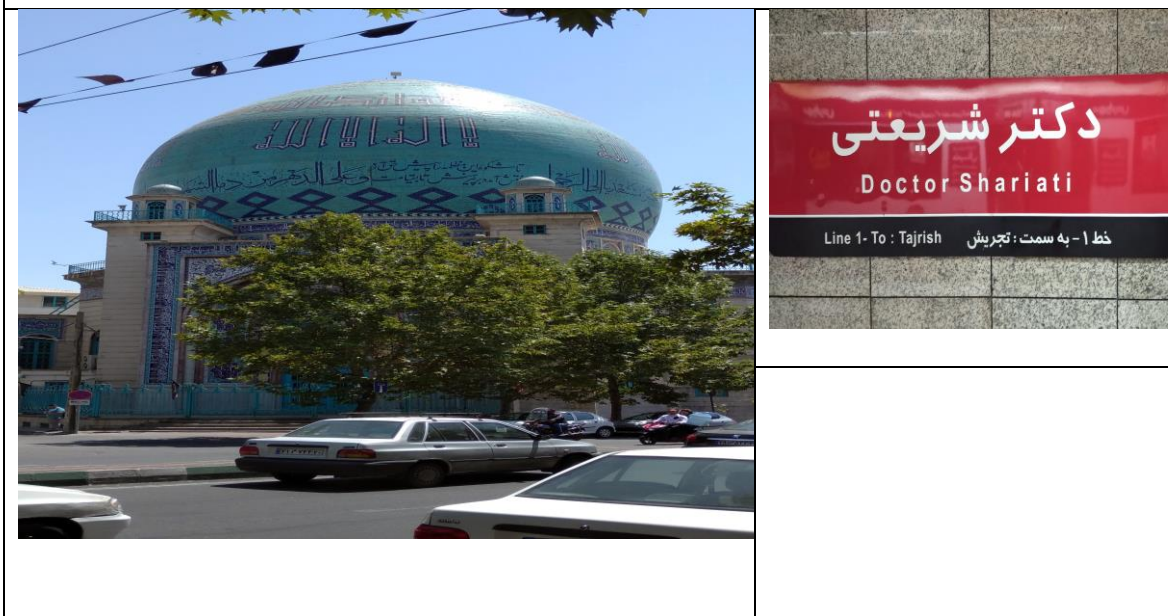
*Verso*Imagen 6: La Sonrisa, una invitación a (con)jugar¹³³*

¹³³ Trans-creación propia



En los 4 días que visité al IHE, fui recibido con una sonrisa. A la salida del metro “Dr. Shariati”, estaba instalada una suerte de imagen holográfica de Shariati. Una mañana, al salir del metro---relajado, paseando--- me puse a ojear las tiendas, los artículos y los puestos que estaban alrededor de la estación. Había un puesto donde vendían cuadros e imágenes. Vi un cuadro de rostro sonriente de Shariati. El vendedor reconoció mi interés, me preguntó si quería, y también de dónde venía. Cuando supo que era de la India---en su voz curiosa de medio hablar medio cantar---me ofreció un trato especial. Yo, nacido y crecido en la India, conocía muy bien estos “tratos especiales” de los vendedores de la calle. Recuerdo, no haber juzgado su actitud de hacer venta en ese momento. Le respondí con una sonrisa. Hicimos el trato. Recogí el cuadro y la sonrisa que llevaba Shariati en ello. Lo más magnífico de la sonrisa de Shariati--- presente y viva en las calles, metros, institutos y rostros de Irán--- fue que me invitaba a sonreír y a con-jugar y con-versar. Salí de Teherán, sin haber visitado casi

Imagen 6: IHE (exterior) y Metro Dr Shariati.¹³⁴



¹³⁴ Trans-creación propia.

ningún monumento o destino turístico de la ciudad. Sí, fui a algunos bazares, pero mi mayor destino fue el IHE y el metro y la avenida Shariati.

La trayectoria de mi salida de Irán y retorno a México-Mexicali fue la siguiente: Teherán-Dubái-Lisboa-Cancún-Mexicali. Por su parte, la trayectoria completa de mi hégira---mi ida a la India desde Mexicali, mi paso por Irán y de ahí, mi retorno a Mexicali en el agosto de 2022---fue la siguiente:

- Ida: Junio de 2022 – Mexicali-Tijuana-Cancún-Toronto-Nueva Delhi
- Re-torno: Agosto de 2022-Nueva Delhi-Masshad-Teherán-Dubái-Lisboa-Cancún-Mexicali.

Lo primero que sentí al llegar a México, era otro gran asombro para mí mismo. Saliendo del aeropuerto de Cancún (donde iba a quedarme unos días antes de tomar mi vuelo a Mexicali), cuando miré los largos árboles verdes con el sol amarillo al fondo, sentí claramente la sensación de haber llegado (a casa). Como si mi hégira hubiera llegado a su destino. En ese mismo instante, reflexioné sobre mi viaje entero, en particular sobre mi estancia en la India, en mi pueblo, en mi casa. Había pasado en gran gusto y gran alegría casi dos meses con mi familia. Pero todo ese tiempo, al fondo de mi cabeza estaba el hecho de Hégira. Incluso en mi casa, en mi pueblo, con mi familia, algo de mí, quizá lo más profundo de mí, sentía el movimiento o el ritmo constante del camino de la hégira-migración. Eso, solo lo pude notar llegando a Cancún, México; ya que una vez en la tierra mexicana, sentí para mi propio asombro la ausencia de esa sensación: de estar en el camino de la hégira. Sentí que había llegado a casa.

Tres días después llegué a Mexicali. Hay dos cosas que recuerdo que hice en Mexicali tan pronto al llegar. Primero, era un acto inactivo: una suerte de hibernación por unas semanas,

en silencio y en gusto con mi mismo. Este proceso de hacer una suerte de hibernación o “paro” corporal, era en respuesta de la escucha de mi propio cuerpo. En primera vez en mi vida, estaba sintiendo a mi cuerpo como una frontera clara, por la que había trans-portado una miríada de estímulos o percepciones durante mi extensa hégira a lo largo de las naciones, continentes y océanos. De este proceso de escucha, surgió mi segundo acto: una búsqueda intensa de opciones de expresión corporal en artes marciales. Pronto, con gran fortuna, me encontré con la escuela de danza y artes marciales chinos, ubicada en el centro histórico (la Chinesca) de Mexicali: Wosho Sámano. Desde entonces, mi andar es una danza, al ritmo de la escucha del contexto-comunidad.

Después de un rato, me ocupé de hacer la reordenación e integración de todas las experiencias (materiales) durante mi hégira en Irán. Lo primero que hice, fueron las traducciones al español de los textos farsi que acompañan los grafitis. Con las traducciones, los grafitis llegaron a ser una parte fundamental del nuestro cuerpo bibliográfico puesto que las voces testimoniales populares presentes en ellos nos ayudan a comprender el proceso revolucionario en particular en sus últimos años de la insurrección fuerte y la inmensa movilización popular. El otro libro “*The Last Glance*”, que expone fotográficamente las diferentes fases de la trayectoria y vida de Shariati, también pasó a formar parte integral de nuestro cuerpo bibliográfico sobre Irán, en complementariedad con las artes visuales de Solentiname.

Durante el proceso de la hibernación como en la fase de organización de materiales y remembranza de las experiencias, comprendí que el mayor regalo que yo recibí en mi hégira a través de Irán fue la sonrisa. Yo había sido recibido con mucho amor y cariño en Colombia, y en México; pero mi mente crítica sospechaba que las naciones-poblaciones nustramericanas como México, no conocían muy bien a la nación-población de la India (y

a mi) debido a la gran distancia geográfica y política-cultural que nos separa. Y quizás, por eso, eran capaces de demostrar y practicar el amor que me ofrecían tan generosamente. En Irán, ese no fue el caso, para nada. Es decir, el rostro sonriente de Shariati me parecía decir que me conocía, a fondo, en todos mis (d)efectos y aun así, me amaba. Su sonrisa me invitaba para escucharle su voz y entablar nuestra conversación-Trans, en confianza de la relación comunitaria. Vi esa sonrisa reflejada en las calles y rostros de la nación-población iraní y casi por primera vez en mi vida, no dudé en (co)responderla.

En “Un segundo”, se pierde lo *primero*, lo real, lo vital.

La espontaneidad y la sinceridad que lleva la sonrisa auténtica, como la gran señal de la comunicación analógica-interactiva, fue el vehículo de nuestra realización comunitaria con la nación-población iraní y de ahí, la comprensión de nuestra investigación como comunitaria y creativa. Cantamos en el metro, bailamos en el hostel y recitamos versos poéticos en el IHE. Mediante la sonrisa, también reconocí algo profundo y característico de la nación-población iraní: “su capacidad de vuelo o liberación”, expresados tan claramente en la mirada de pájaros de *Khanume Parandeh*. La nación-población iraní, ante el dolor de la hégira y las durezas de nuestro camino-desierto, sonrío y camina. Mi pregunta sobre la praxis religiosa-revolucionaria de Subject Social de Irán, había sido respondida, sin palabras explícitas, *mediante* la sonrisa florida en los rostros de la nación-población iraní. Al convivir en el espacio, la ciudad, el Instituto Hosseneiyie Ershad, comprendí de forma interactiva con la sonrisa de Shariati, el proceso de cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación en la época de la resistencia y revolución (1960-79). Lo que se volvió incluso más claro, que era no solo posible, sino actual y corriente esa sonrisa florida y asimismo la praxis religiosa-revolucionaria de liberación en la actualidad en Irán ---a pesar de todos los

obstáculos que el régimen conservador y el sistema colonial imponen sobre su nación-población. La sonrisa, notaba, me acompañaba (casi) siempre desde entonces. No era solo el hecho de que existía la praxis de liberación, sino que era posible ser-conocer-actuarla. Ya con estos nuevos aportes recogidos en mi hégira a través de Irán, tanto mi comprensión del contexto iraní como mi cuerpo bibliográfico de la investigación parecía bastante nutrido y florecido:

<i>Tabla 2 -(NI*IR): El cuerpo bibliográfico de la investigación tras la Hégira en Irán</i>		
Tabla Nicaragua (NI-2)	Tipo de material	Tabla Irán (IR-2)
Evangelio de Solentiname	Compilación de Charlas y Diálogos	Charlas de Ali Shariati “Fátima es Fátima” “Enfoque para la Comprensión de Islam” “Religión versus Religión” “Islamología” “Un vistazo a la Historia de Mañana”
Sueño de Solentiname	Imágenes y Arte Visual	“ <i>Thirty Years: A Pictorial History of Iran after the Islamic Revolution</i> ” “ <i>The Last Glance</i> ”: <i>An Album of Ali Shariati’s Photographs</i>
Poesía de Solentiname	Poesía y Cantos	“Los Cantos Revolucionarios” (Taranae-Naveen) (Recogidos de la tesis de <i>Arghavan Abkenar</i>)”
Testimonios de Olivia Silva y Rafael Chavarría (Recogidos de la tesis de Dr. Ignacio Polaviejas)	Voz-Testimonio	<i>Pictures from Graffiti of Revolution</i>

Hégira en Nicaragua, Solentiname y El Retorno a Mexicali

Encuentro con el Lago y Cuerpo como Bibliografía e Historia Corporal

Mi interpretación de este cuerpo bibliográfico diverso, recorría diferentes caminos tomando siempre en consideración el contexto de las obras cre-artísticas que investigábamos. También había estado en contacto con el Instituto de Historia de Nicaragua y Centro América de Managua, para el acceso a algunos archivos históricos de forma digital. Pese a contar con

esta gran riqueza de las obras creativas de la Solentiname y de Nicaragua, yo animado por mi hégira a través de Irán, quería hacer real la posibilidad de visitar y convivir con la nación-población Nicaragua. A finales del año 2022, Con mi contacto con la profesora Arelly Barbeyto Rodríguez, coordinadora del Instituto Interdisciplinario de las Ciencias Sociales (IICS) de la UCA, se concretó la posibilidad de mi estancia de investigación mediante una colaboración universitaria entre la UABC, Mexicali y la UCA, Managua. En nuestra reunión virtual antes de la estancia, tanto la profe Arelly como el Dr. Edwin Matamoro ---Director del IHNCA, UCA---me aconsejaron a enviar una propuesta al comité universitario más ligera o más apolítica, para evitar cualquier vigilancia o persecución del régimen de Daniel Ortega. Hice lo requerido y finalmente, en el mes de abril de 2023, empecé la trayectoria de una nueva hégira hacia Nicaragua. Mi trayectoria en este viaje de ida y vuelta fue la siguiente:

Ida: abril de 2023-Mexicali-CDMX-San Cristóbal de las Casas-San Salvador-Managua

Retorno: junio de 2023- Managua-San Salvador-CDMX-Mexicali

Cuando yo había salido de Mexicali, mi plan de realizar el viaje a Managua era por camión, desde Chiapas. Por varios motivos tanto políticos como económicos, me tocó hacer toda la trayectoria de ida y vuelta por aire. En varios lugares, naciones, tránsito, me negaron el paso. En otros lugares, logré pasar las fronteras y abrir las puertas, después de solicitar o luchar, según requiriera el caso. Me tocó ser entrevistado por el Interpol en el tránsito por Honduras, donde me dejaron el paso y me mandaron de vuelta para Nicaragua. Cuando me estaban entrevistando los agentes de interpol, mi rostro portaba una sonrisa. Según los agentes, mi presencia ahí era irregular. Después de nuestra conversación algo larga y curiosa, uno de los agentes de Interpol me dejó su celular con internet, para reservar mi boleto de avión (ya que no dejaban pasar por tierra a través de Honduras). No me podrían dejar pasar, pues no era en

su poder; pero los agentes de Interpol, el asistente de Ticabus, y yo, habíamos hecho una comunicación analógica o una suerte de comunidad. Pero eso fue al final de mi trayectoria, en mi retorno desde Managua a Mexicali. Mi llegada a Nicaragua o a Centroamérica fue increíblemente estresante y libertadora.

Al llegar a San Salvador en una mañana bonita, tomé la decisión de agarrar el camión que pasaba del aeropuerto hacia el centro de la ciudad. Subí al camión, pagué el boleto en dólares, y al agarrar un asiento, ordené mi maleta y mi mochila conmigo. En ese momento, recuerdo haber sacado mi cartera de mi jeans para guardarla en mi mochila. Era la última vez que miré mi cartera. Al bajar del camión, compré unos mangos sabrosos y económicos, me llevó a mi hostel un taxista muy amable. Al llegar a mi hostel, fui recibido muy bien y me instalé en un cuarto compartido. Después de echarme dos mangos y una ducha, y antes de ir a descansar, quise revisar y ordenar mis cosas. Todo lo que yo traía estaba ahí, salvo mi cartera. El primer día de mi llegada a Centroamérica, yo, de una forma muy tonta y casi inexplicable para mí mismo, había perdido mi cartera y con ella, mi tarjeta de residencia mexicana, mis tarjetas bancarias, otras tarjetas como la universitaria, y un efectivo. Todavía tenía mi pasaporte y un poco de efectivo, que yo había guardado en otro lado. En los tres días que pasé en San Salvador, fui a visitar a la Universidad Centroamericana, a la invitación de una gran amiga y profesora Evelyn. Ella me llevó a los lugares más simbólicos de la UCA, San Salvador, relacionados con la resistencia de la teología de liberación y en particular, con la vida-obra-comunidad de Oscar Romero. Fue algo muy emotivo para mí, visitar el museo sobre la vida y el martirio de Oscar Romero, cuya memoria, así como la del Cristo, sigue viva en El Salvador.

El día 22 de abril de 2023, arribé a Managua en vuelo desde San Salvador. Las dueñas de Cuba Dance Hostel, donde tenía mi reserva para los primeros días en Managua, llegaron

a recogerme al aeropuerto. Al llegar al hostel, me encontré con una chica que trabajaba de cocinera-camarera en el hostel. Ella me preparó y ofreció las comidas del día. El día siguiente, un domingo, supe que ella se llama *Wendy Guatemala*. Su nombre me pareció curioso. En las vueltas que yo haría en Nicaragua por los siguientes dos meses, Wendy Guatemala, me acompañó en mis andares en Nicaragua, como la gran acompañante que es.

El lunes siguiente, fui a presentarme a la Universidad Centroamericana, para echar a andar nuestra estancia e investigación en Nicaragua. La profe Arelly me recibió cordialmente y me presentó con los profesores del IICS donde me otorgaron un despacho para laburar durante mi estancia de investigación en la UCA. Luego la profe Arelly me llevó a hacer un recorrido de la universidad. Llegados al Instituto de Historia de Nicaragua e Centroamérica (IHNCA-UCA), tanto la profe Arelly como yo nos dimos cuenta de que esa semana el IHNCA tenía una oferta de venta subsidiada y donación de algunos libros, periódicos, revistas etc., la mayoría de su propio acervo. En esas ofertas, vi el libro de Pérez-Baltodano y de una, su título “Entre el Estado Conquistador y El Estado Nación”, me cautivó la atención. En los días siguientes, el Dr. Edwin Matamoros, al saber de mi gusto, me regaló dicho libro que ha sido una fuente principal para nuestra investigación sobre el proceso de construcción y desarrollo del estado-nación nicaragüense y su actitud conquistadora con su propia nación-población. Profe Edwin también me dio un recorrido del gran acervo del IHNCA y me presentó con el personal del IHNCA. Yo había estado en contacto virtualmente con algunas de las empleadas del IHNCA, buscando-recibiendo archivos y materiales digitalizados, particularmente sobre la comunidad de Solentiname. En cambio, durante las primeras semanas de mi estancia en la IHNCA, me interesaba más comprender e interpretar, los ejes fundamentales de la identidad nación-población nicaragüense. Por tanto, me pareció muy pertinente investigar la historia política-cultural de Nicaragua en particular desde la

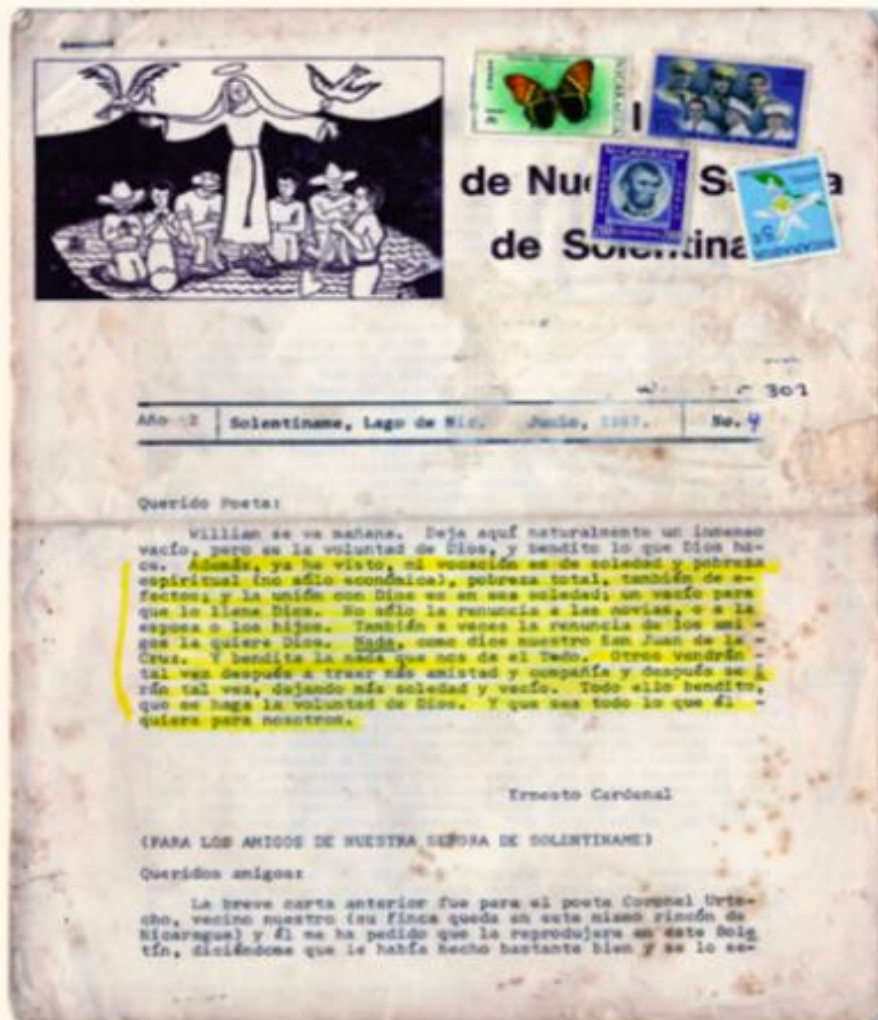
concepción de estado-nación nicaragüense en el siglo XIX, tomando en consideración las injerencias extranjeras especialmente por parte de los Estados Unidos. En las lecturas de archivos y libros históricos del siglo XIX, me di cuenta de algo raro. Eran los apellidos recurrentes. Más concretamente, algunos apellidos particulares que ocurrían, una y otra vez, en los libros y archivos de la historia oficial de Nicaragua. Apellidos como Sacasa, Chamorro, Zelaya, Zavala, Somoza, Cuadra, Urtecho, Cardenal, etc. No solo estos apellidos servían al mando como Generales, Coroneles y Presidentes, llevando a cabo la producción del poder militar y discurso político estatal en Nicaragua; pero estos mismos apellidos ocupaban del oficio de escribir, documentar y registrar la historia de la producción de poder y discurso político estatal en Nicaragua. Dicho de otro modo, dichos apellidos abundaban tanto en el dominio de lo político y en lo epistemológico a lo largo de la historia de Nicaragua y se mantenían en pugna-conflicto-guerra entre sí mismos por el mayor control político discursivo de la nación-población. José Coronel Urtecho—en su libro “Reflexiones sobre la Historia de Nicaragua” --- ve la historia de Nicaragua como “Guerra Civil”, entre los conservadores y los liberales. Este conflicto en la historia de Nicaragua tenía una particularidad localista, es decir, las tendencias conservadoras y los liberales se identificaban también con sus lugares de origen, Granada y León, respectivamente.

La familia y el apellido Cardenal de Ernesto, así como de sus más íntimos amigos nicaragüenses como José Coronel Urtecho y Antonio Cuadro Pasos, provenían de la primera ciudad colonial de Nicaragua: Granada, el bastión de poder conservador a lo largo de la historia de estado-nación nicaragüense, heredero y defensor de la estructura colonial-conquistador, controlado por las adineradas y oligárquicas familias de apellidos particulares como Sacasa, Cardenal, Urtecho, Cuadra, Chamorro. El primo de Ernesto Cardenal, Pedro Joaquín Chamorro Cardenal, hasta su asesinato por la GN en 1978, era el director del diario

más reconocido de Nicaragua “La Prensa”. Joaquín Chamorro, ya en ese entonces más liberal, venía de un linaje de la familia Chamorro, que varias veces había sido al mando del poder político nicaragüense, enarbolando la bandera de Conservadurismo. Por su parte, el amigo de Ernesto Cardenal, José Coronel Urtecho, gran escritor, historiador y crítico literario nicaragüense, fue una familia adinerada e influyente, de Granada. José Coronel Urtecho, como la mayoría de sus familiares, recibieron la mayor parte de su educación en los Estados Unidos y era un gran aficionado, en cierto sentido, traductor de la literatura y poesía americana en Nicaragua. Aunque Coronel Urtecho dedicó su reflexión y su expresión en una suerte de prosa poética, profunda y juguetona, y escribió solo un poemario, Ernesto por la influencia que él ejerció en su vida y su obra poética, siempre lo llamó “poeta”. Durante la época de la resistencia y revolución en Nicaragua, Coronel Urtecho ya en edad avanzada se había mudado a una finca en la frontera sureña de Nicaragua y Costa Rica, cerca del lago y archipiélago de Solentiname. Ernesto y Coronel Urtecho, mantuvieron un contacto y una conversación constante durante este proceso de la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria de Solentiname, evidenciada en el boletín de Solentiname, del año 1967.

*Imagen 7- Boletín de Solentiname, 1967*¹³⁵

¹³⁵ De Barra, 2018, 71



Boletín de Nuestra Señora de Solentiname [Bulletin of Our Lady of Solentiname]
Year 2, no. 5, July 1967. Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas
Libraries. The University of Texas at Austin

Junto con Coronel Urtecho, el otro gran amigo de Ernesto era el poeta y crítico literario Pablo Antonio Cuadra Pasos. Otro granadino, situado y apellidado privilegiadamente. Cardenal, sus amigos, su primo Joaquín Chamorro, provenían de las familias adineradas, privilegiadas y conservadoras de Granada que, a lo largo de la historia de Nicaragua, habían ayudado a

mantener un control cuasi-total sobre los recursos económicos, naturales y humanos de la nación, en manos de unas pocas familias. Estas familias conservadoras granadinas, con mucha frecuencia, se enfrentaban con los intereses de otras familias del discurso liberal provenientes de León. “El enfrentamiento entre Granada y León es viejo como la historia de Nicaragua. La confrontación tradicional entre conservadores y liberales se encarna a ella y transforma la geografía en política. (Villas, Linaje y Clase)” Esta confrontación domina el escenario político nacional de Nicaragua desde los primeros momentos de su concepción en el siglo XIX, y ha resultado en guerras sangrientas y dolorosas, inspirando a la concepción de Urtecho de la historia de Nicaragua como “Guerra Civil”.

En las primeras semanas de mi estancia, me había conseguido afortunadamente un cuarto en renta, en el barrio estudiantil acerca de la UCA. La persona que me recibió en su casa, primero como inquilino y de ahí, como familia, era una mujer de edad avanzada, viuda, y muy alegre cantando los cantos de Cristo (era evangélica). Por un lado, me encontraba inmerso en las salas de la lectura de IHNCA, en los libros y los documentos, familiarizándome con la dolorosa realidad de los episodios más sangrientos de la historia nicaragüense: las primeras revueltas de la independencia en Granada y su supresión violenta por el poder oligárquico granadino; la guerra civil (1845-55) que resultó en la invitación a William Walker por parte los liberales; la invasión y ocupación de Nicaragua por Walker y su derrota por las fuerzas unidas de Centroamérica; la rebelión liberal de Zelaya contra el régimen conservador y su destitución por las fuerzas estadounidenses y la ocupación naval estadounidense en los principios del siglo XX. Por otro lado, era la vida real en Managua, las personas en la calle, haciéndose su vida, sufriendo el dominio político y económico del régimen ortega, pero alegre y cantando (así como la voz de Olivia Silva que había escuchado).

Noté la diferencia abismal que separaba la historia oficial y realidad social. Mientras en la primera, aparecían y re-aparecían---a veces como héroes, otras veces como villanos--- nombres y apellidos particulares, símbolos de su descendencia familiar y privilegio social; en la realidad social y cotidiana en Nicaragua, abundaba la sonrisa, andares y accionar de las gentes, sin nombres, innombradas en la historia nunca. En una conversación con la MAB--- la profesora y crítica literaria María Antonia Bermúdez González que en su escritura prefiere abreviar su nombre-apellido como MAB--- quizás les dos nos dimos cuenta de la gran injusticia y dominación, a las que ha sido sujeta la nación-población nicaragüense, común y corriente, en manos de su clase elite-oligárquica junto con la injerencia extranjera. Sentí el destello de una realización que quemaba mi cuerpo y producía un dolor incommunicable. Si la historia nicaragüense ha sido una guerra civil, esa guerra ha sido forjada por el mismo discurso elitista, privilegiado, conquistador, de estado-nación nicaragüense---en continuación con el patrón colonial--- contra su propio pueblo, su propia nación-población. Y la lógica de Otrificación y dominación, ejercida por las familias élites granadinas y leoneses, ha sido realizada en el papel de Padre-Presidente de la nación. El dolor de mi cuerpo y su trauma, provenía de mi realización de la semilla de la lógica de dominación primordial, ubicada dentro de la familia: la dominación de la madre de familia, por parte del Padre (*Father Power*). La instancia primera de ejercicio de patrón de dominación *Father Power*, a detrimento de la fuerza creativa de la madre, se desencadena en nuestras sociedades que forjan sistemas de dominación, primero dentro de la familia, luego en el pueblo-ciudad y de ahí en la nación-población colectiva. Mi cuerpo conocía este patrón, quizás dentro de mí, existía el opresor que por miedo, quiere dominar a la Otridad. Mi cuerpo también conocía el *otro* patrón desde mi posición de oprimido.

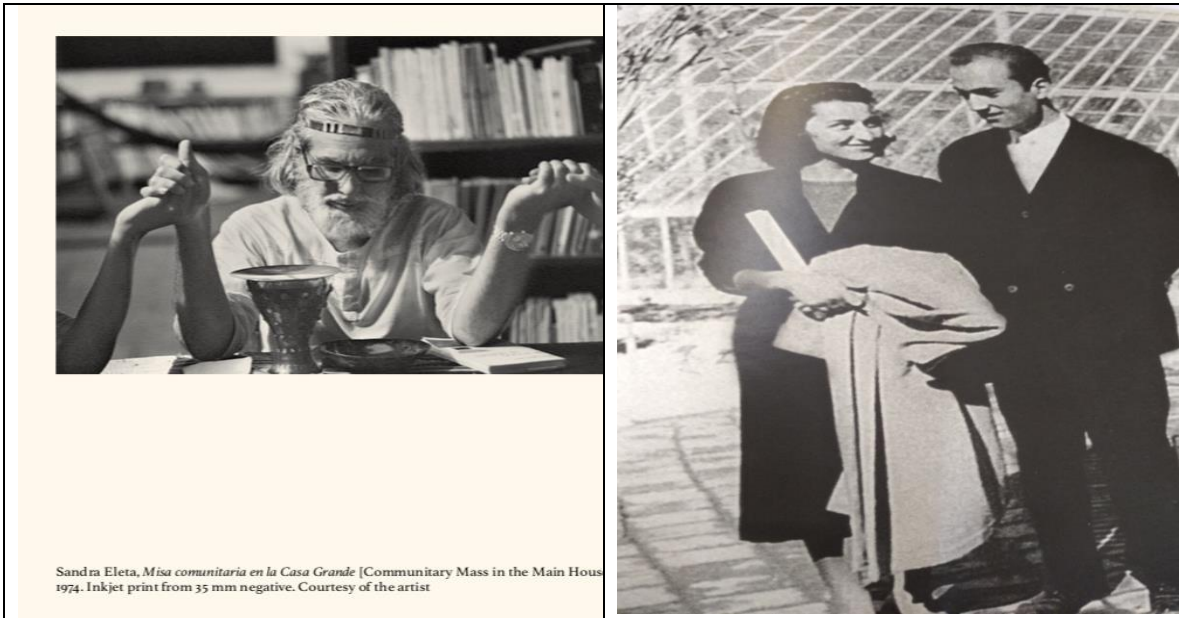
Recordé y se hizo presente, en aquel momento, toda mi historia de vida: mis descendencias de una casta considerada alta (opresora) en la sociedad de la India, el barrio donde nació, las memorias de mis primos-primas, amigos-amigas, y nuestra casa, las memorias de mi madre y su temor de ser objeto de burla en nuestra casa-ciudad paterna, por su acento extraño/externo; de ahí, me acordé de su decisión estratégica de emplear una lengua fracturada (incategorizable) con sus hijos. Sentí el dolor de mi madre y compasión con ella, oprimida por la estructura de la dominación de *Father Power* en su sociedad. Pero eso no era todo. Con la compasión con mi madre y su decisión, nació también la confianza en su ingeniosa decisión, por la que estoy (estamos) donde estoy (estamos) ahora, y confianza en nuestra relación comunitaria.

En la conversación-Trans con MAB, llevada a cabo por unos pocos minutos en el camino a la facultad en la UCA, había comprendido que a pesar de la no-definición o no categorización de mi lengua discursiva, yo sí tenía una lengua materna que no era solo una lengua discursiva sino fisiológica-corporal; regalo de mi madre, como todo mi cuerpo. Así como mi escucha era capaz de vibrar al ritmo de los cantos y los gritos liberados en cualquier idioma, mi lengua portadora de mi voz, era capaz de saborear todas las lenguas, todas las palabras. Mi voz resonaba con las voces de grito y de alegría, que caminaban el camino-desierto de la vida. Comprendí también que mi vida no contenía de Hégrimas o migraciones o estancias o viajes con esta nación-población u otra, sino que la vida misma era y es, una gran hégira, un constante movimiento en interrelación cambiante, en convivencia con nuestro contexto-comunidad que es el mundo entero. Que la relación comunitaria era trans-versal, una infinitud en expansión, como “La Golden Ratio”. Y que si mi nombre y el de mi madre (nación-población) no figuraban en las historias oficiales inventadas, registradas y leídas por unos cuantos, quienes perdían en esa transacción epistemológica y política, no era ni yo ni

maé (nación-población); eran aquellos poderosos y dominantes quienes no nos incluían por su propio temor y miedo, gracias a que se excluían de la danza y de la maravilla de la Conversación-Trans, siempre en mediación líquida de la relación comunitaria. Sentí compasión con mi padre (que habita en mí), porque él, como yo, siendo reproductor y cómplice de la estructura de poder de dominación (*Father Power*), también había sido su víctima. Quien oprime, se oprime. Las familias Sacasa, Chamorro o Somoza, siendo los grandes oligarcas y familias adineradas opresoras de la nación-población nicaragüense, primero oprimieron a sus propias familias, a sus propias madres, a lo femenino en sí. Los primeros colonizadores españoles, a la hora de la conquista y dominación de las naciones-poblaciones originarias de Nuestramérica, hicieron la Otrificación y mutilación-dominación de una parte de su propia subjetividad, de su propio cuerpo, de su propia materia-matria. Nunca hubo amor entre el rey católico y la reina Isabela. Su hija, Juana, que se avalentó en el amor, fue llamada “Juana la Loca” en la historia oficial. Cristóbal Colón nunca tuvo amigos de confianza, ni William Walker. En cambio, Ernesto sí, y Shariati. El mismo instante, también comprendí el secreto por qué Ernesto Cardenal nunca había enseñado poesía en Solentiname. También entendí el valor de su acto inactivo de la Escucha a la comunidad en las misas campesinas, así como el chiste de la fotografía de la pareja Shariati, Y su relación comunitaria con su pareja. La mirada entrañable y la sonrisa co-respondida de la pareja, es reflejo de su realización de la relación comunitaria como acompañantes de la gran Hégira.

*Imagen 8 – Ojos En-contrados-cerrados*¹³⁶

¹³⁶ Foto de Sandra Eleta (de Barra, 2018, 63)



Sandra Eleta, *Misa comunitaria en la Casa Grande* [Communitary Mass in the Main House] 1974. Inkjet print from 35 mm negative. Courtesy of the artist

Algo extraño y asombroso pasó aquellos días siguientes de mi conversación con la MAB. En Managua, en abril-mayo, había frutas y flores y el sol que hace brillar todo. Lo dulce de Mango, y lo amargo de Neem, como en mi pueblo de Bihar. Ahí yo vivía en casa, despertaba, desayunaba, me dirigía a la universidad, un rato en el despacho en el IICS, luego el día en la sala de lectura del IHNCA. En hégira, y en casa, a la vez. Pronto, pedí permiso a la compañera Myriam para consultar los Boletines de Solentiname que se encontraban en los acervos de IHNCA. Fue una gran alegría leer esos boletines. Me acercaba más a la vida de la comunidad de Solentiname, pero también a mi propia vida. En uno de los boletines de enero de 1969, habían imprimido una carta escrita por Thomas Merton a Ernesto Cardenal, justo antes de su fallecimiento.

Les escribo desde Nueva Delhi, la capital de la India, una estupenda ciudad que me ha gustado mucho. Mi primer contacto con la India fue en Calcuta, y por muy preparado para ello que uno venga, siempre se recibe un choque. Los pobres y la miseria allí oprimen el alma — pero son todavía peores en la India rural. Algunas ciudades son indescriptibles. Esta mañana puse una moneda en las manos de un

méndigo y me di cuenta que era un leproso y que no tenía dedos... Así es aquí. La gente duerme en las calles— algunos no tienen casa en que vivir. La gente muere en las calles. En Calcutta uno sale de su hotel en la calle “mejor” la ciudad y encuentra una vaca acostada en la acera. A mí me gusta que las vacas anden así. Eso hace al tráfico más interesante. (Boletín, 1969, 4-5)

Merton habla en esa carta de su contacto con el Budhismo Tibetano, Buddhimso Theravada y Comunidades Sufí en la India. Había querido venir a Solentiname, tras terminar su viaje de Asia. Ni modo, dicen la gente en México. Tanto amor, no poder nada contra la muerte¹³⁷, decía Vallejo. Ernesto dice en la introducción de este boletín:

Cuando Dios creó el mundo, “todo lo hizo bien”. Y todo lo que ha seguido haciendo desde entonces también lo ha hecho bien. La muerte de Merton en Bangkok también la ha hecho bien, y no podemos lamentarla, a menos que seam hombres de poca fé. Antes se hacían señales de dolor y lamentaciones por los muertos- dice San Juan Crisóstomo- pero los cristianos cantan himnos y salmos, “lo cual significa que éste es un acontecimiento alegre”. (Ibid-, 1)

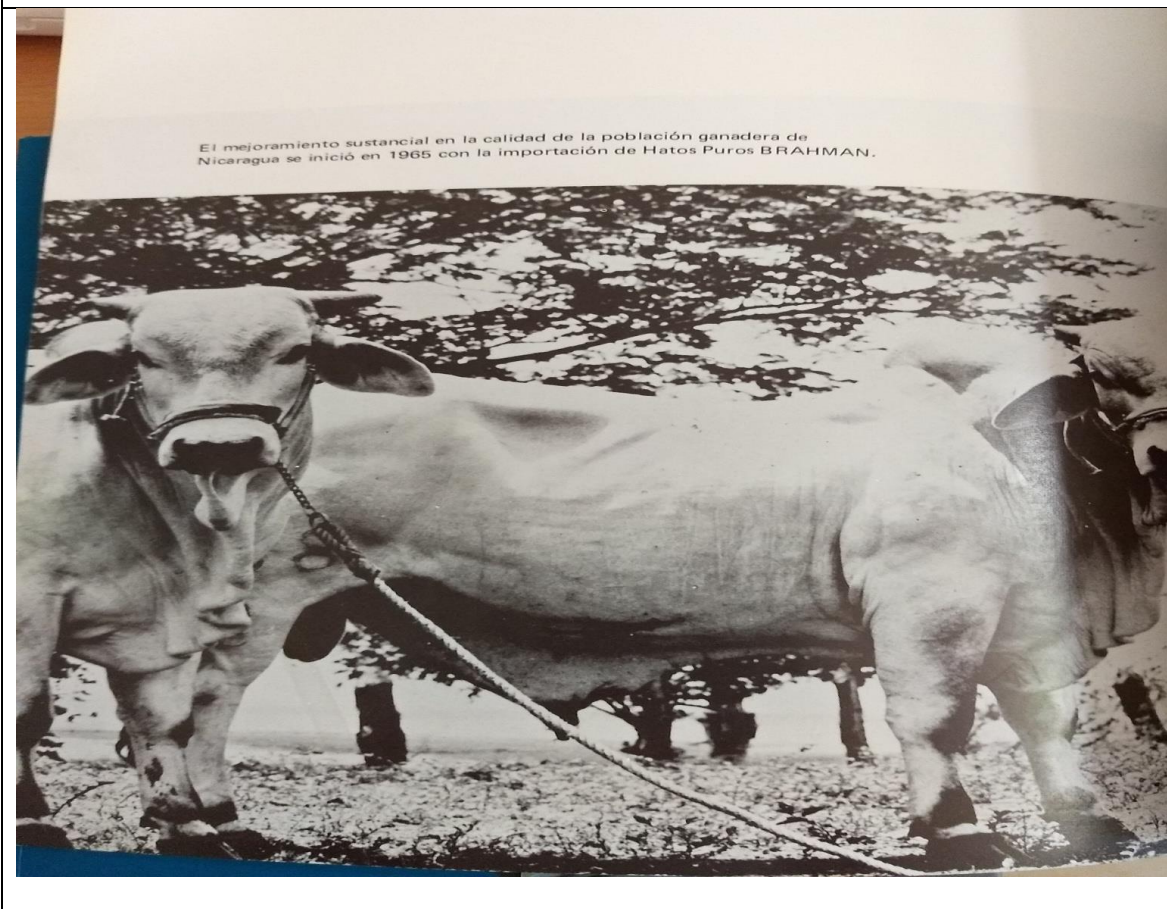
El mismo Merton había escrito recientemente (en unas páginas que nos envió mimeografiadas) que la muerte no debía ser vista como una catástrofe que ponía fin la vida, sino como la culminación de la vida. El hombre moderno entiende poco la muerte, decía Merton, porque entiende poco la vida. (Boletín Solentiname)

Lo que me resultaba curioso que Merton había estado en la India y había escrito a Nicaragua desde ahí y su carta sellada en Nueva Delhi, había sido publicada en el Boletín de Solentiname que yo, una persona que vivió casi una década en Nueva Delhi, leía sentado en

137

la Sala de lectura de INHCA, Managua. Era algo asombroso, que reafirmaba el carácter interrelacionado de la vida y así como su concepción como la hégira. Casi en las mismas épocas, también me topé con una imagen en una de las revistas recogidas por en mi en la donación de libros de IHNCA. Eran, de nuevo, las vacas.

Imagen 8: las Vacas andantes



Esta imagen me recordó a las vacas en la imagen de “Iglesia de Nuestra Señora de Solentiname”. Además, el texto acompañante de esta imagen, publicada en la revista del Instituto de Fomento Nacional del año 1976-77, decía que el gobierno de Nicaragua empezó la importación de fomento nacional, fue llevado a cabo la importación de las vacas de la raza BRAHMAN. Era otro momento asombroso. BRAHMAN, me dije. ¿BRAHMAN, de verdad?

Hemos comentado que, en nuestra investigación sobre la religiosidad y la revolución, no necesitamos involucrar a Dios, ni la teología. Nuestra atención sobre Subject Social y su relación comunitaria con el contexto-comunidad, es, por sí, no solo suficiente, sino trascendente y creativa. Sin embargo, hacemos una excepción por las vacas porque toca. La palabra Brahman viene de la lengua Sánscrito, que puede ser considerado equivalente de Dios en la teología védica hindú. En esta teología, la cuestión de re-ligare es entre “Atman” que es *Subject Social* (Yo) y Brahman (Energía Suprema), el conjunto trascendente de todas las Otredades y el contexto-comunidad. Sin embargo, el término Brahman, en su raíz etimológica, es más técnico que elogioso. Viene del verbo original “Brih” que significa expandir, crear, elaborar. Brahman, significa, infinitud en expansión.

Las vacas de la India que mencionaba Merton y las que estaban en la imagen registrando su presencia en Nicaragua (quizá en Solentiname), de alguna forma, me hicieron comprender la comunicación analógica interactiva que me querían hacer casi desde el principio de nuestra trayectoria investigativa las vacas de la imagen “Iglesia de Nuestra Señora de Solentiname”. Me comunicaban que me conocían y que yo también a ellas, solo que yo no reconocía que las conocía. Me di por vencido. Reconocí que las conocía, y a todas las vacas, así como a todas las criaturas de este mundo Brahman (infinito en expansión). Que la vida es una hégira, un constante movimiento hacia la infinitud, en que realizamos o hacemos real nuestra Conversación-Tans en compasión y confianza de la relación comunitaria que es infinita, en expansión. La presencia de Merton en la India, la mía en el IHNCA-UCA y de las vacas Brahman en Nicaragua, era otra reafirmación de la relación investigativa como comunitaria, interrelacionada, y en constante movimiento, hacia el infinito en expansión.

Todo este proceso de realizaciones y remembranza de mi historia de vida se había llevado a cabo en los meses de Abril-mayo cuando yo tenía en mi disposición---por la pérdida de mi cartera---ni mucho efectivo, ni mis tarjetas bancarias, ni mis documentos salvo el pasaporte. Cuando fui a hacer la solicitud de recuperación de mi tarjeta de residencia mexicana en la Embajada de México en Managua, se quedaron con mi pasaporte. Salí de la embajada, libre: sin documentos, ni dólares. Sentía un vuelo en mis pasos. Decidí hacer el viaje pronto a Solentiname. Antes de dirigirme a Solentiname, a finales de mayo, hice dos participaciones principales en la UCA: un conversatorio titulado “Doctor como Paciente, Profe como Discípulo: Versos relacionados a un enseñar (se) reflexivo” en la Facultad de la Educación de la UCA; y segundo, la exposición de mi investigación y la pertinencia de la estancia en la UCA en la sala “Colonel Urtecho¹³⁸” de la IHNCA.

Verso*Imagen 9-Doctor como Paciente¹³⁹



UCA
UNIVERSIDAD
CENTROAMERICANA

La Universidad Centroamericana a través de su
Departamento de Educación invita al conversatorio:

**Doctor como Paciente, Profe como Discípulo:
Versos relacionados a un enseñar(se) reflexivo**

 **Facilitador:
Niles Sharan**

Doctorado en Estudios Socioculturales, Instituto de
Investigaciones Culturales-Museo, Universidad Autónoma de
Baja California, Mexicali, México.

 **Martes, 23 de mayo,
2023
09:30 - 11:00 am**

 **Auditorio
P. Amando López, S.J.**

Conversación (Trans) con el Lago, al ritmo de su latir en mi corazón

¹³⁸ Consultar nuestra conversación sobre Coronel Urtecho y su papel en la literatura nicaragüense, en el camino B.1 de la última (4) articulación de este hemisferio iris.

¹³⁹ Trans-creación

El primero de junio, partí de Managua a rumbo de las islas de Solentiname. Después de casi 6 horas en camión, llegué a San Carlos, la ciudad frontera entre Nicaragua y Costa Rica, de donde salen lanchas para las islas de Solentiname. La lancha salía la mañana siguiente. Fui caminando a las orillas de lago. Me senté en una esquina. Estaban las garzas y una multitud de criaturas, al ritmo melodioso de lago. Se iba atardeciendo.

*Verso*Imagen 6: Lago-Yo¹⁴⁰*



Solo estoy yo y el lago

¹⁴⁰ Creación propia (del lago)

Lago que llora
Y a llorar
Cuando empiezo yo
A reír
Se echa
El lago
Qué halago
Lago y yo
Lagoyo

En los días y las noches que pasé en la compañía y comunión con el lago, dice bien el verso: lloré y me reí. Yo me volví lago, recuerdo (hago presente) el constante latir de las olas de mi corazón, el constante fluir de las aguas de mis ojos, la pureza del amanecer en mí, la tristeza del atardecer en mí, la sinceridad del sol del mediodía, lo enigma de sonidos de la noche: Era yo y el lago, yo-lago, lagoyo.

Más, la niñez... la novedad...

*Verso*Imagen 7: Naominilo-Matetiname¹⁴¹*

¹⁴¹ Creación propia



Naominilo-Matetiname

Nilo, Nilo
 Vení, que vamos a hacer matemáticas
 A sí?
 Seeee
 Va, va, voy.
 Aquí te tengo espacio, vení..
 Voy
 Cuánto es 2 por 8
 Hmmm, no sé
 Dime tú
 14 ?
 Hmmm
 16?
 Sí
 Y 4 por 8
 Dime tú, no sé
 Cuando me digas tú, lo sabré...

Cuánto es 1 por 0,
 Cualquier número, mi amor, al
 multiplicarse con 0
 Da 0.
 Nada más
 Téngame comadre, el niño,

<p>Cuánto es 4 por 9, nilo <input type="checkbox"/>, No sé Hasta que me lo digas tú, lo sabré -----</p>	<p>Un rato, nada máh.. Nada máh, 0.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------

Desde que yo me volví lago (0), conozco tanto al lago como el volcán que vive paciente en su (mí, nuestro) corazón. Desde que me volví lago, soy lago y soy volcán. Mi cuerpo entero es un lugar de escucha, como el de una serpiente; con ligereza en los pies, y en el corazón el vuelo de liberación. Desde que me volví lago, soy lago y soy volcán. Ataco y defiando, Peleo y Bailo, a la vez (tia)... Nuestra mediación es la de la relación comunitaria, en remembranza del lazo umbilical. De ahí, la calidad de ser-conocer-actuar de ducto, y nuestra trans-ducción, e interpretación en forma de la conversación-trans en esta tesis-tejido de suéter arco iris. Desde que me volví lago, soy lago y soy volcán.

- **Retorno a Mexicali: Cuerpo como Bibliografía**

A mi retorno a Mexicali, había entendido que la historia gnoseológica del mundo mundial, toma lugar en el presente, a través de mi cuerpo. La gran biblia, de este gran mundo, es mi propio cuerpo. Desde entonces que ando escuchando el ritmo de mi (nuestro) corazón, cada momento es una danza en el espacio.

La historia es una cuestión corporal, y presente.

Conclusiones-Conexiones finales de la Articulación 1 (Hemisferio Iris):

(A*B)

La comprensiva conclusión de nuestro recorrido en esta articulación, es la concepción del marco general de nuestra investigación en la Hégira, que implica una relación investigativa comunitaria, interrelacionada, en constante movimiento hacia lo infinito en expansión. El papel de la Hégira, como hemos visto, no solo ha sido de gran significatividad en la constitución de la comunidad en Solentiname y el IHE; sino que ha sido una gran revelación para nuestra propia trayectoria investigativa. En el camino A de esta articulación, hemos visto cómo la migración de Ernesto Cardenal a las islas de Solentiname, y su disposición de escucha ha florecido en la cultivación de una diversa gama de obras cre-artísticas, en forma de Poesía, Dibujos, misas campesinas etc. A través del ejemplo general de estas obras, el ejemplo particular de la vida de Ernesto y la obra poética de niño Juan Agudelo, hemos intentado comprender la constitución, cultivación y florecimiento de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación de Comunidad de Solentiname. A base de nuestra interpretación de la Conversación-Trans elaborada en Solentiname, también hemos intentado identificar, en el marco general de la hégira, las relaciones íntimas que conllevan lo gran económico, lo político y lo cultural. Desde la praxis de liberación, lo gran económico, lo político y lo cultural, se resuelven respectivos en los tres aspectos que constituyen la comunidad: Compasión, Confianza y Conversación-Trans. Las siguientes son nuestras conclusiones al respecto:

- De la primera realización de la necesidad (lo gran económico), nace la *Compasión* con la Otredad-contexto-comunidad que no es objeto, sino acompañante en el camino la vida-Hégira, por compartir el dolor de camino- desierto;
- La realización de la necesidad (lo gran económico) nos motiva para la inter-transacción política con la Otredad-contexto-comunidad, y si tenemos conciencia del dolor

de camino-desierto, se acerca a la Otredad-contexto-comunidad, *en Compasión y en Confianza*, como acompañante de la hégira;

- Este proceso de inter-trans-acción en *Compasión y en Confianza*, florece en la cultura o la cultivación de una *Conversación-Trans*, una conversación creativa y cotidiana en la mediación de la relación comunitaria que trans-ciende la dualidad de “Yo” y la “Otredad-contexto-comunidad”, como el lazo umbilical.

Por su parte, en el camino (B) hemos reflexionado sobre nuestra propia trayectoria investigativa y el proceso de la cultivación de nuestro cuerpo bibliográfico. En la parte B.1, hemos visto cómo nuestro primer acercamiento a las obras de Solentiname, fue de alguna forma, asombrosa. La primera imagen “Iglesia de Nuestra Señora de Solentiname” y el primer poema de Juan Agudelo “La revolución” fueron de gran impacto para nuestro interés y comprensión de las obras cre-artísticas de la Comunidad de Solentiname. Un impacto que deja una sensación que no se llena, ni se vacía: una comunicación analógica-corporal-interactiva. Este impacto fue incluso mayor, con nuestro encuentro con las voces emergente de nuestros contextos, en particular de Olivia Silva. De nuevo, lo que más nos conmovió en la escucha de testimonio de Olivia Silva, fue su capacidad de expresarse de formas interactivas, como las pausas, silencios, desviaciones, confirmaciones etc. Su voz, se notaba, resultaba ser trascendente de la palabra o la lógica ya que los silencios y las pausas tenían sus propios sentidos. De ahí que se dio el cambio fundamental en nuestro modo de aproximación al contexto: la Escucha. La disposición de la escucha, con su característica apertura, crea la posibilidad de una comunicación analógica-interactiva, y de ahí, también la posibilidad de constitución de la comunidad que se expresa, en compasión y confianza en la relación comunitaria, mediante su *Conversación-Trans*, creativa y cotidiana. En nuestra conversación-trans en forma de esta tesis-tejido, la voz de Olivia Silva ha sido una gran revelación, lo cual agradecemos mucho tanto a ella, como a su entrevistador y transcriptor Dr. Polavieja. Esta es nuestra conclusión general del camino (B): *Conversación-Trans*, en calidad de ducto.

Pues, nuestro contacto con la voz de Olivia Silva, como hemos notado, ha sido a través de la entrevista tomada por Dr. Polavieja y claro, el contexto (momento-espacio) de la entrevista deja su impresión indeleble al relato. Pero la labora de transcripción de Dr. Polavieja tiene su propia influencia. Ya hemos aludido a su anotación puntual y atenta de los silencios, de las desviaciones, de los signos de la comunicación analógica interactiva. En los textos de los testimonios, las palabras de Dr. Polavieja no entran; pero lo que sí entra y se puede percibir (escuchar) es su modo de aproximación, entrevista e investigación. No solo eso, en cierta forma, los testimonios son las frutas-respuesta de la semilla- pregunta que hubiera plant(e)ado el Dr. Polavieja en su investigación. En su tesis, está presente su voz de forma clara, junto con las de sus colaboradores; pero también está presente el ritmo de su voz en la interioridad de los testimonios recogidos por él. A eso, nos referimos la labor de ducto-trans. El ducto solo está presente cuando no está presente.

Sentimos mucho agradecimiento, por los grandes y muchos regalos que hemos recibido. En nuestro encuentro con la exhibición visual “Sueño de Solentiname”, fue la primera imagen de la portada que causó más impacto sobre mí. Entonces no era sola la portada o la imagen que me cautivó la atención, sino que también la labor editora, compiladora y curadora de Pablo León de Barra. Es decir, a través de la presencia de esta imagen, la voz curadora de León de Barra se hizo presente, por su modo de organización y curación de la exhibición. Lo mismo pasó, como vimos, con el libro “Poesía de Solentiname”, que empieza con el poema de Juan Agudelo “La revolución”. Solentiname”. Más bien, Mayra Jiménez, su compiladora y editora, decide que el poema de un niño sea con el que comienzo el libro. Además, su labor de medi(t)ación, como editora del libro también es aparente en su agrupamiento de los poemas de las personas de la misma familia, para resaltar los lazos familiares y comunitarios presentes en Solentiname. En otras palabras, la voz de Mayra

Jiménez se hace presente a lo largo del libro de poesía de Solentiname, aunque éste no lleva ningún poema suyo. Su presencia-ausencia hace posible una comunicación analógica-interactiva, a esa labor llamamos medi(t)ativa-transducción, cuya expresión es una Conversación-Trans.

Esta conversación-Trans, hemos comprendido, está ejemplificado e iniciada en la gran acción-inactiva de Ernesto, su disposición de escucha a la comunidad de Solentiname. El llamado a la escucha, está respondido, de forma creativa y cotidiana, por parte de la comunidad. Su respuesta se expresa en labores tan diversas, tan multi-disciplinares como las misas campesinas, las poesías, las artesanías, los dibujos, creadas por sus habitantes. Aparte de la labor de compilación y edición de las misas campesinas en el “Evangelio de Solentiname”, encontramos a la presencia reflejada en las obras cre-artísticas de Solentiname, sea en los dibujos, o las poesías. Ernesto Cardenal nunca fue maestro en Solentiname, solo fue discípulo. Nunca enseñó nada en Solentiname, solo se enseñó.

Por su parte, Shariati fue invitado como maestro en el Instituto Hosseneiyie Ershad, y acudió al llamado. Y Fue (es) un maestro que se escucha, es decir, un maestro que también fue (es) discípulo. Con nuestra preferencia de la escucha como modo preferido de aproximación e investigación, nuestra apreciación a la voz (de ahí, sus charlas) de Shariati ha sido renovada y fresca. Hemos comprendido, al prestar atención especial en las notas introductorias de sus charlas, que éstas eran respuestas conscientes de la escucha de su propio contexto-entorno. Facilitado por nuestro proceso de aprendizaje de farsi (debemos recordar que cada quien aprendemos nuestra lengua materna, escuchando y no leyendo o escribiendo), nuestra escucha ha ido profundizando en la voz de Shariati, que vemos reflejada en la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria del IHE en particular y de la nación

población iraní en general. Con esta nueva apreciación de Shariati, hemos empleado su praxis de Hégira-migración, como el marco general de nuestra investigación.

En la fase B.2 de nuestro camino (B) que consiste en recordar e interpretar nuestra experiencia investigativa en y durante las hégiras-migraciones-estancias en la CDMX, India-Irán y Nicaragua. En esta fase que hemos expuesto, de forma reflexiva, el proceso de nuestra encarnación o incorporación de la comunicación analógica-interactiva durante nuestras Hégiras en CDMX, India-Irán y Nicaragua. En estas hégiras y en los retornos, nuestro cuerpo entero se sintió capaz de convertirse en el centro de nuestra escucha. Hemos danzado al ritmo de nuestro entorno, doquier que hemos estado. Los regalos, tan nutritivos para nuestro cuerpo bibliográfico, como los libros regalados-recomendados-digitalizados en CDMX, Irán y Nicaragua, nos han servido de grandes indicadores de nuestra relación investigativa como comunitaria. Aparte de elaborar un cuerpo bibliográfico trans-disciplinar en nuestras estancias de investigación, conversando a solas con el gran lago de Nicaragua, hemos comprendido que nuestro cuerpo es la bibliografía más extensa, más completa, más confiable y más asequible en este mundo mundial. Mediante la conversación con la MAB, mis conversaciones en silencio con el lago de Solentiname, llorando, he comprendido la lógica de la dominación (Father Power) y la praxis de liberación fundada en la realización de la relación comunitaria. En nuestra hégira, hemos recogido, interpretado y compartido, la sonrisa de desierto-Shariati y las lágrimas de lago-Ernesto. Por esta razón, en esta investigación, no solo exponemos e interpretamos nuestro cuerpo bibliográfico sobre Solentiname y el IHE, también nos exponemos. Nuestro cuerpo es también evidencia de la Conversación-Trans, cultivada en Solentiname y el IHE así como en nuestra relación investigativa comunitaria. En las siguientes articulaciones 2 y 3, parte de espalda de nuestra tesis-tejido, realizaremos una remembranza de nuestro propio cuerpo, recorriendo más de

2500 hacía atrás para encontrarme y encontrar a Subjects Sociales de Nicaragua e Irán, de nuestra investigación, y de ahí, poder interpretar su voz en nuestra tesis-tejido de Le Suéter Arcoíris.

Articulación 2- Espalda (Hemisferio Iris) <i>Religiosidad y Revolución a lo largo de los siglos</i> <i>(Remembranza) Casi 2500 años desde el Presente</i>	
Camino (A) <i>Hypatia: Shahadat y La Labor de Medi(+)<i>ación-interpretación</i></i>	Camino (B) <i>Conversación-Trans al ritmo de canto coránico</i>
Índice de Articulación 2.A: <i>Hypatia: Shahadat y La Labor de Medi(+)<i>ación-interpretación</i></i> <ul style="list-style-type: none"> - Egipto: Diosa Lut, Lo Femenino como primordial - Persepolis-Irán-Rey Kurush: Justicia y Co-existencia - Crotona-Pitágoras: Acúsmata o Harmonía Matemática - Atenas- Sócrates: La disposición y la Conversación - Egipto: Biblioteca-Museo de Alejandría en la Dinastía Greca Ptolomaica - Nazareth-Judea: Cuerpo de Cristo sobre y como la Cruz - Alejandría-Hypatia: <i>Shahadat</i> y su labor medi(+)<i>tativa-interpretativa</i> - -----Hypatia: Investigadora-Filósofa-Matemática - -----Hypatia: Maestra de Comunidad de Vida (Pitagórica-Neoplatónica) - La Praxis de Liberación de las Primeras Comunidades Cristianas en Alejandría - Religión del Imperio: Christendom y Linchamiento de Hypatia Conclusión-Conexiones del camino A de la Articulación 2 (Hemisferio Iris) <ul style="list-style-type: none"> - Hypatia: Interpretación, Crítica y <i>Shahadat</i> - Imperium Romanum Christianum: Consolidación de Christendom Transición hacia el camino B de la Articulación 2	

La idea de hacer esta articulación, en una suerte de arqueología histórica crítica y contextual, para nuestra Conversación-Trans, en sí creativa, sobre la historia política cultural de la nación-población iraní nace en mi praxis investigativa por el estado de su gran obscurecimiento por los obstáculos como la Islamofobia y el epistemicidio de todo lo Islámico, muy prevalentes en la sociedad en que vivimos. Cada vez me he abierto a alguien sobre mi contexto de investigación de Irán (tanto en México, como en España, Nicaragua o India), vi reflejada mi propia ignorancia en su rostro. Ni la otra persona ni yo parecíamos

estar conscientes de lo que significaba introducir un tema como el “Iraní/Otro” en un ambiente como “nuestro”. La dificultad en una primera introducción de la nación-población iraní, en particular en el mundo hispanohablante, pero en el mundo en general, me mantuvo en una incertidumbre y duda constante durante los primeros dos años de esta investigación. Fue a partir de mi visita-convivencia con la nación-población iraní, aunque solo fuera por unas semanas, re-conocí que conocía ya a la nación-población iraní, y también que siempre era posible darnos a conocer, sea donde sea. Esta relación comunitaria fue profundizándose durante mi estancia de investigación en Nicaragua y en las islas de Solentiname. Irónicamente, en algún momento de mi estadía en Nicaragua---al sentir el dolor y escuchar el grito de la nación-población nicaragüense resonar en todo mi cuerpo--- se me hizo aparente la necesidad y la forma (el camino de *Re-membering*) de introducir apropiadamente a la nación-población iraní en esta investigación.

En ese momento,
(o en algún otro)
Comprendí que
la historia es, en efecto, una cuestión corporal.

De ahí, que tejer esta recuento (parte del tejido de espalda de Le Suéter) de la historia política-cultural de les *Subjects Sociales* de la nación-población iraní a través de la *Re-membering*, para poder luego sobre ello, tejer la articulación de frente sobre la revolución iraní (1960-79) y sus *Subjects Sociales* particulares de la época. Lo bueno de esta articulación es que también conduce a la cultivación de un camino apropiado para introducir la nación-población nicaragüense en la siguiente articulación trazando ahí la relación geopolítica internacional (lado 2 del hijo tejedor-comparativo) con Irán.

Pues, nuestro recorrido será coloreado por nuestras colores-categorías interpretativas principales: la religiosidad y lo revolucionario. Pues, las praxis históricas de estas dos

religiosidades, Islam y Cristianismo, no pueden ser consideradas totalmente en aislamiento ya que las dos religiones provienen de los contextos desérticos situados en la misma región mediterránea y segundo, porque Cristianismo y Islam, así como hebreo y árabe, son flores del mismo árbol lingüístico-epistémico de la religión Semita. Abarcamos, de forma inevitable, la praxis histórica de la religiosidad y la comunidad cristiana, aparte del caso de la religiosidad islámica relacionada con la (gnoseológica) de la nación-población iraní. Este recorrido entonces vuelve particularmente pertinente para también familiarizarse de la praxis histórica de dichas religiosidades, ya la misma fue considerada en los dos movimientos revolucionarias de Nicaragua e Irán, como una praxis de liberación, una praxis religiosa-revolucionaria. Por tanto, hay una clara relación presente con el lado 1 de nuestro hilo tejedor-comparativo, la Relación Comunitaria.

Ya que los obstáculos que topamos en nuestro camino provienen de un recuento histórico eurocéntrico, occidentalista y helenocéntrico; comprendemos que es pertinente hacer este recorrido desde *otros lugares*, reconociendo nuestra posición en la Otredad. Pues, indagaremos sobre los contextos *Otros*, silenciados, oscurecidos, marginados en la gran calzada de la historia nacional-colonial universalista. En una suerte de excavación arqueológica al son de nuestra escucha al ritmo del contexto, nuestro recorrido pasará por los contextos (ciudades)-*Subjects Sociales* de Egipto, Persépolis, Crotona, Atenas, Judea, Alejandría, Jerusalén, Meca-Medina, Damasco, Bagdad, Basra, Samarcanda, Cairo, Ghazni, Maragha, Qurtuba, Nueva Delhi etc.

Nuestro recorrido, pasando por estos contextos (ciudades) particulares, sería atravesado por les *Subjects Sociales* principales de su contexto histórico, que por su forma de ser-conocer-actuar, muestran en su vida-obra-comunidad una clara consciencia de la relación comunitaria, elaborándose así una praxis religiosa-revolucionaria de liberación.

Consciente de la relación comunitaria y ubicándose en la no-ubicación (mediación), la praxis viva de su vida-obra-comunidad es una expresión de tejido-trans o ducto-trans. Elaboraremos el tejido de esta articulación en dos caminos, enfocados en dos puntos particulares:

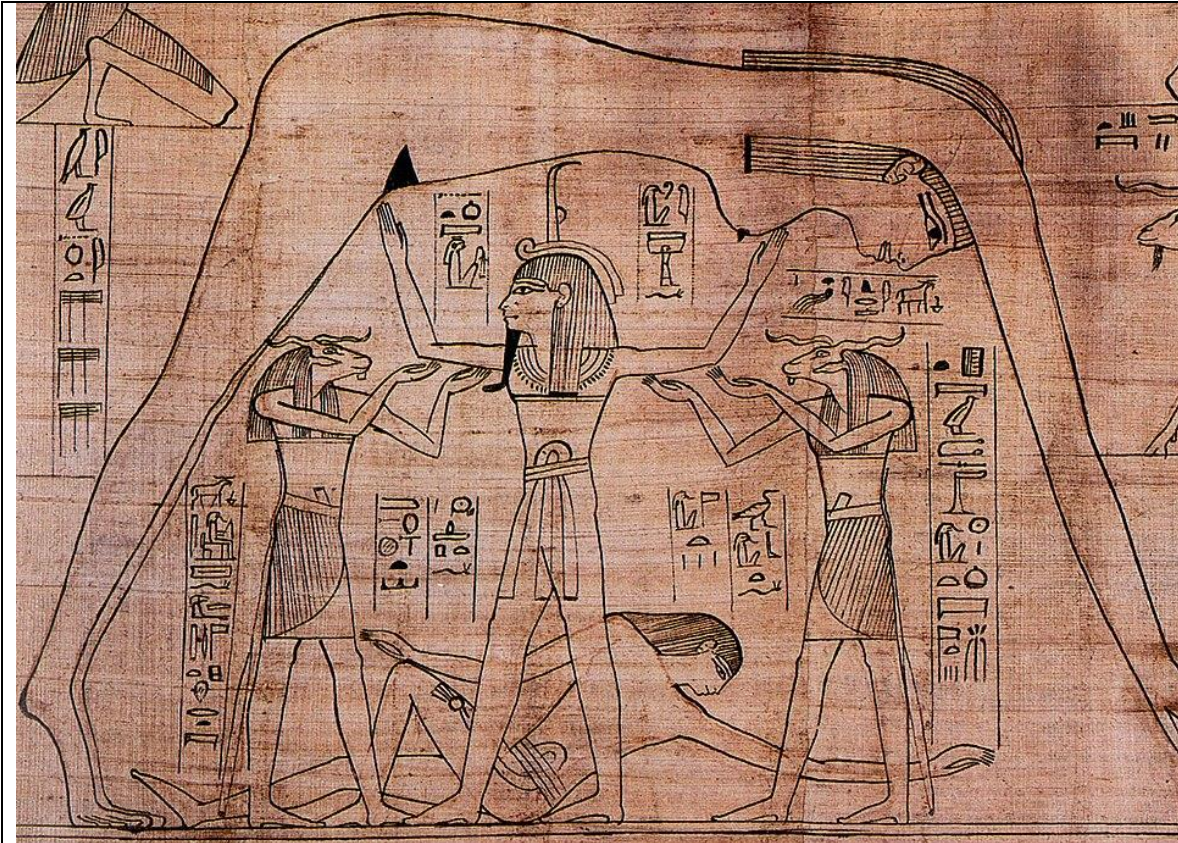
A) La labor medi(+)ación-interpretación de Hypatia de Alejandría (y su vida-obra-comunidad) y su *Shahadat* ante la cristalización de *Christendom*; y

B) La Conversación-Trans que el Canto Coránico emprendió o lo que comprendemos como “Conversación-Trans al ritmo de canto coránico”.

Esperamos revelar, en la conclusión de esta articulación, con la mediación de los caminos recorridos, por una parte, la praxis religiosa revolucionaria de liberación ---realizada en la relación comunitaria presente en los diferentes contextos-*Subjects* en sus propias vidas-obras-comunidades--- y por otra, la ascendencia de la religión de imperio y su lógica de dominación. Esto, también con la intención de ubicar a la nación-población iraní y su religiosidad Islámica (Islam Shiá) para dar a conocer su gran gran labor de mediación en nuestra historia gnoseológica.

Verso*Imagen 8: Maé(stras)¹⁴²

¹⁴² Verso trans-creado, del canto folk , consultar <https://youtu.be/JuwiMAGX8mM?si=7KjUYzmPzhya6G-6>



En el tiempo de la gran maé(stra),
nuestro corazón

(como vela)

Hemos prendido

O maé, hemos prendido, o maé, hemos prendido,
En tu templo, este corazón como vela, hemos prendido.
Mi co-razón, en tu templo, o maé
Sigue prendido...

Tomamos en cuenta que, en Egipto, la concepción de la vida (en el ombligo) de la madre, es de gran importancia. Veamos la siguiente imagen de representación de la principal divinidad egipcia “Lut”. En esta imagen, la madre “Lut” está ex-tendida sobre la faz del Dios Tierra, y está en constante copulación para dar luz y vida. En efecto, el trono de Faraón, la máxima autoridad política-religiosa del marco ético-político comunitario en Egipto, es el ombligo de la “Lut”. De su ombligo, nacen figuras divinas como “Isis” y “Osiris” (inspirador de la leyenda de resurrección de Cristo) y de Horus (que inspiró la concepción de Dios greco

con el mismo nombre). Pues, estos valores políticos-culturales (éticos-religiosos: gnoseológicos) de la población egipcia, la concepción de lo femenino como primordial, el ombligo como “*fuerza creadora de vida*” se reflejaban fielmente, en las prácticas culturales de la sociedad egipcia, la civilización madre de la historia humana conocida en la región mediterránea y africana.

Egyptian value of women began in childhood, and Pomeroy reports that one of the major differences in cultural practices among the Egyptians, Greeks, and Romans is that the Egyptians did not practice female infanticide (Goddesses xii). In addition, unlike most of the world’s ancient cultures, Egypt is one of the few to have extensively documented contributions of women in history. (Minardi, 2011, 62)

Las mujeres ocuparon tradicionalmente los cargos políticos-religiosos más importantes en Egipto. La más conocida de esas mujeres es la reina Cleopatra VII: la faraona de la ciudad de Alejandría en Egipto durante la época de su conquista por el imperio romano. Cleopatra VII- una figura legendaria política, científica, religiosa de su ciudad-imperio, era heredera de una tradición larga de mujeres faraonas de Egipto. Minardi cuenta de un historiador greco que al visitar el Egipto de su época, comentó: “In their manners and customs the Egyptians seem to have reversed the ordinary practices of mankind. For instance, women go to market and engage in trade, while men stay home and do the weaving” (Lissarrague citado en Minardi, 2011, 62). Eso pudiera parecerse en estricta contraposición con la idea de un Dios padre (masculino), que encomienda a ser humano conquistar la tierra (femenina). Situándonos en las épocas que nos conciernen aquí (hace más de dos milenios desde el presente), se vale notar que las actitudes pedagógicas-educativas, para la formación y reproducción de los valores culturales de la sociedad, no se veían separadas de las actitudes simbólicas-religiosas y en la mayoría de las ciudades de la región egipcia-mediterránea, el

templo era efectivamente el centro de desarrollo cultural y educativo de la sociedad. El papel primordial de lo femenino en el templo, en Egipto era de fundamental importancia, considerada la madre o la fuerza creativa de la vida.

El otro nudo sobre la historia gnoseológica de Egipto, digno de considerar, aunque sea de paso, son las imperdibles pirámides. Las pirámides, cuandoquiera que hubieran sido construidas, pre-durante-pos su construcción, hubiesen causado en la sociedad habitante de la región el asombro más profundo y por su mera existencia (corporal), hubieran motivado una variedad de investigaciones e indagaciones de los habitantes que vivieron al lado de ellas. El grueso de esas investigaciones recorría los diversos espectros de la matemática y la música, que hace de geometría un camino gnoseológico más estético (artístico) y a la vez, por sus bases métricas, lógica (racional). Antes de fundar su comunidad en la ciudad de Crotona en Grecia, se sabe de sus viajes-peregrinaciones en el mediterráneo, en especial en Egipto que dejaron un gran impacto en su formación y su expresión. Pero antes de recordar la vida-obra-comunidad de Pitágoras, debemos tornar nuestra mirada hacia una figura igualmente influyente en nuestra historia gnoseológica, si no más: El Rey Iraní Kurush y la evidencia de su influencia está documentada en forma de un documento-cilindro, cuyo original se halla en el Museo Nacional de Inglaterra, y su réplica en el edificio de Naciones Unidas, Nueva York, por ser considerado este documento, “Ancient Declaration of Human Rights”¹⁴³.

¹⁴³ <https://www.un.org/ungifts/replica-edict-Kurush>

Lo que Juan predicaba era un cambio de actitud. Acabar con la injusticia, eso es un cambio de actitud. Y eso es preparar los caminos. Los caminos por los cuales va a venir la liberación. A nosotros también nos toca preparar los caminos, o sea, hacer que la sociedad cambie. No sólo la sociedad allá en Managua, sino también aquí en Solentiname, porque los pobres también estamos alineados. Y nos toca también como a Juan anunciar la venida del libertador. (Olivia Silva, citada en Cardenal, 1986^a, 29)

Casi 2600 años desde el presente

Contexto: Persépolis, Babilonia (Mediterráneo)

Subject: Ciro El Grande, fundador de Imperio Iraní

Ética-política comunitaria: La Justicia y Co-existencia

We start this section on Iran, with the words of Shirin Ebadi, who received the Nobel Peace Prize in 2003.

I am an Iranian. A descendent of Kurush The Great. The very emperor who proclaimed at the pinnacle of power 2500 years ago that "... he would not reign over the people if they did not wish it." And [he] promised not to force any person to change his religion and faith and guaranteed freedom for all. The Charter of Kurush, the Great is one of the most important documents that should be studied in the history of human rights.¹⁴⁴

Ebadi habla del mismo documento-cilindro, promulgado por el rey fundador del imperio iraní, Kurush, (*Kurush the Great* en inglés, Ciro el grande en español). Un documento de cerámica en forma de cilindro, en que aparece la declaración que fue instalado en la reconstrucción del templo judío de Babilonia, tras la toma de poder de Babilonia por el

¹⁴⁴ <https://iranprimer.usip.org/blog/2013/mar/18/cyrus-connects-ancient-iran-and-us-democracy>

emperador persa Ciro el grande) casi 2600 años antes del presente momento. Ella menciona la actitud de co-existencia y libertad (religiosa-política) con que gobernaba Kurush. Por su parte, el sitio web de la UN comenta:

The cylinder texts indicate that everyone is entitled to freedom and choice and that all individuals should respect one another. The cylinder also suggests resisting oppression, defending the oppressed, respecting human dignity and recognizes human rights. The exhibition promoted the idea that the Iranian nation has always supported justice, devotion, and human values since the earliest times.¹⁴⁵

Indica también hacia el primer criterio de la ética política comunitaria de este imperio iraní fundado por el rey Kurush: la justicia (no gobernaría sobre la gente si ésta no lo quisiera). Este episodio está bien documentado en la biblia hebrea (y cristiana) en el Decreto de Ciro, con que empieza el Libro de Esdras del antiguo testamento:

En el primer año de Ciro rey de Persia, para que se cumpliera la palabra de Jehová por boca de Jeremías, despertó Jehová el espíritu de Ciro rey de Persia, el cual hizo pregonar de palabra y también por escrito por todo su reino, diciendo: Así ha dicho Ciro rey de Persia: Jehová el Dios de los cielos me ha dado todos los reinos de la tierra, y me ha mandado que le edifique casa en Jerusalén, que está en Judá. Quien haya entre vosotros de su pueblo, sea Dios con él, y suba a Jerusalén que está en Judá, y edifique la casa a Jehová Dios de Israel (él es el Dios), la cual está en Jerusalén.

Y a todo el que haya quedado, en cualquier lugar donde more, ayúdenle los hombres

¹⁴⁵ <https://www.un.org/ungifts/replica-edict-Kurush>, consultado 06 de junio de 2024.

de su lugar con plata, oro, bienes y ganados, además de ofrendas voluntarias para la casa de Dios, la cual está en Jerusalén. (1:1-4)¹⁴⁶

Cabe anotar que el gran Kurush es la única figura proveniente de una etnia no hebrea a quien se le otorga el título de Mesías-Ungido (Cristo) en la biblia judía-cristiana. El sucesor de Kurush, el rey Daríush, al hallar el decreto/cilindro de Kurush, mandó a construir el templo:

Dejad que se haga la obra de esa casa de Dios; que el gobernador de los judíos y sus ancianos reedifiquen esa casa de Dios en su lugar. Y por mí es dada orden de lo que habéis de hacer con esos ancianos de los judíos, para reedificar esa casa de Dios; que de la hacienda del rey, que tiene del tributo del otro lado del río, sean dados puntualmente a esos varones los gastos, para que no cese la obra. Y lo que fuere necesario, becerros, carneros y corderos para holocaustos al Dios del cielo, trigo, sal, vino y aceite, conforme a lo que dijeren los sacerdotes que están en Jerusalén, les sea dado día por día sin obstáculo alguno, para que ofrezcan sacrificios agradables al Dios del cielo, y oren por la vida del rey y por sus hijos. (6:7-10)¹⁴⁷

El principio de co-existencia está manifestado en la presencia del mismo cilindro ya que su escritura no está en el idioma del imperio farsi, sino en el de judíos habitantes de la entonces babilonia. Es más, el decreto de la construcción del templo judío y la real construcción del dicho templo, según documentado en el Libro de Esdras, fue llevado a cabo respectivamente por Kurush y Daríush: dos reyes diferentes del mismo imperio, que habla de la importancia del criterio de la justicia y el principio de la co-existencia en la formación de la ética política-comunitaria del Imperio Iraní fundado por Kurush. Las diferencias entre las prácticas y

¹⁴⁶ <https://www.bible.com/es/bible/149/EZR.1.1-3.RVR1960>

¹⁴⁷ Ibid.

creencia religiosas-culturales no fueron para el Imperio Iraní, una forma de la otrificación y dominación de la Otridad. Escribe Dussel del dicho rey Daríush:

Darío hizo inscribir en su tumba:

He amado la justicia y lo injusto nunca tuvo lugar en mí corazón. Mi voluntad fue que no se cometiera injusticia con la viuda y el huérfano[...] Castigué rígidamente al que no dice la verdad; pagué el justo salario al trabajador. (Dussel, 2007, 51)

Esto es un pasaje muy interesante en el que Darío hace inscribir, como dice Dussel, el primero criterio más fundamental de la ética política comunitaria: “la justicia (he amado la justicia)”; asimismo para el ejercicio de esta ética comunitaria, delinea tanto las políticas prácticas *específicas* de cuidado de “la viuda y el huérfano” como la política práctica *general* de “justo salario” a “trabajadores”. Con el pasar de los siglos, una voz desde dentro de la población judía para quien el rey farsi Kurush (y su sucesor Daríush) mandaron a construir el templo, vocalizaría esta ética comunitaria con conciencia clara, delineando de nuevo el mismo criterio fundamental de justicia, en nombres particulares de la viuda y el huérfano (y el foráneo). Sería el propio Mesías (cristos) de los judíos, Jesús, que ellos rechazarían. La influencia de este marco ético político, junto con otras tradiciones mitológicas/epistemológicas mediterráneas (en particular, la egipcia), está palpable en el desarrollo de la visión bíblica y del relato de Jesús.

Por otro lado, en términos políticos-administrativos, “El primer Imperio propiamente dicho de la historia mundial fue el persa (Dussel, 2007, 51).” El rey Kurush fundó este Imperio Iraní aqueménide, consolidando su dominio desde la maseta central de Irán y extendiéndose en gran parte de Mesopotamia, incluso las regiones tan importantes como la Babilonia y Egipto. Por el este, su imperio extendió hasta las montañas de Hindu Kush, la prolongación más occidental de las cordilleras de las Himalayas situadas en el subcontinente

indio. Kurush fundó el imperio más extensivo y próspero en términos socio-económicos y en términos culturales. Por tanto, no solo dominó la producción de las formas económicas y artísticas-culturales (lo que se podría llamar un desarrollo civilizacional) de toda la región bajo su reino; sino que también influyó en gran medida a los otros reinos y poblaciones cercanas (como el caso de la etnia judía y la reconstrucción de su templo) que colindaban y relacionaban con el imperio aqueménide. En efecto, la mayoría de la información que tenemos sobre Kurush, provienen de los escritores griegos, provenientes del imperio griego contemporáneo del Imperio Iraní. Es curioso notar que el emperador griego que puso fin al imperio aqueménide, Alejandro Magno, fue en gran medida inspirado por las leyendas conquistadoras de Kurush. Después de la muerte de Alejandro (en el camino de vuelta a su nación), muchos de los territorios iraníes pasaron a cargo de los diferentes imperios griegos, como el imperio ptolemaico hasta que otras fuerzas de la nación-población iraní retomaran sus territorios y fundaron el imperio sasánida iraní, o segundo imperio iraní. Desde entonces, el imperio sasánida iraní sería el principal rival-contendiente del poder hegemónico en la región mediterránea, primero con los imperios griegos y luego, con el imperio romano---hasta su sorprendente desaparición por la conquista por las fuerzas árabes musulmanas en el siglo siete.

Como comentamos, el gran ideal del gran conquistador Alejandro Magno, era, efectivamente el rey iraní Kurush. Esto no era casual, sino histórico y real. Uno de los grandes filósofos griegos, Xenofón, discípulo de Sócrates, había escrito un famoso tratado, medio biográfico medio imaginativo, titulado en Griego, *Ciropedia*, sobre el rey iraní Kurush, y su forma de gobernación. Aparte de como una fuente de inspiración, claro, el imperio iraní fue el gran rival político y militar de los imperios griegos. A lo largo de su co-existencia, los dos imperios, por las constantes guerras entre ellos que incluye los intentos de conquista de los

reinos grecos por parte del imperio iraní, forjaron también la identidad de las culturas grecas e iraníes, en constante interacción de una con la otra, así como en contraste. En la lengua hindi y urdú, existe una palabra “Habib”, que viene de árabe. Esta palabra tiene dos significados contingentes de su contexto de uso. Por un lado, significa compañero o camarada (en camino juntos); y por otro, competidor, rival o contendiente (en una suerte de carrera). Como dos amigos corriendo la misma carrera, pueden ser vistos como Habib, compañeros y a la vez, rivales, en la carrera. Acompañantes y competidores. Pues el conquistador greco no solo quería conquistar el imperio iraní, sino que también quería ser como el imperio iraní.

Debemos entender los dos lados de esta palabra, en relación con el eje formativo de una cultura, que se construye su identidad colectiva a base de la tensión e interacción con la otra cultura rival, y este proceso de interacción-tensión involucra inevitablemente la transmisión y la traducción de los valores culturales entre ellas. Así es el caso la interacción entre la lengua-episteme iraní e la lengua-episteme greco-romana que se tomó lugar por más de diez siglos en la región mediterránea.

(Alejandro Magno) Respetó la civilización persa y procuró que los persas, conocedores de la administración, a los que admiraba, y los griegos trabajaran juntos y se casaran entre sí porque los matrimonios mixtos eliminarían la vergüenza de los vencidos y rebajarían el orgullo de los griegos. (Sobrino, 2001, 23)

Así sería también el caso de la interacción entre el segundo imperio iraní, el imperio Sasánida con su rival imperio romano, que se impone en la región después de la decadencia de los imperios grecos. Debemos mantener esta comprensión de la liquidez de las fronteras culturales entre diferentes naciones-poblaciones de la región, con la metáfora del término antes mencionado “Habib”. Esta interacción líquida sería incluso mejor demostrada en caso de nuestro recorrido de la ciudad de Alejandría en Egipto.

Alejandro Magno también conocía el gran valor de la cultura de Egipto, de donde, según él y según muchos de su época, se habían venido sus ancestros. Por tanto, él al conquistar las tierras egipcias, fundó la ciudad de Alejandría, la ciudad más emblemática de no solo Egipto, sino que de toda la región mediterránea por seis siglos subsiguientes. En esta ciudad, fue enarbolada la Biblioteca-Museo de Alejandría, que se convertiría en el centro de educación e investigación de toda la región, hasta su destrucción por las fuerzas reaccionarias de Christendom. Nos ocuparemos del contexto de la biblioteca-museo, y de la ciudad, en relación con la vida-obra-comunidad de Hypatia, un poco más adelante. Por lo pronto, nos interesa indagar y exponer la vida-obra-comunidad de uno de los antecesores griegos de Alejandro Magno, Pitágoras, cuyos viajes, peregrinaciones y aprendizajes en Egipto, dieron lugar a una nueva forma de ser-conocer-actuar de *Subjects sociales* en lo que se llamó “la comunidad de vida pitagórica”.

La visión eurocéntrica y helenocéntrica de la historia nos presenta un panorama bastante distorsionado, incluso demoniaco del Imperio Iraní. Recordemos la película 300, donde el imperio greco está presentado como la figura del bueno que derrota la fuerza de los bárbaros, satánicos (negros) que veían siendo Iraní. A luz de nuestra consideración del marco ético político del Imperio Iraní, 1 se aventura a hacer la pregunta desde el presente: ¿Por qué se nos presenta una versión tan desmesurada y carente de fondos, sobre el imperio y de la “población” iraní, en una película tan popular como la 300? Quizás habría que mirar el locus de producción/enunciación de este instrumento tan popular, como lo es globalmente la industria de Cine Hollywood “Esa colosal Super-Producción en la que todos hemos trabajado”(Cardenal, 1983, 125). Mantendremos en cuenta esta pregunta a lo largo de nuestro recorrido histórico. La segunda pregunta que consideramos pertinente hacer también se trata del locus, o lugar o la ubicación física del cilindro de Kurush. Está “conservado” en el museo

británico en Londres. Hacemos la sencilla pregunta: “¿Por qué? Este legado de proveniencia persa, de pertinencia universal, avalado por las Naciones Unidas como uno de los primeros antecedentes de los derechos humanos ¿Por qué se encuentra “conservado” en Inglaterra? Intentaremos responder estas preguntas a través de nuestro recorrido en esta articulación, enfocando particularmente en la relación geopolítica internacional (lado 2 de nuestro hilo tejedor-comparativo. Por lo pronto, iremos en nuestro recorrido a la ciudad de Crotona, ciudad donde se instaló Pitágoras, después de sus viajes y peregrinaciones, y dio nacimiento a la comunidad pitagórica de vida, siendo quizás el momento de iniciación del camino gnoseológico autentico para la nación-población greca.

Casi 2500 años desde el presente

Contexto: Crotona, Egipto, Grecia, Babilonia

Subject Social: Pitágoras

Expresión de Ducto-Trans (Trans-Text): Acúsmata o Armonía Matemática

A decir de manera de Pitágoras, la divinidad de la vida se expresaba en la armonía numérica, que involucra una mediación entre los dos arcos de música (arte) y matemática (lógica) que componen el círculo gnoseológico. Pese a que hayamos leído en la escuela el valor de Pi y el teorema de Pitágoras, hay poca evidencia que relaciona estas labores matemáticas-geométricas, tan paradigmáticas para nuestra historia gnoseológica, a un trabajo primario o directo de Pitágoras. De hecho, todo lo que sabemos de esta figura legendaria proviene de los textos escritos muy después de su vida. Ahora bien, lo que sí se ha podido establecer “a ciencia cierta” sobre su vida no es tanto relacionado a su personaje como matemático y científico, sino como un líder cultural-religioso, una suerte de chaman, mago, fundador de una “comunidad de vida” pitagórica.

El primer punto que quisiéramos anotar sobre la vida y comunidad pitagórica es lo que comenta Mirandi al respecto de su formación:

“Scholarship details that the teacher of Pythagoras was a woman named Themistoclea, the priestess of Apollo at Delphi, establishing the importance of women in Pythagoras’ philosophy and community.” (2011, 112)

La importancia de la igualdad de género en esta comunidad de vida pitagórica tenía fuertes sustentos epistemológicos (basado en el modelo armonioso del universo numérico/matemático) pero su práctica en la interacción cotidiana en la comunidad era de vital importancia para Pitágoras. Las normas, como llevar una dieta vegetariana o la abstinencia-ayuno, para la incorporación a la comunidad eran muy estrictas e implacables, que sugieren una no-dualidad entre la teoría y la práctica; pero la incorporación a la comunidad no estaba sujeta ni a las diferencias de género o ni las diversidades étnicas habitantes de la región. Minardi afirma:

“I discovered that Pythagoras believed the soul had no sex. While he was cautious to share his knowledge with only those who proved themselves worthy after years of discipline and training, he shared it with both men and women. His stance created the *first community of Pythagoreans* and began a tradition of endogamy that required the education of women.” (2011, 3-4)

La práctica de endogamia, podemos deducir, hubiera sido conveniente para la proliferación interna de la comunidad que se constituía como unidad esotérica. En efecto, una de las normas principales mencionadas en varias referencias sobre la comunidad de vida pitagórica era: su énfasis en el silencio, en particular en los primeros años de la incorporación a la comunidad. La labor comunitaria, practicada en silencio, podría haber servido, claro, para la formación de la vida comunitaria y contemplativa; pero también para la protección de esta

comunidad y sus prácticas esotéricas, frente a los otros grupos no participantes de esa comunidad. Reitero, el ejercicio contemplativo de la comunidad de vida pitagórica se desenvolvía en una práctica reflexiva de la cotidianidad, *en cada interacción cotidiana con cada otredad*. En otros términos, el modo de vivir de/en la comunidad era la *Praxis*: la reflexión y acción conjuntas.

El documento principal disponible en la actualidad, que hace referencia a la vida de Pitágoras, es llamado: “Acusmata”, que son los dichos atribuidos a Pitágoras. “Acusmata”, a nuestra percepción, hace una combinación transcendente entre dos términos “Acústica” y “Matemática”. De hecho, pos la muerte de Pitágoras, su comunidad quedó dividida entre dos sectas de seguidores llamadas “Acus-máticos” y “Mate-máticos” que no pocas veces se posicionaron en confrontación antagónica. En cambio, la vida y obra del propio Pitágoras no presentan evidencias de una actitud dicotómica entre lo matemático y lo acústico (música). “La división entre pitagóricos «acusmáticos» y «matemáticos» no debe datar del tiempo de Pitágoras. (Cervera y Sordo, 2013, 78)” Gracias al hecho de que fuera un personaje de aires tanto míticos como científicos, hay una documentación extensiva sobre las obras y los legados científicos de Pitágoras. En esta investigación, en lugar de hacer una indagación detallada de esa documentación, nos contentaremos con proponer que la vida-obra-comunidad Pitagórica “la Acusmata” es una expresión de Trans-Text o Ducto-Trans (transdisciplinaria en todos los sentidos) que se realiza en y desde una medi(t)ación entre los campos o disciplinas de la acústica (música-escucha, ritmo-corazón) y de la matemática (punto-visión, palabras- razón).

De entre estos dos caminos, La acústica y la Matemática como dos arcos equiláteros y equidistantes de un círculo, nacerían toda una gama de disciplinas y cursos gnoseológicos (políticos-culturales) pero la dominante perspectiva epistemológica greca, de los años

subsiguientes, se elevaría a uno de estos caminos (el de la Matemática) como fundamentales marginalizando al otro (la Acústica, La música). Ya casi dos siglos después de Pitágoras, Platón, que probablemente era hijo y discípulo de gran maestra pitagórica, Periactine I¹⁴⁸, mostraría el mayor interés en la percepción matemática-abstracta de los matemáticos pitagóricos y lo adaptaría para explicar la concepción idealista de la vida en que la abstracción ideal (los principios matemáticos abstractos más reales que la realidad, expresado en el modelo de la cueva platónica) tiene un lugar mucho más elevado que la materialidad real de la vibración (el ritmo y la acústica). Para Platón, la contemplación o la reflexión filosófica-teórica era lo más elevado del espíritu humano. Curiosamente, quién le enseñó la filosofía, su maestro Sócrates, no fue un teórico dedicado a pura contemplación abstracta; fue un gran conversador que se reconoció tanto por sus constantes, cotidianas y creativas intervenciones en lo público-político que el gobierno de su ciudad (*polís*) Atenas vio pertinente ordenar su enjuiciamiento y la subsiguiente ejecución.

Casi 2500 años desde el presente

Contexto: Atenas-Grecia, Subject Social: Sócrates,

Expresión-Trans: La Disposición y la Conversación

Sócrates era el primer sofista originario de Atenas; antes los sofistas venían de otras regiones viajando y parando en ciudades diferentes, Atenas siendo uno de ellos, y cobraban sus servicios de En Atenas, sentencian a muerte a Sócrates. Sócrates recibe, con gusto, la sentencia y el veneno, y muere, ante todo el tribunal y el público ansioso. Sus discípulos escriben de él. Sócrates, el primer sofista originario de Atenas que no cobraba como los sofistas visitantes a Atenas lo hacían, es la línea medi(a)dora de la filosofía greca. Las dos

¹⁴⁸ Página 141 de Minardi, Socra'tes also learned from women

épocas del sistema filosófico griego, la época presocrática y la época pos-socrática, se divide o se une a través de la ida-obra-comunidad de Sócrates. Fue Sócrates, en efecto, maestro de Platón, el gran maestro griego de la filosofía cuyo discípulo Aristóteles llevaría a la filosofía ateniense a su culminación-fin. Como Pitágoras, no tenemos ninguna evidencia de trabajo directo de Sócrates. Es posible que nunca haya escrito nada. Su arte consistía en la conversación, a través de la disposición (de la escucha) y preguntas puntuales, en respuesta a la escucha del contexto.

All I know is that I know nothing.

Todo lo que sabemos de la vida de Sócrates, viene a través de los comentarios y enseñanzas de sus discípulos que fundaron sus propias escuelas.

The most famous and influential of these schools for youths were those established by Isocrates (436-338 B.C) in his own house near the Lyceum in 390 B.C., and by Plato (427-347 B.C.) in the Academy and an adjacent garden a year or two later. In these two schools the sophistic tradition was developed in divergent directions.

Platón, la figura más importante en la difusión de la enseñanza socrática, se convirtió en el mayor ideólogo de la filosofía griega, para quién lo más importante sería la búsqueda y encuentro con la verdad, a través de las *ideas-teóricas*. Su visión idealista de la realidad estaría en gran medida, inspirada en la técnica dialéctica que él creía haber aprendido con Sócrates. El marco general en que la idea teórica hace su movimiento dialectico, es, para Platón, sin duda, la abstracción matemática, un legado de su interés del paradigma matemático de Pitágoras.

Otro discípulo reconocido de Sócrates fue Isócrates, cuya gran contribución a la filosofía, es su concepto-praxis de la Paideia¹⁴⁹ (filosofía pedagógica): “el incesante esfuerzo por alcanzar la sabiduría y el conocimiento, y la educación superior o cultura que es su resultado. De aquí deriva la posesión de “Logos”, que es lo que distingue al sabio del ignorante.”(Jaeger, 1962, 94) Una diferencia particular entre la filosofía pedagógica de Platón e Isócrates, es la concepción del objetivo de la Paideia y su relación con el dominio político. Para Platón y para su gran discípulo Aristóteles, “the art of education is part of the supreme art of Politics” (Boyd, 1947, 36). Con las obras paradigmáticas de Platón, la ciudad de Atenas se convirtiera en el centro donde la educación y la investigación florecieran hasta llegar, prontamente, a su lugar culminante en la filosofía política de Aristóteles (que el sistema moderno-colonial heredaría como su marco general de la política) y su actuación real en la intención conquistadora de Alejandro Magno. Este punto culminante de Atenas, también sería su decadencia como el centro político y cultural de la región, ya que pos la muerte de Alejandro Magno, su imperio quedaría dividido entre varios reinos helénicos, siendo uno de ellos, la dinastía ptolemaica establecida en Egipto, con su capital en la ciudad de Alejandría.

Casi 2300 años desde el presente

Contexto: Biblioteca-Museo de Alejandría, Egipto (en la Dinastía Ptolemaica Greca)

Casi diez años después de la conquista alejandrina y la muerte prematura de Alejandro, uno de los tres generales que se disputan el control del extenso imperio conquistado por Alejandro, Ptolomeo I Sóter, decide hacer su reinado en la ciudad de Alejandría y da inicio a la dinastía ptolemaica. Comenta Rowlandson en su estudio que

“Even before Alexander the Great “liberated” Egypt from Persian rule (332 BC), there were pockets of Aramaic, Greek, and Carian speakers in the Nile valley and Delta, as well as Nubian and other African influences, especially in the south.” (1998, 151)

Por eso, no es de sorprender que las poblaciones alejandrinas no recibieron a la gobernación greca como alguien extraño ni extranjero. La elaboración del tejido socio-cultural de la ciudad, pos la conquista greca, se hizo en un entorno más abierto y sincrético de lo que se imagina. Sí, las clases elites gobernadoras se esforzaron en mantener su descendencia pura en términos de su linaje greco, pero esto era el caso de la población general viviente de la ciudad. El hecho de que Ptolomeo I, al establecerse como el rey de Alejandría, aceptara también el título de Faraón, demostraba su intención de armonizar los valores políticos grecos con las prácticas y costumbres de las poblaciones egipcias. Por su parte, éstas al atribuir el título de Faraón (simbolizando la cumbre de la autoridad política-religiosa en Egipto) al rey greco, mostraron su apertura en el proceso de fusión de las diversas perspectivas políticas-culturales (simbólicas-religiosas) para dar lugar a una ciudad de cultura tan sincrética y única. Este paso simbólico, de nombramiento de rey greco como Faraón de Alejandría, fue acompañado por un proyecto económico-cultural de gran envergadura que tenía como motivo convertir la ciudad de Alejandría, en el centro principal de toda la región mediterránea controlada por las distintas dinastías grecas.

“In the fourth century BCE, Ptolemy set out to create an educational environment to rival that of Athens. He succeeded by creating the Museum, “. . . intended to introduce, produce, and perpetuate a high level of culture in Alexandria. In so doing, [Ptolemy] ensured that Alexandria remained at the forefront of Hellenistic intellectual life” (Minardi, 2011, 51)

Dos instituciones principales erigidas por Ptolomeo I que se convirtieron en el símbolo del florecimiento cultural de la ciudad, eran: “Serapeum de Alejandría” y el “Museo-Biblioteca de Alejandría”. El Serapeum como el magnífico templo central y el culto o mito religioso particular a la ciudad, simbolizaba la fructífera combinación de las creencias religiosas griegas y egipcias ya existentes en la región. Según Mirandi

“The Serapeum was the center of the cult of Serapis and was housed in the Egyptian quarter. The single most magnificent building in Alexandria, it was made of white stone and there were 100 steps from the base of the entrance to the interior.” (Ibid., 53)

Este culto de Serapis era único a la ciudad de Alejandría, forjada en una combinación de creencias mitológicas egipcias y griegas. Por su parte, la Biblioteca-Museo de Alejandría, a lo largo de su trayectoria fue incrementando y consolidándose su prestigio como la institución central para la elaboración cultural-educativa de casi toda la región mediterránea, albergando y nutriendo en sus interiores, discípulos-maestros tan paradigmáticos como Euclides e Arquímedes. A lo largo de su trayectoria de casi 6 siglos desde su fundación hace casi 2300 años hasta su destrucción por las fuerzas reaccionarias de *Christendom* (religión del imperio romano) en el siglo cuarto de nuestra era, esta biblioteca-museo, así como toda la región de Mesopotamia donde estaba ubicada, vio tres sucesos de gran importancia en nuestra historia gnoseológica (política-cultural).

1) El nacer de la dinastía y sistema político greco a la hora de su fundación, así como el fin de esta dinastía-sistema en el famoso episodio de

2) la conquista de la ciudad de Alejandría por el emergente Imperio Romano (involucrando figuras conocidas como Julio Cesar, Marco Antonio y la de la

antemencionada faraóna Cleopatra) que, desde entonces, estuvo en cargo de la gobernanza política de la ciudad (y la biblioteca/museo) de Alejandría,

3) La irrupción de Cuerpo de Cristo sobre y como la Cruz, en Nazaret, Judea, una de las zonas gobernadas por el imperio romano.

Viendo así, durante casi tres siglos antes de irrupción de cuerpo de Cristo, la Biblioteca-Museo de Alejandría, se encontraba bajo el dominio político de la dinastía greca Ptolemaica; mientras la segunda parte de su trayectoria, casi los tres siglos después del nacimiento de Cristo, fue gobernada por el imperio romano. Es de interés notar que, tanto en el dominio político greco como romano, la biblioteca-museo y la ciudad de Alejandría mantuvo su cultura única y sincrética contando con interacciones curiosas e intensas entre sus poblaciones étnicas tan diversas. La clave de su cultura sincrética, en mi comprensión, era su legado egipcio de la Diosa Lut, en la comprensión del papel primordial de lo femenino. Por tanto, para nuestro recorrido, es de especial interés la época de la desaparición-destrucción de la Biblioteca-Museo, donde enfocamos nuestra atención en la vida-obra-comunidad de la Hypatia, quizás la última docente-responsable de la Biblioteca-Museo de Alejandría. Pero antes de conversar sobre dicho contexto particular en remembranza de Hypatia de Alejandría, una breve anotación sobre el tercer suceso mencionado arriba: la irrupción de Cuerpo de Cristo, *sobre y como la Cruz*, que, sin duda, fue de tan gran envergadura para nuestra historia gnoseológica interregional y mundial que terminó, en efecto, marcando una nueva convención de la medida de tiempo (antes y después de cristo); y la universalización de esa periodización rige en la actualidad casi al nivel mundial. Con decir que estamos en el 2024 ahora, hacemos relación di-rectamente a este suceso, (2024 años desde hace la irrupción del) *Cuerpo de Cristo, sobre y como la Cruz*: Trans-Text o Ducto-Trans.

Casi 2023 años desde el presente

Contexto: Nazaret- Judea-Jerusalén bajo el imperio romano

Subject: Jesús de Nazaret

Expresión de Tejido-Trans (Trans-Text): Amor

There is hardly any more “words” that need to be said for Jesus, so for our conversation, I will take the most obvious and basic example: The Body of Christ (on the cross or as a cross). And the approach we shall take is geometrical, a strictly logical yet profoundly aesthetic path. When we see the cross as a geometrical symbol, its “function” or its “being”, is, indeed that of the mediator: the in-betweenness that creates-separates the two (others) sides of the oval-circle that can be drawn on the outer borders of the cross. Then we shall have one vertical and another horizontal line meeting each other at the cross, and an overarching oval-circle above outlining the cross. This is a basic (omnipresent) geometrical-architectural symbol and/or structure experienced *infinitely* in our contact with the real world, both in nature, as well as in human technological-cultural phenomena. What is then so particular about this shape? In my understanding, it is quite simply the sign of liberation: a trans-text. What do I mean with that? If we place a self-rotating linear axis, and tie with it an object making circular revolutions, for example someone just casually swirling the keys with the keyring making a circular motion on the self-rotating finger (linear axis), and if he keeps swirling the keys with an increasing intensity, we know (by experience) that the keys will simply fly off and away from the finger-hand. A result of its flight: a continuous upward-forward movement of an object, when it is revolving in circular rings around a rotating linear axis. This is very much how the earth moves around the sun.¹⁵⁰ That is also the movement in our symbol of infinity and the structure of our DNA. The same movement is present in the formation of the wheel, propelling forward motion¹⁵¹.

In this way, it is in the intercrossing and intermingling of the rotating linear (on its own axis) and revolving circular motions (around the linear axis) that creates a (or the) flight, a sort of liberation from its circum-stance by “right-ly positioning”, meaning exactly at the right angle, of the Cross, at the middle of both sides, (which is indeed a no position, or a disposition) at the middle of all both sides: linear-circular, or left-right, or top-bottom. The cross is simply a mediator for all duality that con-forms the circle of reality (*Samsara*), or the context. Medi(t)ation is only possible in-balance or in-betweenness. The potential expression of mediation is trans-lation. A trans-lated text.

- a) The Body of Christ, on the cross and as the cross, is a trans-text.¹⁵²
- b) The expression of “Jesus” as Christ or as Trans-text, is Love.

Conversación 3: Sobre Trans-Text o Ducto –Trans

Esto es lo que queremos decir con el término “Trans-Text o Ducto-Trans” que arriba hemos señalado en relación con Pitágoras y Sócrates, señalando las expresiones particulares de

¹⁵⁰ Analema

¹⁵¹ The Word “Chakra” employed in yogic practices means in Sanskrit “a wheel”, whereas Yoga itself means something similar to a “Yoke”, in Spanish “Yugo”, or in Nicaragua “La Yunta” (Gracias a Profe Arelly por ésta última contribución), which we get after enjoining the two oxen in a cross like structure. It is also the symbol of the chariot.

¹⁵² So is the body of Buddha, and that of Quetzalcoatl and Shiva-Shakti...

ese Ducto-Trans en sus vidas-obras-comunidades respectivas. La praxis en este sentido significa, su expresión corporal cotidiana en cuanto a cada interacción con toda otredad (sin distinciones) que está siempre mediada, en mediación, llevada a cabo en una relacionalidad (estado de *religare*, yoga, y/junta) no-dual, sino trascendente de la dualidad fundamental de “Yo” y “Otro-a”. La cruz es una impecable representación geométrica-estética del Ducto-trans. Así también es la postura de Buddha en la पद्मासना (Postura de flor de loto). Esto es, a mi parecer, la praxis religiosa-revolucionaria de liberación, de vuelo, a través de la la medi(+)ación, cuya expresión-interpretación se realiza en la Conversación-Trans de su vida-obra-comunidad. Iremos desarrollando esta cuestión fundamental, en nuestro estudio, durante todo este recorrido.

Casi 1600 años desde el presente

Contexto: Ciudad-Biblioteca-Museo de Alejandría

Subject: Hypatia de Alejandría

Expresión de Tejido-Trans (Trans-Text): Interpretación, Crítica y Shahadat

Aún cuando uno se olvide de los muertos en la mansión de Hades,

Yo, incluso allí, me acordaré

De la querida Hipatia.^{153 154}

Hypatia fue maestra, matemática y filósofa prominente en dicha Biblioteca-Museo de Alejandría, y (quizás su última directora) su despreciable linchamiento por las multitudes reaccionarias de Christendom podría ser vista como concomitante de, y co-relacionado a, la destrucción-desaparición¹⁵⁵ de la Biblioteca-Museo de Alejandría--- tras la oficialización de Christendom en el Imperio Romano casi 3 siglos después de irrupción de cuerpo de cristo. Esto es considerado por algunos autores¹⁵⁶, una ruptura epistémica-histórica en la región del mediterráneo que motivó el apresurado empuje de la región y las poblaciones mediterráneas

¹⁵³ Página 8, Carta de Sinesio de Cirene, Citado en Ocaso del Paganismo.

¹⁵⁴ De Cirene, Citado en Ferrándiz, 2011, 08

¹⁵⁵ No hay evidencias claras de la destrucción de la Biblioteca-Museo en esta era, está bien documentado la destrucción del templo de Serapeum, junto con la biblioteca chica, por el imperio romano.

¹⁵⁶ Bertrand Russel

a las “edades oscuras medievales”, por la simbólica destrucción de la sabiduría racional (la biblioteca) de la “antigüedad”¹⁵⁷. Aunque esta afirmación no está exenta de sus arraigos helenocéntricos y, por consiguiente, eurocéntricos; su énfasis en la centralidad del hecho mencionado como momento crítico en la historia regional/mundial, es valioso, algo que queremos retomar en este camino de nuestra forma particular.

Nuestro camino de comprensión e interpretación de este contexto-texto particular, lo llevaremos a cabo en conversación principalmente con la tesis doctoral de Cara Minardi, titulada “*Re-membering Ancient Women: Hypatia of Alexandria and her communities*”, presentada en la *Georgia State University (2011)* y con el trabajo de Ferrándiz, titulado sugestivamente “El Ocaso de Paganismo” (2011). Ya nos hemos referido anteriormente de la metodología de Mirandi, en su aproximación al contexto (Alejandría) y texto (Hypatia) históricos a través de “*re-member* o re-cordar” que está vinculado con nuestro propio hilo metodológico-teórico de la escucha (percepción corporal de ritmo) y la no-negligencia del contexto. Mirandi investiga de forma detallada el contexto histórico de la ciudad de Alejandría como “*cultural sites*” para entender la labor pedagógica, filosófica y política de la figura de Hypatia, así como el desenvolvimiento político-cultural de las comunidades donde se desarrollaban esas labores en forma comunitaria con otras colegas y compañeras. Es una lástima que no se haya podido preservar ningún documento original escrito por Hypatia¹⁵⁸, pero tras una cuidadosa observación de los documentos que se refieren a ella, Minardi afirma que “Hypatia was a teacher of mathematics and philosophy, a writer, and an

¹⁵⁷ Este argumento está desarrollado por Gibbon en su “*Rise and fall of Roman Empire*”.

¹⁵⁸ Aunque hay cierta opinión de que muchos de sus textos están tan entrometidos en los textos antiguos en circulación que siguen disponibles en nuestros archivos, pero no son atribuibles a Hypatia.

important person of note in Alexandria who moved in male political circles as a woman of respect.” (2011, 81)

Vamos a indagar brevemente en los atributos de Hypatia que menciona la cita: Maestra de Matemática-filosofía, escritora-investigadora y prominente figura cultural-política en la ciudad de Alejandría. Cada uno de estos atributos presenta nudos de nuestro interés. Pues, nos es pertinente indagar sobre el contexto específico de la biblioteca-museo, y el contexto general de la ciudad y su trayectoria gnoseológica (política-cultural), lo que también se ha llamado “uniquely syncretic culture of Alexandria during the Roman Empire” (Ibid., 44).

El sistema político del imperio romano que gobernó la ciudad de Alejandría de la época, y así como sus antecesores griegos, buscó la adopción de las costumbres y valores culturales autóctonos para una mayor estabilidad en la capacidad política-administrativa de un imperio de tan vasta extensión. El imperio romano, consciente de las grandes riquezas agrícolas, comerciales y educativas-culturales provenientes de Alejandría, vio conveniente continuar con los modelos de interacción socio-cultural ya prevalente en la ciudad, ahora bajo el dominio político del imperio romano. Comenta Minardi: “much of the old Egyptian law lay as a baseline to undergird both Roman and Greek cultural and legal practices.”(Ibid., 49) Esta proveniencia común fue reconocida por el imperio romano en el siglo dos de nuestra era, que reconocía la plena ciudadanía de todos los habitantes de Alejandría, sin hacer discriminaciones basadas en sus prácticas culturales-religiosas o diferencias étnicas. En el imperio romano, Alejandría llegó a ser la ciudad par excelencia de la región, tanto por su gran legado cultural, simbolizado en la legendaria biblioteca-museo, como por su privilegiada posición comercial y geopolítica en la delta del río Nilo.

“Alexandria’s two harbors, the Harbor of Eunostus (west) and Cibotus made it a perfect location as a trading center, . . . was the chief intermediary between the Mediterranean world and the distant spice and silk lands of India (West, 1917, 46)
Alexandria in the fourth and fifth century under Roman rule was beautiful, wealthy, and cosmopolitan. (Minardi, 2011, 48)

Este tejido social, rico, diverso y cosmopolita, reflejaba en una gran presencia y co-existencia de diferentes comunidades étnicas-culturales-religiosas. Existían en el dinámico escenario alejandrino de la época, diversas prácticas y rituales religiosos de creencias paganas (grecas-persas-egipcias-híbridas), judías, cristianas entre otras.

Cultural syncretism was reflected in the appearance of Alexandria. Largely Egyptian in appearance even under Roman rule... The city was divided into ethnic regions and by a grid of parallel streets. The Rhakotis was the native Egyptian section and location of the Serapeum; The Brucheion or Royal Greek- Macedonian area housed government offices, markets, the Soma (Alexander’s Tomb), the Museum, and the royal palaces; and the Jewish quarter almost a city in itself with its own government and laws. (Ibid., 46)

Como sugiere esta cita, había una segregación clara en términos de la instalación y ocupación territorial de diferentes partes de la ciudad por las respectivas etnias habitantes. La ley romana operaba en general en todas las regiones bajo el imperio romano; pero en Alejandría, en práctica las diferentes comunidades étnicas-culturales llevaban en relativa libertad sus propios códigos de conducta, sus prácticas religiosas y comunitarias, tanto en colectividad como en aislamiento. Una de las razones de atribuirle ciudadanía a todos los habitantes de la región era la dificultad de una categorización absoluta de la población alejandrina en términos étnicos. Cuenta Minardi sobre Teón I, el padre-maestro y colaborador de Hypatia “identified

as both Egyptian and Greek, and his claim is in keeping with the Greco-Egyptian population common in Alexandria at the time (Minardi, 82)”. Esto bien podría ser el caso de su hija-discípula y colaboradora: Hypatia. Sin embargo, había un aspecto clave en que el marco ético-político greco-romano dominante y la dominante concepción ética-religiosa judaica, se diferenciaba de los valores abogados por la ética política comunitaria egipcia: La concepción pri-mordial de lo femenino y el Om-bligo como fuente creativa de vida.

Pues, en realidad el marco normativo del imperio romano restringía en gran medida la participación política-pública de las mujeres. En las interacciones y relaciones sociales de carácter económico-laboral y legal-administrativo, las mujeres dependían de la aprobación requerida por parte de su *potestas* (guardia), que solía ser su esposo.

...only in rare circumstances could Roman women act on their own accord. (Drijvers, citado en Minardi, 2011, 65)

Guardians were responsible for handling marriage contracts and managing financial transactions that affected family property (G. Clark, citado en Minardi, 2011, 65).

En cambio, las mujeres de Alejandría se destacaban en términos de su participación activa tanto en lo político-público (educación, comercio, herencia) como en lo privado (matrimonio, divorcio, herencia) que no cambió significativamente por el establecimiento del imperio romano. “(In Alexandria), Egyptian law that generally functioned under Ptolemaic (Greek) rule continued to function under Roman rule in spite of Roman discrimination of Egyptians” (Minardi, 2011, 64). Y agrega que:

“Laws, including those governing guardianship, marriage, divorce, property, and inheritance rights combined with cultural practices of women’s education, literacy, and travel created a context in which women had more opportunities available to them in Alexandria than in other parts of the ancient Mediterranean.” (Ibid., 63).

En su tesis, Cara Minardi presenta el contexto alejandrino de la época, heredera de los valores egipcios, como algo singular en toda la región por una comprensión diferente de lo femenino (y, por ende, lo masculino) que resultaba en un ambiente más propicio para una mayor apertura e interacción cultural “entre” estos los dos géneros. Hace anotar la diferencia entre los valores grecos y egipcios en relación con la mujeres al citar Rowlandson:

. . . the woman’s consent to marriage, even one arranged by her family, was required
. . . married women retained full rights to their own property and could engage in
business transactions like money-lending without the need of the husbands’ approval
. . . There is considerable evidence in Egyptian literature to suggest that the Egyptians
took a much more relaxed attitude toward the sexual activity of unmarried women
than the Greeks, but very much disapproved of adultery with married women.”
(Rowlandson, 1998, 156)

En otro lugar, da ejemplo de la vida pública y política de la Hypatia.

“For example, Hypatia did not appear in public with a guardian (*potestas*)¹⁵⁹, which was a common African custom. The public nature of Hypatia’s career is also consistent with the African, “. . . tradition of equal rights” between men and women (Minardi, 2011, 82).

El brillo de los valores culturales que emanan de la comprensión de lo femenino como primordial, junto con las consecuencias políticas-prácticas de esta comprensión, se refleja claramente en la vida-obra-comunidad de Hypatia.

Hypatia: Investigadora-Filósofa-Matemática

¹⁵⁹ Hypatia, según sabemos, no se casó.

Hypatia de Alejandría era una maestra e investigadora muy reconocida de la biblioteca-museo de la ciudad. Su interés en la aritmética, la astronomía y la geometría era natural y consistente con sus inclinaciones filosóficas neoplatónicas, mayormente basada en la praxis de las comunidades pitagóricas. Ella y su padre-maestro Teón I, constituían el núcleo investigativo y docente de la biblioteca-museo de su época. Esta labor les llevaría a trabajar en investigaciones, compilaciones, comentario e interpretaciones de los paradigmáticos trabajos geométricos y astronómicos, inscritos en el marco general matemático pitagórico. La labor científica de Hypatia nos es conocida en el comentario escrito sobre el magno opus geométrico de Euclides “Los Elementos”, donde ella aparece como discípula y colaboradora de su padre-maestro, Teón I, autor del comentario. Otro trabajo colaborado por Hypatia y Teón I, incluso de mayor pertinencia para nuestra historia gnoseológica, fue el comentario sobre el Almagesto¹⁶⁰, la obra par excelencia de Ptolomeo¹⁶¹. En esta obra, según varios autores, la contribución de Hypatia fue incluso más influyente.

“Hypatia realized that her father’s comments on Book III [Theon’s work on Ptolemy’s Syntaxis Mathematica (Almageste)] raised numerous conceptual, methodological, and mathematical issues, which neither Theon nor Ptolemy had addressed. In working out her analysis of those issues, Hypatia recomputed the mathematical values of the celestial events described by the ancient astronomers including Ptolemy. The Astronomical Tables is the work product of that exercise. . .

¹⁶⁰ Este texto sería uno de los primeros traducidos en el mundo musulmán, quizás por el comentario de Hypatia.

¹⁶¹ El trabajo astronómico de Ptolomeo es la base de concepción cosmológica greca, que fuera desplazada por el nuevo paradigma cosmológico casi después de un milenio en el siglo catorce de nuestra era, por la escuela de Maragha en Irán y de ahí, este paradigma nuevo, pasará a Copernico para completar la revolución cosmológica, en el modelo heliocéntrico actual.

In developing that analysis, the Commentary became truly her own. Hence, Theon's attribution of it to her and its inclusion with his own Commentary." (Ibid., 87)

La acreditación hecha a Hypatia por Teón, en el tomo III de los Comentarios, se lee de la siguiente forma: "Comentario de Teón de Alejandría al tercer libro del Sistema Matemático de Tolomeo. Edición controlada por la filósofa Hypatia, mi hija". Aparte de la contribución original de Hypatia de *Astronomic Tables* (que estableció que el año solar consta de 365 días, 6 horas y varios minutos), Hypatia is often credited with the invention of the planisphere and with making improvements to the astrolabe, both instruments used for astronomy (Ibid., 103). Ella también escribió una interpretación ingeniosa sobre los tomos de "*Arithmética*" del Diafanto de Alejandría que permitió una mayor visualización de los trabajos densos, innovadores y complejos de este autor, ahora considerado padre de la aritmética. "El Suda nos informa que Hypatia tuvo gran reconocimiento público por su comentario a la Aritmética de Diofanto (Ferrándiz, 2011, 20). Este reconocimiento, es probable, se debía a la actitud general de apertura de las comunidades neoplatónicas pitagóricas que

"wrote consciously and copiously for an educated and general (*uneducated, common*) public alike . . ." ; it seems likely that Hypatia would have followed these models. Hypatia's presence, influence, and reputation as an outstanding teacher was well known in Alexandria and in places as far away as Constantinople, Syria, and Cyrene (Minardi, 2011, 98).

Pues, su reconocimiento por la labor científica era concomitante de la influencia pedagógica y política que ejercía en la ciudad de Alejandría. Para Hypatia, como integrante de la comunidad pitagórica, la praxis-- reflexión-acción conjuntas-- era de fundamental importancia y el terreno de toda investigación (filosófica-matemática) era la comunidad de vida donde se observaban la ética comunitaria y relación igualitaria, implementadas por los

códigos de conducta comunitaria, sin discriminación basada en el género, credo religioso o etnia cultural. Revela Minardi las inclinaciones filosóficas neoplatónicas de Hypatia, a través de las cartas de su discípulo Sinesio:

Letters written by Synesius of Cyrene, Hypatia's most famous student, also document her excellence as a teacher of mathematics and Neoplatonist philosophy. (Ibid., 3).

Se vale tomar un momento para revisar la praxis de la filosofía neoplatónica, desarrollada principalmente por una figura carismática nacida en el siglo tres, en la ciudad de Alejandría: Plotino, que a través de su libro, *Enéadas*, veremos adelante, se convertiría en una figura inmensamente influyente en nuestra historia gnoseológica humana. Pese a su gran reconocimiento, Plotino renegaba cualquier derecho o autoridad sobre su obra, atribuyendo todo su conocimiento a las enseñanzas de Platón, en particular de su concepción matemática e idealista de la realidad, basada en el marco matemático de Pitágoras. Eso explica su concepción de lo más ideal, o sea, Dios, o ser supremo, en forma de *“The One”*.

Plotinus taught that the One is infinite and eternal, without thinking or motion; it is potential. The One emanates nous as a consequence of its existence. Nous is the immaterial element that organizes the world into perceivability; it is pure intellect. The world soul is immaterial and holds an intermediate position between the nous and the world, and it contains innumerable souls. (Ibid., 61)

Hay algunos puntos que notar en esta filosofía neoplatónica, primero su concepción de la realidad como emanación de *“The One”*. No solo la realidad emana de *“The One”*, sino que también re-torna, cruzando los varios niveles de conciencia, a *“The One”*. Como vimos, el método de este re-torno a *“The One”*, es la contemplación o reflexión filosófica que lleva a realizarse a través de puro intelecto (nous). Entonces, para Plotino, así como para su gurú Platón, el objetivo supremo de la vida de un individuo es la realización *“nous”*, a través de la

contemplación y la reflexión. Naturalmente, sus enseñanzas enfocaban en cultivar la razón y la reflexión en las personas, en un ambiente filosófico y pedagógico desarrollado con la noción de la Paideia. La Paideía como praxis filosófica de la pedagogía, abogaba por un abierto diálogo entre las diferentes interpretaciones filosóficas en pugna, para construir un conocimiento sintético. Según Isócrates: “quienes participan en nuestra paideusis son llamados “griegos” con preferencia a aquellos que sólo tienen la naturaleza física en común en nosotros.” Aunque tanto Platón como Isócrates, demuestran un orgullo particular a su gran ciudad de Atenas; los dos, y la cultura filosófica greca en general, reconocía las otras lenguas-epistemes como la farsi o la hebrea, capaces de la gran reflexión filosófica, y así reunirse con el Nous y “The One”. De hecho, la población judía, por su capacidad de pensamiento teológico y político semita, fue llamada por los griegos, filósofos de vida. Para Platón como para los neoplatónicos, la cuestión de exclusión de cualquier entidad existente, del dominio de “The One”, era im-pensable y por tanto, im-possible, ya que toda realidad emanaba de “The One”. Por tanto, la paideia se trataba de llevar a cabo una vida ascética y de no conformación con lo material, para la realización de la “Nous.” En esa práctica, cada quien podría participar (ya que cada quien era capaz de reflexionar), pero lo común era que participaran los filósofos o los buscadores de verdad que afilan y perfeccionan su capacidad reflexiva para la unión con el puro intelecto. Es más, en las comunidades neoplatónicas, siguiendo el modelo de la comunidad pitagórica, no había distinciones absolutas entre los hombres y mujeres. Minardi señala este punto:

While there are differences between the doctrines of Platonism and Neoplatonism, both in Athens and in Alexandria, Neoplatonism maintained the equality of the female soul. Women, as well as men were expected to become educated, and in some cases,

to practice moderation as sophrosyne or chastity as ascetics in order to reach mystical union with the One. (Minardi, 2011, 116)

- Hypatia: Maestra-Filosófa de Comunidad de Vida Pitagórica-Neoplatónica

En particular, en la ciudad de Alejandría, el papel de las mujeres en su participación en la comunidad de vida había sido incluso más significativa. La vida-obra-comunidad de Hypatia, no es un caso aislado, sino que muestra la existencia de las comunidades de mujeres que trabajan juntas con la noción de la paideia. Aparte, la ciudad de Alejandría había sido un verdadero ejemplar de la paideia, vivida, y compartida con gran variedad de cultos, práctica religiosas y ritos culturales. Aun cuando la decadencia inminente de Atenas fue inevitable, particularmente después de la obra culminante de la lógica aristotélica, Alejandría, se convirtió en el centro intelectual de la región con su paradigmática Biblioteca-Museo, y también gozaba de una rica historia sincrética y multi-cultural. Por ejemplo, junto con el pensador filosófico más importante de su época en la figura de Plotinus, la ciudad también gozó la presencia o irrupción de dos de los primeros filósofos-teólogos cristianos: Orígenes y Clemente. Estos dos cristianos nacieron y crecieron en el entorno de la paideia de la ciudad de Alejandría y sus obras muestran grandes influencias del pensamiento neoplatónico en su interpretación del evangelio y de la escatología cristiana. Hypatia no meramente heredaba la tradición filosófica, sino también la tradición de paideia, vivida en la ciudad de Alejandría, simbolizada por la existencia de Serapeum y de la Biblioteca-Museo donde ella laboraba.

As a late antique Neoplatonist educated in paideia, Hypatia would have studied mathematics, astronomy, geometry, physics, ethics, politics, dialectic, ontology, rhetoric, and philosophy. Waithe explains that “[p]hilosophy provided [Hypatia] with the theoretical underpinnings she used to evaluate the most powerful algebraic, geometric, and astronomical theories of her era” (Minardi, 2011, 90)

En efecto, la más cercana e ilustrativa evidencia de su labor pedagógica se encuentra en las cartas escritas a Hypatia por su discípulo: Sinesio de Cirene, un discípulo cristiano que llegó a ser obispo en una ciudad cercana, y mantuvo una comunicación epistolar duradera con ella. Aunque no queda ninguna carta de respuesta escrita por Hypatia, las cartas de Sinesio hacen menciones muy curiosas y elevadas de la figura de Hypatia, así como los lazos fuertes que existían en su comunidad de vida. En una carta, por ejemplo, dice de su proeza filosófica: “Y es que hemos visto con nuestros ojos y escuchado con nuestros oídos a la auténtica maestra de la filosofía (Cartas de Cirene, citado en Ferrándiz, 2011. 11). En otra carta dirigida a su hermana, le dice: “Saluda cariñosamente a la muy venerable filósofa, la predilecta de la divinidad, y a ese feliz corrillo que disfruta de su divina voz (Ibid., 10).” El discípulo ve en la persona de Hypatia, aparte de su voz divina, la figura filosófica par excelencia de toda la región alrededor y relaciona su presencia en la ciudad de Alejandría, con la emergencia de ésta como el hogar de sabiduría. “Sin duda, hoy en día, en nuestro tiempo, es Egipto el que ha acogido y hace germinar la semilla de Hipatia. Atenas, por su parte, la ciudad que antaño era hogar de sabios, en la actualidad sólo merece la veneración de los apicultores. (Ibid., p11) No solo eso, Sinesio de Cirene, un obispo cristiano, al escribir su libro, manda la copia inédita a Hypatia para la revisión: “Que entre todos los griegos tú eres después de mí, la primera que lo va a leer.” (Ibid., 10) Con la aprobación de Hypatia, el libro saldrá a luz. “Si decides que debe publicarse la obra saldrá a la vez dirigida a lectores y a filósofos: a unos los deleitará, a los otros les será provechosa...” (Ibid., 9) Veamos su devoción hacia ella: “Lo cierto es que, aparte de la virtud, eres tú a quien considero un bien inviolable (Ibid., p7). Otra mención incluso más venerable, citada por Ferrándiz dice: “Ojalá te encuentres bien de salud, *madre, hermana, maestra, benefactora mía en todo*, y de todo lo que para mí tiene valor en dichos y hechos (Ibid., 7).

Los epítetos dirigidos por Sinesio en sus cartas a Hypatia abarcan toda una gama de calificativos desde muy real e íntima como la “madre y hermana” hasta lo más elevado de la admiración como “Maestra, la Predilecta de la divinidad, la muy venerable filósofa, la virtud inviolable”. Como se nota, su admiración hacia su maestra Hypatia no se centra *meramente* en la obra científica o la capacidad intelectual de ella, sino que en la totalidad de la existencia (corporal) de Hypatia, a lo que Shariati se refería como “Being” de Fátima, lo que comprendemos como la praxis de la vida-obra-comunidad de Hypatia. Nos indican estas cartas que Hypatia y su comunidad pitagórica en efecto constituían el núcleo investigativo-pedagógico de la Biblioteca-museo de Alejandría, medalla cultural de toda la región y, naturalmente, gozaban de un dominio o influencia sobre el funcionamiento político y cultural de la ciudad. Dice Minardi al respecto:

“While it is difficult to identify many of Hypatia’s students clearly, they were probably the sons of some of the most influential and wealthy men in the empire” (Minardi 2011, 92).

Ferrándiz, por su parte, alude a la prominencia política de Hypatia al contar sobre Sinesio, el obispo cristiano

“Y es que cuando su autoridad como obispo no es suficiente, busca el apoyo y la influencia de su maestra Hypatia (Ferrñandiz, 2011, 8).”

Es muy probable que el mismo Prefecto (gobernador) romano de la ciudad de Alejandría, Oresetes, fuera un discípulo o estudiante de Hypatia.

En efecto, esta labor pedagógica, investigativa ejercida en la comunidad de vida, también trajo a Hypatia y su comunidad (La Biblioteca-Museo de Alejandría) en conflicto con el emergente sistema político-religioso de dominación, resultando en el trágico episodio de su linchamiento y la destrucción-desaparición de su cuerpo así como el de la Biblioteca-

Museo, por las multitudes reaccionarias domadas por la visión otrificadora de la religión del imperio, *Christen-dom*, nacida de la ominosa combinación de la política romana legitimada por el discurso de la nueva institucionalidad eclesial cristiana.

(Responde) Teresita, la esposa de William: Hay que tomar en cuenta que en esa época en que María dijo que era esclava, existía la esclavitud. También ahora hay, pero con otro nombre. Ahora los esclavos son los proletarios o los campesinos. María al llamarse esclava también se solidarizaba con los oprimidos, me parece. Ahora se podría haber llamado proletaria o campesina de Solentiname. (Teresita, citada en Cardenal, 1986a, 24)

La Praxis de Liberación de las Primeras Comunidades Cristianas en Alejandría

Es de considerar que las primeras comunidades cristiana, desde la irrupción de cuerpo de cristo sobre y como la cruz (Trans-text), fueron objeto de una ciega y duradera persecución por el imperio romano, (como el propio cristo, por su Conversación-trans). Pues, su gradual y multifacética expansión y difusión en las diferentes regiones del imperio romano no significó su aceptación o aprobación por parte del estado político-militar romano. A principios del siglo cuarto, en el año 312, el emperador romano Constantino no solo reconoció la religión católica como una de las religiones populares y más tarde, consideró pertinente reconocerla como la religión oficial del imperio. Hay episodios bien documentados de la persecución y linchamiento y juicio público de las personas de creencias/actitudes cristianas antes de su oficialización por Constantino. Como sabemos que la difusión de cristianismo en sus primeros siglos se dio de una forma subrepticia, clandestina, líquida, en constante conjugación con la gran diversidad de los marcos religiosos-culturales ya presentes en la vasta región que abarcaba el imperio romano (los primeros centros de la difusión de cristianismo donde se estableció la iglesia eran Antioquia,

Babilonia, Constantinopla, Roma y Alejandría). Nos cuenta Dussel de ese proceso de cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria en las primeras comunidades cristianas:

A la comunidad primitiva de los seguidores del «Ungido» (*meshiakh*, en griego *khristós*) se la denominó en la capital de los seleucidas, Antioquía, *khristianoi*. Estos «ungidos», pobres, perseguidos, constituyeron comunidades, al comienzo hasta con «comunidad de bienes», en las casernas de esclavos (tan numerosas en el imperio romano, como describe Max Weber), en los cementerios o catacumbas (porque ahí no actuaba el ejército romano por respeto a los ancestros), entre los desplazados, inmigrantes, extranjeros, víctimas de la dominación helenístico-romana. De Galilea pasan a Jerusalén o en la misma capital judía, perseguidos por algunos miembros de la élite-, y de allí a Samaria, a Antioquia, Éfeso, Corinto, Atenas, Alejandría y por último a Roma. (Dussel, 2007, 76-77).

La praxis de las primeras comunidades cristianas, comunidad ética-política de la gente perseguida, en constante crecimiento, se presentaba como una fuerza subversiva por la radicalidad de sus postulados éticos-políticos (comunidad de vida), en contraposición con la política dominante del imperio romano, así como las instituciones o prácticas religiosas que lo legitimaban. En Alejandría, así como en otras partes del imperio, el impacto de esta praxis cristiana de las primera comunidades fue consolidándose, mayormente en una convivencia (conversación) con las poblaciones autóctonas que poco a poco, fue dando resultados en la robusta organización de las comunidades eclesiales (de base).

Invisible a los ojos de todas las historias de las filosofías políticas actuales se ha producido *la mayor revolución en la concepción de la política (primeras comunidades cristianas de base)*, ya que de hecho fueron siempre las víctimas excluidas el motor de las transformaciones políticas necesarias. Ahora contaban, al

menos, con el apoyo de una comunidad ética (llámese si se quiere «religiosa»), que, gracias a la experiencia de la «diáspora» judía en el Imperio y al mismo derecho romano (bizantino o latino), orquestarán una institucionalización organizativa sin paralelo en la historia universal (las «iglesias» cristianas bizantina, copta, armenia, latina, etc.). Organizadas fuertemente las «iglesias», el Estado (el Imperio romano en primer lugar) no podrá ya arrogarse ser el intermediario entre los seres humanos y los dioses. (Ibid., 78)

La presencia de esta voz comunitaria cristiana sería comparativamente mejor recibida en la ciudad de Alejandría que, como apreciamos, gozaba de una relativa libertad de ejercicio y expresión de diversos valores y prácticas culturales-religiosos ya habitantes en la región. En términos culturales la avenida de cristianismo en Alejandría no significó una ruptura, sino una lenta y constante asimilación mediante una conversación en contingencia (las comunidades cristianas encontrándose en persecución y clandestinidad, particularmente). En particular, el papel de las primeras mujeres que hicieron su vida-obra-comunidad (Cuerpo) con Cristo y condujeron la formación de las diversas comunidades cristianas, es de fundamental importancia en el proceso de difusión y asimilación de cristianismo en la región. Las primeras comunidades cristianas, eran precisamente eso, comunidades “en plural”. Claro, había fuentes evangélicas más populares que otras; pero no existía la idea de una ortodoxia católica. Recordamos que el término “ortodoxia” se refiere literalmente a una “correcta interpretación”. Dice el verso de Ecclesiastes: “¿Who is as the wise, who knoweth the interpretation of a thing?” En la proliferación de las distintas formas de vivir las comunidades cristianas, las mujeres cristianas realizaron un papel sumamente importante. Conuerdo con Minardi en que “Early Christians adopted old and familiar pagan customs, that is, they expected women to be present and participate in mixed-sex study groups where

their questions were seriously addressed (2011, 118). Minardi también ofrece un cuadro de las mujeres¹⁶² investigadoras, políticas y influyentes de la época de Hypatia, en que ella, además de las mujeres de creencia pagana o greco-egipcia, anota un buen número de las mujeres cristianas que ejercieron mucha influencia en el dominio político-público. La participación prominente de las mujeres en el movimiento gnóstico, en particular en Egipto, se sustenta ahora con la revelación de los documentos en Nag Hamadi, que incluye Evangelio de María¹⁶³. Estos documentos encontrados en Nag Hamadi, está en su mayoría en lengua copta, la lengua egipcia, prominente en ese entonces en Egipto, junto con el griego y hebreo. En la vista de las primeras comunidades cristianas, la importancia primordial de lo femenino y el ombligo como la fuente creadora, característico de la tradición egipcia, en vez de contradecirla, compaginaba la praxis de Cristo como Trans-Text: el amor.

“Pagan notions of asceticism influenced the monastic movement and ascetic Christian women were essential to the support of the early Church... Women’s convents allowed women to study, teach and learn, and influence others, in some cases through copying and disseminating important texts themselves (Brown citado en Minardi, 2011, 118).

El magnífico florecer de esta conversación (entre lo pagano y lo cristiano) se expresa en la relación de la maestra Hypatia con su discípulo cristiano Sinesio (visto en las cartas citadas arriba), casi cuatrocientos después de irrupción de Cristo, y que fue probablemente una de las últimas tales conversaciones provenientes de su tiempo al ser abruptamente terminada por el linchamiento público de Hypatia.

¹⁶² Consultar la página 118 para una breve exposición de las vidas-obras-comunidades mujeres cristianas, y las páginas 122-152, para remembranza de las mujeres de la época-espacio en cuestión. (Minardi, 2011)

¹⁶³ Ella cuenta que había una participación bastante activa de las mujeres en el sector de educación e investigación, en particular en la ciudad de Alejandría,

- **Religión del Imperio y Linchamiento: Hypatia, Interpretación, Crítica y *Shahadat***

Después del reconocimiento oficial de la religión cristiana, el emperador Constantino había desplazado la capital del imperio romano a Constantinopla en el año 330, un hecho que cambió el panorama geopolítico de la región. Roma, la anterior capital del imperio, se encontraba a una distancia lejana de Alejandría, y no estaba amenazada por la prominencia de ésta en la región. En cambio, la situación de Constantinopla era más cercana y más conflictiva con Alejandría. En el primer concilio ecuménico (católico) celebrado en Nicea en 325 por el emperador Constantino, el mayor tema de la discusión era la “interpretación correcta” de la relación existente entre Dios y Jesús. El mayor de los contrincantes de la interpretación dominante (que consideraba a Jesucristo igual o co-sustancial a Dios) era la interpretación dualista de un padre cristiano, Arrio, muy popular en la ciudad de Alejandría. El resultado de este primer concilio ecuménico fue el rechazo contundente de la concepción de Arrio como herejía, que en contraste, también resultó ser el primer momento oficial de primera construcción de la ortodoxia católica de *Christendom*, como la religión oficial del imperio. Este fue la primera declaración de herejía que hizo la lógica de Christendom, el primer acto Otrificador en Arrio que tuvo que exiliarse de la ciudad de Alejandría, pero pronto regresó ya que el intento de establecer una ortodoxia institucional en Christendom no fue exitoso inmediatamente.

Sin embargo, con el avance del siglo cuarto, los siguientes concilios ecuménicos, junto con otros eventos políticos y culturales, iría cristalizando de forma clara, la teología de la dominación como la religión institucionalizada del imperio, en forma de Christendom. El reconocimiento de Christendom desde la nueva capital de Imperio Romano: Constantinopla (Estambul, en la actualidad), empezó paulatinamente a causar más impacto en el

funcionamiento político-cultural de la ciudad de Alejandría. “By the fourth century, the bonds of paideia¹⁶⁴ splintered between pagans and Christians as their differing ideologies facilitated power struggles between civil Roman and church authorities. (Minardi, 2011, 56)

Con la llegada al poder del emperador Teodosio (375-95), se empeora la situación en Alejandría o en general en todo el imperio romano. El emperador convoca el Concilio de Constantinopla, en su ciudad capital en el año 381; donde por un lado, se acepta acriticamente las conclusiones del primer concilio de Nicea y por otro lado, se decreta herejes a otras interpretaciones heterodoxas de catolicismo, como el Arrianismo, Macedonianismo etc. El emperador Teodosio también sería el primer emperador romano que rechazaría el título egipcio de “Pontífice Máximo”, rechazando así cualquier identificación o correlación con la cultura pagana. No solo eso, “se empeñó en acabar con la herejía y con el paganismo. (Sobrino, 2001, 121)

En el año 391, en coalición con el patriarca cristiano de Alejandría Teófilo I, se promulgó el decreto de prohibición de los cultos, rituales y prácticas paganas (no-cristianas) y la Christendom llegó a ser la única religión practicable en el Imperium Romanum, ahora, Christianum. Ese año, fue destruido el templo de Serapeum, junto con la biblioteca chica-hija que ello albergaba. Tanto Sobrino como Ferrándiz¹⁶⁵ comentan que quizás el momento de destrucción de Serapeum, fuera también el momento de destrucción de la Biblioteca-Museo de Alejandría, ya que hay pocas evidencias de su existencia después de ese evento.

Tanto el reconocimiento oficial de Christendom por el emperador romano Constantino como el ataque desatado sobre el paganismo por su sucesor Teodosio (375-95), fueron reacciones impacientes e irreflexivas tomadas por el imperio romano---ostentando

164

165

ahora el apoyo legitimador de la institucionalidad religiosa de *Christendom*---con motivos políticos particulares de conservación y consolidación del control político. Mientras el primero vio como amenaza la creciente influencia de las emergentes comunidades cristianas (de base); y con la cooptación de la religión cristiana bajo su dominio imperial y su institucionalización ortodoxa en el primer concilio de Nicea, metamorfoseó el cristianismo crítico en una institucionalidad corrupta-otrificadora de Christendom (religión del imperio). Por su parte, el segundo, Teodosio I, tenía pretensiones de consolidar su “Imperium Romanum Christianum” y vio en la religión cristiana un instrumento apropiado para avanzar sus objetivos. Para tal efecto, la mejor política era la política del odio/miedo, contra quienes no eran partes del Imperio Romanum Christianum: los herejes y los paganos. “El gran empeño del hispano Teodosio I fue aniquilar la religión y la cultura pagana” (Ferrándiz, 2011, 1). Su deseo no volvió real nunca; justo al contrario, pronto después de su muerte en el año 395, tras años de conflicto y tensiones, el imperio romano se dividiría irreversiblemente en dos: El Imperio Romano Oriental (con su capital en Constantinopla) y El Imperio Romano Occidental (capital en Roma). Por lo que sabemos de la vida de Hypatia, ella, viviendo en la ciudad de Alejandría, habría atestiguado tanto la destrucción de Serpeum (y la Biblioteca-Museo) así como la división del imperio romano en dos. También sabría el peligro que eso significaba para su propia vida-obra-comunidad.

Pues, en el imperio romano controlado desde Constantinopla, fue aumentando con creces la autoridad política-cultural del patriarca cristiano, incluso a detrimento de los gobernadores locales romanos.

“One of the most powerful Church positions in the cities was that of the patriarch, held by a bishop for the duration of his life. By the fifth century, a patriarch had access to vast wealth, political, and military power” (Minardi, 2011, 58).

La desintegración del imperio había motivado al nuevo emperador bizantino Teodosio II, y su hermana regenta, a adaptar actitudes conservadoras con motivos de consolidar las bases de su nuevo imperio, que prácticamente era solo una mitad de *Imperium Chrsitianum Romanum*, con que había soñado su padre. Para entender la naturaleza diversa de las interpretaciones evangélicas y de las comunidades cristianas de la época todavía no subsumidas por el catolicismo ortodoxo, basta con mirar las grandes diferencias entre el obispo de Alejandría y de la capital Constantinopla. Mientras que el obispo de la propia capital Juan Crisóstomo predicaba

“Todos los bienes del señor son comunes... Comunes son también las posesiones materiales: las ciudades, las plazas, las aceras pertenecen a todos: todos tenemos los mismo títulos” y por tanto, se encontraba en “perpetúa confrontación con el emperador, expulsado varias veces (Citado en Dussel, 2007, 82).

Por su parte, el patriarca de Alejandría, Teófilo I, resultó ser el mayor aliado del imperio en su motivo de consolidación del imperio y facilitó el decreto la prohibición y destrucción de las prácticas y templos paganos. Tras el fallecimiento del Teófilo I, en el año 412, su sobrino, Cirilo, se encargó del patriarcado cristiano de Alejandría. Si su precursor y tío, el patriarca Teófilo I, había sido el mayor aliado cristiano del imperio, orquestando las políticas de la prohibición de herejías y destrucción de las prácticas y templos paganos; Cirilo, “un hombre violento, intolerante y fanático” (Ferrándiz, 2011, 14) al encargarse del ministerio (patriarcado) alejandrino de la religión del imperio, no solo continuaría estas políticas dominadoras-otrificadoras del imperio, sino que llegaría a multiplicar su intensidad con su actitud bélica y ataques beligerantes contra el paganismo. No tenemos ninguna orden explícita, promulgada para la destrucción de la mismísima Biblioteca-museo de Alejandría, ni hay evidencia clara que atribuye a Cirilo, el crimen de incitación de los reaccionarios en

el asesinato de Hypatia. Sin embargo, tanto la consideración de las conclusiones que sacan la mayoría de las investigaciones al respecto, así como en nuestra propia remembranza del contexto, no cabe duda que el patriarca de *Christendom*, Cirilo, tuvo un papel sumamente central en los hechos arriba mencionados.

“Cyril came into possession of the episcopate, with greater power than Theophilus had ever exercised. From that time the bishopric of Alexandria went beyond the limits of its sacerdotal functions, and assumed the administration of secular matters.”

(Minardi, 2011, 100).

En efecto, una de los motivos detrás del linchamiento de Hypatia, según varios autores, podría haber sido su cercanía e influencia ideológica-política con el prefecto alejandrino Orestes, que hemos mencionado antes, era alumno, si no discípulo, de Hypatia. Esta relación, que tenía un peso popular en el desenvolvimiento de lo político y lo cultural de la ciudad, y del imperio, fue causa del descontento y celos del patriarca cristiano Cirilo, quien buscaba imponerse su propio discurso como patriarca cristiano de Alejandría. Sobrino, en su libro, señala el conflicto político entre Cirilo y Hypatia-Orestes como el motivo principal de su muerte:

“La amistad de Hipatia con Orestes, prefecto de Alejandría, que había chocado con Cirilo, sobrino y sucesor de Teófilo, la hizo impopular entre los exaltados partidarios de éste y le costó la vida, (en) 415. (2001. 122).

Bertrand Russel, en cambio, hace más énfasis en el conflicto ideológico entre lo intelectual-filosófico y lo religioso-fanático:

“(Cirilo) Es principalmente conocido por el linchamiento de Hipatia, dama distinguida, que, en una época de fanatismo, mostró su adhesión a la filosofía neoplatónica y que dedicó sus talentos a la matemática.” (Russel, 1946, Chap. V)

Minardi, por su parte, sin negarse de los motivos ideológicos y políticos, vuelve su mirada a la corporalidad viva de Hypatia y estima pertinente considerar la negación de lo femenino como factor importante en su linchamiento. Pues aparte de ser una mujer de prominencia pública, política e intelectual, Hypatia, era una mujer soltera y libre.

“If Hypatia was an old woman in 415, it is likely that her father Theon was already dead,⁴¹ and given that there is no documentation of other family members and that Hypatia remained unmarried, it is likely that she would not have had the protection of a male relative... Without a guardian or male relative to protect her and frequently appearing in public alone, Hypatia may have been murdered as a message for women to keep their place. (Minardi, 2011, 104).

Según lo que sabemos de la vida de Hypatia, ella habría nacido después de que Chistendom fuera oficializado por Constantino en el año 312, y hubiera presenciado la destrucción del templo de Serapeum en el año 391 según la orden decretada por el emperador romano Teodosio I. Ya comentamos que este templo pagano símbolo de la religiosidad única alejandrina, también albergaba la biblioteca hija complementaria de la biblioteca-museo de Alejandría—y fue destruida en consecuencia de la política de prohibición del paganismo y la destrucción de esos templos en todo su imperio. En tales situaciones, la existencia de una mujer independiente, de su libre andar en las calles de Alejandría, su participación activa en lo público-lo político y lo cultural-educativo, en otras palabras, la praxis de la vida-obra-comunidad de Hypatia resultaría ser una gran amenaza y motivo de inseguridades, para el marco político-cultural dominante del *Imperium Romanum Cristianum*. Seguro que ella estaba consciente de esos peligros y amenazas reales que la esperaban en los caminos de su ciudad. Considerando todo esto, su libre andar, su praxis interpretativa de liberación---en

nuestra remembranza de ella--- convierte su linchamiento en un verdadero sacrificio, y su muerte en una ofrenda sagrada vital para su vida-obra-comunidad: *Shahadat*.

Conclusiones-Conexiones del Camino (A) de Articulación 2-Espalda (Hemisferio Iris)

El motivo de realizar este recorrido por la vida-obra-comunidad de Hypatia no fue dirigida a, buscar respuestas exactas sobre quien dio la orden de asesinar a Hypatia, ni a saber únicamente el porqué de su linchamiento por los reaccionarios de *Christendom*. En cierta forma, como Hypatia misma, (re)conocemos el patrón conquistador y su lógica de dominación. En nuestra investigación, relacionamos lo femenino con el sentido de la escucha y su carácter de acción inactiva. Como nos muestra la imagen de la Diosa Lut, en la concepción de vida en Egipto, el elemento femenino era lo primordial, en cuyo seno, literalmente, se desenvolvía la realidad mundial. Anotamos que en la conversación iniciada en Crotona por Pitágoras, mediante la Acusmáta, una armonía-trans de la acústica (música) y matemática (número), lo primordial era la acústica (música), y la matemática su complemento, como es la visión a la escucha. Sin los dos, no es posible formar el círculo-trans; pero la acústica-música-escucha--- es lo primordial. Cervara-Sordo revelan algo curioso con la indagación etimológica de los términos “matemática” y “música”:

la raíz μάθημα (*máthema*), que significa «campo de estudio o instrucción».

Curiosamente, su sentido es contrapuesto a μουσική (*musiké*, del que proviene la palabra «música») que significa «lo que se puede entender sin haber sido instruido».(Cervera y Sordo, 2013, 84)

Esta es la gran diferencia en términos gnoseológicos entre los caminos de la música y la matemática, que la etimología nos enseña claramente. El sentido del ritmo (la música) se encuentra innato, no solo en ser humano sino en todas las criaturas, en toda la vida. No se tiene que instruírselo a nadie. Se puede instruir, *pero no se tiene que*. En cambio, la

matemática *es un campo de instrucción*, conocimiento que *se tiene que* distinguir, discernir y entender a través de operaciones racionales y lógicas claramente instruibles. La distinción y la claridad, como sabemos, son características de la visión. Es en esta virtud que debemos entender el conflicto entre los grupos acusmáticos y matemáticos de la comunidad pitagórica. Después de Pitágoras, el camino gnoseológico (de ser-conocer-actuar) elaborado en Grecia, fue dominado precisamente por el paradigma matemático que el grupo de los matemáticos pitagóricos presentaron como el único verdadero camino que su maestro había enseñado.

Al mismo tiempo que el poder político que la secta pitagórica detentaba en la administración de diversas ciudades era cada vez mayor...

Los posteriormente denominados «matemáticos» lograrían hacerse del poder y se presentarían a sí mismos como los verdaderos seguidores del camino iniciado por Pitágoras. Como resultado, impondrían su interpretación del pitagorismo como el genuino sentido del pensamiento de su maestro, considerando al resto (*discípulos de la música*) como discípulos de segunda categoría. (Ibid., 83)

La sobrevalorización de lo visual-racional-lógico en el paradigma únicamente matemático atribuido de forma errónea a Pitágoras, se vería su extrema y culminante sistematización en la obra de Aristóteles, discípulo de Platón y maestro de Alejandro Magno. Mientras que en las comunidades pitagóricas y platónicas, no había una diferencia esencialista entre hombres y mujeres; Aristóteles consideraría a las mujeres, hombres con defecto. Según él, las mujeres eran diferentes o mejores que las bestias; no poseían el *Logos* de forma completa, como un hombre. La dominación de la escucha, del cuerpo, de la maé, llega a sus alturas en esta lógica. Hemos considerado anteriormente que el sentido primordial de cada quien es el tacto y la escucha, que liga a bebé-en-panza a su maé y su ritmo de corazón. La primera otredad a quien conocemos, fuente de todo conocimiento posterior, la maé, y tal conocimiento se da a través

de la escucha (al ritmo del corazón de la maé). La lógica (política) Aristóteles invierte la primordialidad de lo femenino (la escucha al ritmo), designándolo como subordinado a lo masculino (visión-logos).

The parts of the soul are present in all, but they are present differently. For the slave has no deliberative faculty at all. The female has a deliberative faculty, but her faculty is without sovereignty. The child has a deliberative faculty, too, but it is immature. (Aristóteles, 1999, 21)

Recordamos que este fragmento viene del capítulo uno de su libro sobre la “Política” (es decir, capítulo base para su visión política¹⁶⁶) y la descripción de los hombres, mujeres, niños y bestias está directamente relacionada con la capacidad de ejercer la vida propia y comunitaria en el dominio político-público. Para Aristóteles, el único capaz de Logos, contemplación soberana, es el Hombre. Es más, para Aristóteles más que para Platón o Isócrates, este hombre capaz de Logos, es el hombre greco, capaz de hablar la lengua greca; mientras que los demás, que no son grecos, son denominados sencillamente bárbaros o esclavos. Hay niveles de la facultad deliberativa (Logos). El nivel más alto se lo reserva para sí (es decir, para hombres grecos); mientras que los esclavos, la niñez y las mujeres configuran diferentes niveles de la Otredad, no completamente humanas por no ser completamente hombre, y por eso, no completamente lógico-racional o cognoscente. En otras palabras, en una familia-ciudad-nación conformada por padre(s), madre(s) e hijo-a(s) (más la bestia-mascota-esclava), la jerarquía de *poder político siempre tiene que estar a mando del hombre padre (Father Power), que es el sujeto lógico, cognoscente.*

¹⁶⁶ Las últimas palabras de este capítulo dicen: “Regarding, then, our present enquiry as complete, we will make a new beginning. And, first, let us examine the various theories of a perfect state.” (Aristóteles, 1999, 22)

Las demás personas-criaturas (mujeres, niñas, bestias), aunque sí importantes, son, en efecto, objeto de conquista¹⁶⁷ y control político por parte del padre de la familia (*Father Power*). La filosofía ateniense inspirada por las mujeres maés-tra(n)s como las de Pitágoras y Sócrates, ha llegado a establecer el sistema de dominación a todo su entorno (mujer, niño y bestias-esclavos), en nombre de lo racional y lo lógico, supuestamente únicamente presente en el hombre. Aristóteles nos ayuda a revelar esto con su característica claridad cuando dice en el mismo (primer-base) capítulo:

Clearly, then, moral virtues belong to all of them; but the temperance of a man and of a women, or the courage and justice of a man and of a women, are not, as Sócrates mentioned, the same; the courage of man is shown in commanding, of a women in obeying. (Ibid., 21)

Alejandro Magno, discípulo de Aristóteles, *quiso ser* el gran realizador de su lógica de dominación “commanding (the army)”, *el gran padre y conquistador del mundo*. Su esfuerzo, fue, siempre, en vano y el pobrecito murió solo en el camino de regreso a su casa.

Pues, la lógica aristotélica, es una completa inversión del papel primordial de lo femenino en la sociedad egipcia, así como de las enseñanzas pitagóricas (incluso de las platónicas, quizás en un menor grado). El linchamiento de Hypatia, mostraría este grado de la inversión y la imposición de *Father Power*, en forma de la institucionalidad de Christendom y el Imperio Romano. Si contrastamos la *posición* de Aristóteles sobre la baja capacidad deliberativa de la niñez, con la *dis-posición* de Cristo sobre la niñez.

“Truly I tell you, unless you change and become like little children, you will never enter the kingdom of heaven”

¹⁶⁷¹⁶⁷ Recordemos el empleo del verbo conquistar en las lenguas romances, en conquistar a una mujer.

Nos encontramos con una diferencia abismal. Entonces es natural que surja la pregunta, ¿cómo fue la inversión de la praxis de amor (*like little children*) enseñada por Cristo, en una lógica de dominación que llegó a hacer el acto inhumano del linchamiento y desmembramiento de Cuerpo de Hypatia? En efecto, la muerte de Hypatia, en términos de la crueldad y el morbo, no fue tan diferente que la crucifixión de Jesús. Pues consideramos esta cuestión brevemente, para dar a concluir este camino (A) de nuestra articulación 2-Espalda.

El momento constitutivo de las religiones semitas es su pacto o alianza con Dios. “Dios le dijo (escucha Abraham): mi pacto es contigo”. (Génesis, 17 v.3-4). La dualidad de la creación y creador-a es inevitable en todas las religiones creacionistas, como la judeo-cristiana-islámica. Pues, la palabra religión, de su verbo raíz *ligare*, hace referencia a ligar, relacionar o reunir esta distancia o dualidad entre creación y su creador-a. La idea de re-unir o re-lacionar algo pre-supone la existencia ontológica de dos entidades distintas, y por tanto, la cuestión de la liga o la unión es un movimiento dialéctico. Al mismo tiempo que el verbo *ligare*, implica la existencia de dos entidades distintas ontológicamente; también implica que estas entidades no son ópticamente o existencialmente diferentes. Pues, de ser ópticamente diferentes, ninguna relación o liga entre ellas sería nunca posible. Al fin y al cabo, “Dios” creó a ser humana-o en su propia imagen. La remembranza del pacto entre las dos entidades, Dios y la nación-población judía (entidades aunque ontológicamente distintas, no-diferentes ópticamente) es el momento de la comunicación analógica-interactiva, *re-cordando* a Abraham de la relación comunitaria, *ya existente* entre Dios y la comunidad Judía. “Mi pacto es (no será, sino ya es) contigo.”

Pues, este sentido de la relación comunitaria presente entre las dualidades, está desviado con la introducción del esquema de “Logos” aristotélico en el pensamiento religioso judeo-cristiano, mediante la traducción y compilación de la vida-obra-comunidad de Cristo

en los evangelios escritos en la lengua-episteme greca. La liquidez de la comunicación analógica y la relación comunitaria entre Dios y la comunidad, indicadas a través del término hebreo no-dual de *Dabar*, está sustituida por la retórica definitiva de Logos: “la palabra lógos traduce al griego el término hebreo *dabar* que significa, en cambio: decir, hablar, dialogar, revelar, y, al mismo tiempo: cosa, algo, etc. El lógos es unívoco; la *dabar* es aná-loga.” (Dussel, 1974, 185) El término *Dabar* es un término no-dual o trans, que *media entre* la categoría de los sustantivos y de los verbos. En otras palabras, *Dabar* puede ser una cosa (una partícula) o un proceso (una onda), o puede ser ninguno de los dos. Este sentido-trans, está intuido y expresado por Juan en su místico evangelio:

“Al principio, era le *Dabar*, y le *Dabar* estaba con Dios y le *Dabar* era Dios.”¹⁶⁸

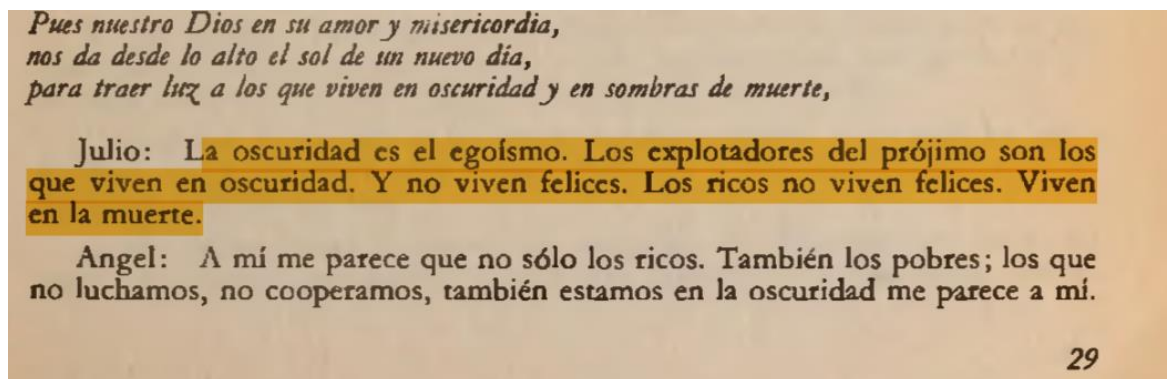
La lógica o comprensión de lo óntico-existencial, lo que llamamos la ontología, es, co-sustancial y concomitante de la existencia de lo óntico o lo existencial; y a la vez, no lo es. Es decir, *Dabar* era Dios (unicidad) y *Dabar* estaba con Dios (dualidad, la proposición “con” supone dos entidades”). En cambio, La retórica de Logos, es lineal y tiene como motivo, el hacerle escuchar a los oponentes, ganándoles el debate con argumentos lógicos, con motivo de convencerles, y cuando se requiera, conquistarles. Una parte fundamental de la retórica es su absoluta certitud de su propia lógica, desde un locus considerado totalmente fijo (piense en la certitud de la visión dominadora de las fuerzas conquistadoras-evangelizadoras de los reyes católicos). La insistencia excesiva sobre Logos---que enfatiza la distancia o dualidad onto-lógica, a detrimento de su unicidad óntica---como la base de nuestra existencia crea las condiciones para la concepción de una dualidad más rígida y casi infranqueable entre Yo cognoscente y la Otredad-contexto-comunidad cognoscible.

¹⁶⁸ Trans-creación del versículo bíblico

And it is clear that rule of the soul over the body, and of the mind and rational element over the passionate, is natural and expedient; whereas the equality of the two or the rule of the inferior is always hurtful. (Aristóteles, 1999, 9)

Cuando esta lógica de dominación, simbolizada en la insistencia de Logos (capacidad racional, visual) como el único modo de conocimiento, se introduce y se acepta en el marco religioso judeo-cristiano, en particular después de su reconocimiento como la religión de estado, el resultado es una teología o religión de dominación y conquista: *Christendom, Religión del Imperio Romanum Christianum*.

Conversación*Misa: La Oscuridad y el egoísmo



Recordamos que tanto Platón como los neoplatónicos se inspirarían en el marco matemático pitagórico y aunque la música forma parte integral del currículo de instrucción en las escuelas griegas (de Platón o incluso de Aristóteles) su cultivación es una labor de un intelecto bajo, todavía inmaduro, que no puede alcanzar las profundidades de la reflexión lógica o la abstracción matemática. Debemos considerar, que la sobrevalorización de la matemática (de ahí, las ciencias del lenguaje como parte de Logos) en el paradigma gnoseológico greco no significa solo una primacía de la disciplina de la matemática, tal y como la conocemos ahora; *de facto*, dicha sobrevalorización implica una desvalorización del

papel de la escucha en el proceso cognitivo. En otras palabras, implica una desvalorización de la capacidad generativa de aprendizaje del ritmo innato de la vida. Dicha desvalorización es una fuerte incisión sobre el sentir y conocer del propio cuerpo. Mientras que en la comunidad pitagórica de vida, el sentido corporal de la escucha, música y la danza ocupaban el lugar central, junto con una práctica rigurosa en el silencio; en la escuela platónica centrada únicamente en el marco matemático, lo más importante era el diálogo y las reflexiones analíticas demostrables. Finalmente, la sistematización de Logos (lógica-visión-razón) como la única capacidad cognoscitiva en el pensamiento de Aristóteles (al contrario de Sócrates, quien era maestro de su maestro) y su adaptación acrítica en el discurso institucionalizado en Imperium Romanum Christianum helenizado, resulta en una política otrificadora, ejercida desde la lógica de dominación característica de Christendom.

Con base a este recorrido, sugerimos, de nuevo, lo siguiente: La lógica de dominación es resultado de una excesiva utilización de la percepción visual-racional, a detrimento de los otros sentidos de percepción, como la escucha. Ya que la escucha es el sentido primordial que nos conecta con nuestra maé, que es la primera Otridad; la dominación de la percepción de escucha por la visión tiene como primera consecuencia la intención de control y dominación del propio cuerpo, y la consiguiente dominación a la maé (quien es la primera otridad que cada quien conoce y con cuyo cuerpo estamos com-unidos mediante el lazo umbilical). De forma sencilla, c(a)ontamos:

- ***The domination of the Other means, first, the domination of the (M)other, present in the body-family-city-estate-nation.***

Confirma Aristóteles:

As the first elements into which a living being is resolved are soul and body, as soul is made up of rational principle and appetite, the family of husband and wife, property

of master and slave, so of all these, as well as other dissimilar elements, the state is composed. (Ibid., 57)

- Hemos venido llamado esta lógica de dominación como, *Father Power*, a inspiración de Shariati, que tomando como - la percepción visual-lógica, se impone violentamente sobre los otros sentidos corporales como la escucha y el tacto, y su consecuencia es la dominación del propio cuerpo y de ahí, del cuerpo de la maé (ligado con el cuerpo a través de lazo umbilical). El linchamiento público y desmembramiento de cuerpo de Hypatia es una evidencia de la cristalización y manifestación plena de ese *Father Power*, en la figura de Papá o Patriarcado de la Religión del Imperio Romano: Christendom.
- En nuestro recorrido, realizamos una remembranza, para recrear y revivir la *vida-obra-comunidad de Hypatia, que dio su vida como una forma de Shahadat*, posicionándose ante dicha lógica de dominación de Father Power. Su Shahadat, la praxis de liberación y su labor de medi(t)ación-interpretación, será retomada y recordada, de nuevo, en el segundo camino (B), para concluir esta articulación 2-Espalda.

Tejido de Transición hacia Camino B de la Articulación 2-Espalda (Hemisferio Iris)

Después de la muerte de Hypatia, ya casi no encontramos más referencias a la Biblioteca-Museo de Alejandría. Lo que sí sabemos es que el patriarca Cirilo se estableció como la figura prominente de la ciudad alejandrina, en una relación recíproca de legitimación con el imperio romano oriental dirigido desde Constantinopla. Después de haber sido iniciado la concepción de una interpretación única correcta (ortodoxia) en el primer Concilio Ecuménico de Nicea (325) y su cristalización en el Concilio de Constantinopla (381), se celebró el tercer

Concilio de Éfeso, esta vez, a cargo del patriarca alejandrino Cirilo. Aparte de reafirmar la prohibición de desviación de la ortodoxia establecida en Nicea, también continuó con su política de persecución a las nuevas o diferentes interpretaciones populares de cristianismo como el Nestorianismo. El conflicto entre la enseñanza de Nestóreo y Cirilo, versaba sobre la naturaleza del papel de la virgen María respectivamente, como madre de Cristo (Khristotokos) o madre de Dios (Theotókos). En este concilio, Nestóreo y sus seguidores fueron declarados “herejes” y el papel de la virgen María como madre de Dios, que tanto se escucha en lugares como México, fue fijado en la ortodoxia católica del Christendom.

Todo esto tendría grandes impactos en nuestra historia gnoseológica y nuestro recorrido contextual. Nestóreo venía de la escuela de Antioquía, y sus enseñanzas tenían mucho impacto en las escuelas cristianas de lo que se llamaba “Iglesia del Oriente”. La más famoso e influyente entre estas escuelas eran la escuela de Nisbis-Edesa, situadas en la región de habla siríaca. Es curioso el desenvolverse de esta escuela, quizás una de las más importantes de su período. Después de su fundación en Nisbis por monjes cristianos como una escuela de investigación espiritual cristiana, ganó mucha popularidad como centro de educación e investigación; pero con la invasión y toma de la ciudad por el imperio sasánida iraní (recordamos que el segundo imperio iraní, los sasánidas, estuvo en constante guerra y enfrentamientos militares con el imperio romano, en una suerte de estira y afloja de las fronteras políticas), la mayoría de los docentes-estudiantes de la escuela se mudaron a la ciudad de Edesa en Anatolia, gobernada en entonces por el imperio romano. Pero cuando las tendencias católicas de Nestorio, muy prominentes en esta escuela, fueran denunciadas y denominadas “hereje”, las poblaciones cristianas formadas en escuela de Nisbis-Edesa seguidoras de la doxa nestoriana---que se encontraban en grandes números en lugares como Anatolia y Antioquía---también quedan fuera de la ortodoxia católica,. La ciudad de

Antioquía era uno de los patriarcas más grandes y potentes de cristianismo en todo el imperio romano y su exclusión de la ortodoxia católica, por parte de Christendom a cargo de Cirilo, se conoce como el Cismo Nestoriano en el cristianismo. En los años siguientes, el emperador Zenón decreta el cierre definitivo de la escuela de Edesa y de nuevo, los docentes y estudiantes se mudan al lugar originario de la escuela: Nisbis. La ciudad de Nisbis, seguía siendo controlada por el imperio iraní, pero la iglesia cristiana viviente bajo el imperio iraní había llegado a un acuerdo (en el Concilio de Selucida-Ctesifonte), para su reconocimiento como religión practicable en el imperio. Pues, la escuela de Nisbis, devuelta en la ciudad de su origen con un ambiente no tan hostil como en el imperio romano floreció mucho más y se convirtió en uno de los centros educativos del imperio iraní y de la región. En efecto, a través de esta escuela, casi toda la población cristiana viviente en el oriente, llamada la Iglesia del Oriente, aceptó la interpretación nestoriana como la ortodoxa (correcta) y por eso, ha sido llamada la Iglesia Nestoriana también, aparte de sus otros nombres como Iglesia Persa (por su ubicación en la región gobernada por el Imperio Iraní). La difusión de cristianismo a lo largo de los siglos sucesivos en lugares más lejanos de Asia, como China o la India, sería mayormente a través de las enseñanzas de esta Iglesia Oriental o Nestoriana, que no formaría parte del Ortodoxia Católica por ser considerada “hereje” por el Imperium Romanum Christianum o Christendom. Más esta escuela siríaca desempeñaría un papel considerable en la transmisión y traducción de las obras griegas-egipcias, junto con los árabes musulmanes en el califato islámico.

Por su parte, a lo largo del siglo cinco de nuestra era, a medida que se están desarrollando los eventos que hemos ido trazando, el imperio romano---que ya se había quedado dividido en dos, uno con capital en Constantinopla y otro con capital en Roma---sería invadido por las hordas militares de los pueblos germánicos como los Ostrogodos,

Visigodos etc. En el año 476, el emperador del Imperio Romano Occidental se absolvería de su derecho de gobernación, al concedérselo al Imperio Romano Oriental. Desde ese año, solo existiría un imperio romano (lo que llamamos el imperio romano oriental o muchas veces, bizantino, aunque en su época estaba conocida sencillamente como Imperium Romanum Christianum). Por lo tanto, el imperio romano no cae en el año 476. Muchas veces, en la lectura en las visiones eurocéntricas, helenocéntricas de la historia que el imperio romano no existe después del año 476, que detona la introducción al pueblo cristiano (todavía no europeo) en las edades medias “oscuras”. La verdad es que el Imperio Romano sigue existiendo hasta el año 1453, cuando las fuerzas del imperio otomano vencen su capital, Constantinopla y ponen fin a ello. Lo que sí pasa, en el siglo V, con el imperio romano es que la parte occidental del su terreno como Hispania, Italia, Galia, sería devastada por las invasiones de los pueblos germánicos, y ante la incapacidad de vencer las diversas tribus invasoras, los reinos fundados por dichos pueblos germánicos fueron convirtiéndose partes del imperio romano como pueblos federados. Así en España se estableció el reino de los Visigodos, en Francia los francos. Incluso la ciudad de Roma, de donde nació el imperio, fue quitada del Imperio Romano por los Ostrogodos que se establecieron su dinastía en Italia. De estos estados, nace la identidad latino-germánica, que por la aceptación y difusión rápida del culto cristianismo, sería formativamente cristiana.

En efecto, la nueva cultura (*latino-germánica*), cuya religión era la fuente creadora de los valores de Europa, tenía por columnas el monacato benedictino (posteriormente Cluny y la Trapa¹⁶⁹), el Imperio a partir de los francos, el Papado y

¹⁶⁹ Ernesto Cardenal, quien fundó la Comunidad de Solentiname, contexto-Subject nicaragüense principal de nuestra investigación, tuvo su mayor formación como monje cristiano en la un monasterio trapense de Getsemaní, Kentucky, en la guía de Thomas Merton.

el movimiento intelectual que se organiza en torno las universidades medievales.

(Dussel, 2007, 97)

Dussel ilustra las razones por llamar esta cultura latino-germánica una “nueva cultura”, por su particular modo de socialización mediante las actividades eclesiales y particularmente, mediante la institución del papado. Pues las otras dos variantes de cristianismo de la época, la Iglesia Oriental en la región iraní y la Iglesia del Imperio Romano Bizantino, tenía la gran ventaja de desarrollarse en un marco institucional político centralizado, sólido y estable. Por otro lado, los estados latino-germánicos tenían un carácter altamente inestable y conflictivo, no centralizado. Estaban en constante enfrentamientos entre ellos mismos, así como con el imperio romano bizantino. Por tanto, aunque la ortodoxia católica, el credo de Nicea, establecida en los concilios ecuménicos de Christendom era plenamente aceptada en los estados latino-germánicos; el método de su difusión, participación e influencia fue totalmente diferente que el imperio romano bizantino. La mayor diferencia, que Dussel nombra ahí, es el establecimiento del Papado Católico (entre los francos y los estados pontificios de Italia), y de ahí, consecuentemente el Sacro Imperio Romano Germánico. Para Dussel, eso significaría el establecimiento claro de la lógica de dominación de Christendom, en la cultura latino-germánica, en los diferentes estados de Inglaterra, Francia, Hispania etc.

La transcendentalidad de la categoría crítica (de la Otredad, Alteridad, Exterioridad) había sido invertida. El cristianismo crítico políticamente ante todo Estado se había tornado en el fundamento del Estado (cristiano) mismo: el cristianismo se había transformado en la Cristiandad. (Ibid., 84)

Frente a una autoridad política inestable, el papado de Christendom, establecido en los centros latino-germánicos se volvió como la última referencia político-religiosa de toda la población cristiana viviente en la región. La manifestación más terrible de esta lógica de

dominación por Christendom, empezaría a verse desde el siglo once en las cruzadas, y por siguiente, en la inquisición y la reconquista española. Y de ahí, también el cuarto factor que menciona Dussel, el gran movimiento intelectual de las universidades y el renacimiento europeo del siglo catorce y quince. Sin embargo, para el desarrollo del movimiento intelectual en las universidades en las naciones-poblaciones latino-germánicas, éstas tendrían que aprender de un canto-llanto---proferido por una nación-población que desde las márgenes de la historia---irrumpería en nuestra historia gnoseológica, para transformarla de una forma sin precedente, dándole los primeros cimientos al sistema-episteme moderno. Sería el canto coránico proferido por una persona analfabeta del desierto árabe, llamado Mohammad.

Articulación 2-Espalda (Hemisferio Iris) Religiosidad y Revolución a lo largo de los siglos <i>(Remembranza) Hace casi 2500 años desde el presente</i>	
<i>Camino (A)</i> <i>La Shahadat- Hypatia</i>	Camino (B) Conversación-Trans al ritmo de canto coránico
Índice de Articulación 2.B: Conversación-Trans al ritmo de canto coránico Mohammad y Cantó coránico: Su aspecto estético-metafórico y político-real	
<ul style="list-style-type: none"> - Meca-Medina: <i>Umma</i>, Fátima-Ali y la Comunidad Shiá - Damasco: Califato Omeya (661-750) y El Conflicto Sunní-Shiá - Bagdad, Bayat-Al-Hikma y Movimiento de Traducción en El califato abasí (750-1258) - Tendencias Principales del Camino Gnoseológico elaborado en el mundo musulmán (Conversación-Trans al ritmo de canto coránico) - 1) Falsafa o Filosofía - Bagdad: Al-Kindi, Al-Farabi: 	

- Provincia Iraní Islámica: Ibn-Sina
- **2) La Fiq o Jurisprudencia**
- Conflicto entre Mutazilíes y Ahl-e-Hadiz
- Jafar-Al-Sadiq: La Escuela Zafarí
- Fuentes de Derecho, Sharia y las Escuelas Jurisprudenciales en Islam
- Cairo: Califato Fatimí (909-1171):
- **3) Conocimiento Técnico-Experimental**
- Cairo: Ibn-Haytham: Ciencias de la Óptica
- Provincia Iraní Islámica: Al-Biruni y Escuela de Maragha y Acople Tusi
- **4) Danza Sufí**
- Basora: Hasan-al-Basori, Al-Hallaj, Rabia Al-Adawwaiya
- Provincia Iraní Islámica: Sohrawardi y Omar Khaiyyam
- Bagdad: Al-Ghazzali (Incoherencia de la Filosofía)
- **Conversación 2: Entre Sí (Ibn-Rushd) y No (Ibn-Arabi)**
- Al-Andaluz y Transmisión-Traducción a la Futura Europa
- Córdoba: Ibn-Rushd e Ibn-Arabi
- Cruzadas y Reconquista Española
- Movimiento de Traducción en la Escuela de Toledo y Sicilia
- Transmisión de conocimiento y las bases del Sistema-Episteme Moderno

Conclusiones de Camino (B) de Articulación 2-Espalda

- **Al-Jabra** (Restauración) y **Muqabbalah** (Ecaución-Medi(+)-ación) en la vida-obra-comunidad de Mohammad
- Conversación-Trans al ritmo de canto coránico
- Domination of the (M)other: Lógica de Dominación en Cruzadas y Reconquista

Conclusión-Conexiones Entretejidas de la Articulación 2-Espalda

(Camino A*Camino B)

- **Conversación-Trans: Trans-lingüística, Trans-episémica, Trans-cultural**
- El Marco General de Hégira
- El papel medi(+)-ador y transductor de la nación-poblacion iraní (y del canto coránico) en la cultivación de nuestra historia gnoseológica humana
- Las naciones-poblaciones y sus lenguas-epistemes como “Habib”
- **Domination of the (M)other: Lógica de Dominación**
- Cruzadas-Reconquista, la lógica precursora de la lógica de dominación colonial

Transición a la Articulación 3-Espalda (Hemisferio Iris)

Verso 21: Vahadat

***Vahdat* (unidad)**

“Una nación puede tolerar el ateísmo, pero no en la opresión.”

Oh, gran mediador, Mohammad
Dijistes que una nación, donde hay opresión e injusticia
nunca puede mantenerse fuerte y cor-recta
pues, levantaste, de forma simbólica, tu abrigo de unidad comunitaria
encima de la cabeza de los escuchadoes de tu canto
y debajo de tú querido abrigo, hay lugar para las personas libres
que levantaron su espada contra la tiranía?
Oh gran mediador, Mohammad!

Camino (B): Articulación 2-Espalda (Hemisferio Iris)

Conversación al ritmo de Canto Coránico

Casi 1400 años desde el presente

Contexto: Meca-Medina, Desierto Árabe

Subject: Mohammad ibn-abdullah

Expresión de Ducto-Trans (Trans-Text): Paciencia- Canto Coránico

Pues, mientras los estados latino-germánicos, se encontraban aislados, divididos, débiles y marginales en sentido político, el Imperio Romano Bizantino, y el Imperio Sasánida Iraní, rivales feroces, representaban y competían por el poder político dominante en la región. La posición de estos dos imperios no sería contestada hasta los inicios del siglo siete hasta que se irrumpiera, en nuestra historia gnoseológica, el canto magnífico desde Meca, flor del desierto árabe (una zona marginalizada y no muy preciada de la región). Lo primero que queremos comunicar sobre la gran expresión de Mohammad, es que su recitación (Corán), es un canto. No meramente un tratado o una escritura sagrada. En nuestra percepción, es, sobre todo, un canto. Es algo que sabemos y es algo que re-conocemos (el ritmo innato). Sabemos que la música o el ritmo no se tiene que instruir, pero más allá de saber, lo re-conocemos con nuestra propia escucha al ritmo del corazón. Pues, es algo que no queremos perder de nuestra escucha (vista). Por tanto, nos referimos en adelante a la recitación (Corán) de Mohammad, como el canto coránico. El canto coránico proferido por una persona

analfabeta que pasó días y noches en silencio¹⁷⁰ en el desierto de Arabia en una cueva arriba de monte Sinai, y en algún momento, escuchó desde el fondo del silencio: una orden, que era, *a la vez*, una súplica; un imperativo y un subjuntivo; una solicitud-un reclamo. “¡Lee! Que Leas.” Respondió él: ¿cómo así? si yo no sé leer. “Lee”, te digo, dijo *la voz dentro*. Y se entregó (Islam significa entrega y paz) y leyó y cantó.

Mohammad (se) escuchó la primera revelación de canto coránico, aproximadamente en el año 612 y se sintió tan aturdido por esa experiencia que no pudo contenerse y cayó en un estado de alto fiebre y angustia. La primera persona en quien tuvo la confianza de compartir el canto coránico fue su querida e inteligente esposa, Khadija, que percatándose de su incontenible expresión corporal de conciencia clara, le tuvo ccompasión y lo acompañó en su proceso para que le contara/cantara su verso. Y Mohammad cantó:

AllahuAkbar

La-Ilahi-Il-Allah

Y dijo que no era su canto, sino que venía través de él. En ese sentido, Khadija fue la primera persona que recibió el canto coránico y fue musulmana. Mohammad, pues, según su propia admisión a lo largo de su vida-obra-comunidad, no fue autor sino un vehículo o ducto (Ducto-trans) que dejó correr por su vacuidad el canto de Corán. Consideramos la voz y el canto coránico de Mohammad: un gran *Ducto-Trans* o *Trans-Text*. El canto coránico en su recitación no solo desplegaba, sino desbordaba maravillosamente el aspecto estético de la belleza poética árabe, cantando-contando, a la vez, con gran profundidad metafórica relacionada inmediatamente con su contexto-comunidad. El canto, nutrido y florecido en el duro lecho del desierto árabe tenía otro aspecto intrínseco, complementario al aspecto

¹⁷⁰ (el silencio que sus precursores *Trans-Text* como Pitágoras y Buddha predicaban tanto en su comunidad)

estético-metafórico: el aspecto económico-práctico, tratándose de la primera condición de justicia social, la consumación (pan) de la necesidad (hambre). Sin duda, el canto era profundamente revolucionario para su época y su contexto; en tanto que enfatizaba en la unicidad (*Tauhid*) de la política (económico-práctico) y lo cultural (estético-metafórico), basada en el reconocimiento claro de la necesidad tanto material como immaterail (lo que entendemos como lo gran económico). Lo que es incluso más certero es que la vida-obra-comunidad de Mohammad, la praxis religiosa-revolucionaria que nace de la escucha de canto coránico, resulta sumamente revolucionaria para nuestra época y nuestros contextos-*Subjects* en la actualidad. De eso, nos ocuparemos más en detalle a la hora de concluir este capítulo, al hacer una suerte de analogía del Coversación-Trans con en el ejemplo islámico. En dicha conclusión, esperamos poder introducir de forma contextual el papel de la nación-población (en particular, al ritmo del canto coránico) en nuestra historia gnoseológica humana. A la vez, este recorrido nos ayuda a comprender de manera contextual, las comunidades (Subjects) que nos interesan en la investigación, tomando en particular consideración el tema de la Religiosidad y la Revolución o lo que hemos estado llamando la praxis religiosa-revolucionaria.

La praxis religiosa-revolucionaria de Mohammad, expresada en el canto coránico resonó tanto en su época (y sigue resonando ahora) que pronto sus repercusiones políticas-culturales no solo se tornaron evidentes en la historia gnoseológica humana, sino que se ocuparon de ella y la interpretaron, embellecieron y avanzaron para dar los primeros cimientos del sistema-episteme moderno(la parte emancipativa del sistema-episteme moderno y no su colonialidad) en que nos encontramos en la actualidad. La repercusión de esa voz dio resultados asombros, que por una parte, creó en menos de un cuarto del siglo, el imperio político más extensivo e impresionante de la región; por otra parte, dio a luz un

movimiento espectacular de la búsqueda, mediación y traducción-interpretación (Conversación-Trans) de las grandes obras artísticas, arquitectónicas, mecánicas, tecnológicas, matemáticas, biológicas-medicinales, astronómicas, alquímica, complementado por un profundo misticismo y esoterismo religioso. Eso sí, los creadores de este movimiento tenían a su alcance una gran herramienta para su labor interpretativa y creativa: el idioma árabe, la maravillosa lengua de los cantos de Corán que encierra en sí una disciplina y un ritmo, una armonía matemática a la Pitágoras. En esta trans-ducción, interpretación creativa del conocimiento de las obras griegas-egipcias, y la sabiduría oriental indochina, hicieron posible una verdadera revolución epistémica en la historia de la región mediterránea, y dieron así el impulso definitivo a nuestra historia gnoseológica para llegar a su fase moderna actual que ahora se encuentra cristalizada en la ciencia moderna. Debemos notar que el lenguaje de este primer impulso fue árabe en que cantó Mohammad.

Como hemos visto en nuestra comprensión, los dos aspectos políticos y culturales nacen de lo gran económico, que es la necesidad material-inmaterial de *Subject social*, en relación con su contexto-comunidad. El canto coránico era una respuesta a la escucha del contexto, al reconocimiento de la necesidad (gran económico). Enseñaba la forma adecuada de cumplir la necesidad, en interacción con el contexto-comunidad, en su forma más estética-florida(cantante-danzante). Este camino se dedicará a la investigación de la Conversación-Trans, cultivada al ritmo del canto coránico y su traducción en el dominio político y cultural en las naciones poblaciones que lo recibieron con paciencia y sinceridad. Pues, elaboraremos este camino (B) de la historia gnoseológica, consistente en el período de surgimiento, cultivación y florecimiento del canto coránico en la región de nuestra investigación, en los dos aspectos del canto coránico arriba mencionados: B.1) el aspecto político-material y B.2) el aspecto estético-cultural. Mientras que en el primer aspecto (B.1), revisaremos brevemente

los resultados políticos-jurídicos, en sentido de la gobernación de la nación-población creyente de islam por parte de los Califatos, emiratos, sultanatos etc.; en su segunda aspecto (B.2), elaboraremos con más detalle el gran movimiento cultural y simbólico de transducción e interpretación llevado al cabo al ritmo del canto coránico, en las diferentes naciones-poblaciones que recibieron y escuchar el canto con paciencia y sinceridad. Estos dos aspectos, irán entretreídos en el texto, conforme al (re)querimiento de texto.

(B.1) Expansión del Canto Coránico

Uno de los versos que aparecen en el Corán, con nombre de Surah-al-rum (Verso sobre Roma), va así:

In the name of Allah, the merciful, the beneficent. *Alef, Lam, Mim*. The Romans (Byzantine empire) have been defeated in the nearer land, and they, after their defeat, will be victorious within ten years, Allah's is the command in the former case and in the latter and on that day believers will rejoice. (30 :1-4).

Este verso fue cantado en los primeros años de la revelación, cuando Mohammad seguía en la ciudad de Meca, junto con un número pequeño de sus seguidores en que se encontraban su esposa Khadija, su Tío y protector Abu Talib, el hijo de éste y primo de Mohammad, Ali. Ali Shariati menciona de otra familia que recibió el islam en sus primeros años de revelación.

A black Abyssinian female slave from Mecca, Sumayyah was married to Yasir, a poor Arab who immigrated to Mecca from the desert of Yemen... Ammar was the first product of their marriage. The family's racial ties and social class were quite obvious. Nevertheless, the three of them were among those who demonstrated interest in Islam during the first year of its proclamation. (Shariati, Message to the Enlightened., Part 1)¹⁷¹

¹⁷¹ <http://www.shariati.com/english/rome/rome1.html>

Durante los años que extienden desde la primera revelación (el año 611-12) hasta la decisión de *Hégira* de Mohammad y sus seguidores hacia Medina en el año 621-22, que simboliza el inicio del tiempo en el calendario islámico; la vida-obra-comunidad de Mohammad fue duramente reprochada y perseguida en la ciudad de Meca por los mandatorios de esa ciudad comercial ya que su mensaje de Tauhid y justicia social resultaba ser subversivo para los dirigentes políticos-culturales de la ciudad. Los Quraishi, el clan más poderoso de Meca, actuaron de diversas formas para desistir a los seguidores de Mohammad (Umma) de su camino, por ejemplo, por un largo tiempo Mohammad y sus seguidores sufrieron una suerte de embargo comercial y socio-cultural y no podrían realizar ninguna interacción o transacción con las poblaciones en Meca. Estas medidas fueron acompañadas por amenazas, ataques, calumnias y torturas. El mismo Mohammad fue atacado y humillado varias veces en Meca por las fuerzas reaccionas (Quraishis) de Meca. Por su parte, la familia de Sumayyah, una de las primeras receptoras del canto coránico, fue sujeta a torturas graves.

“Everyday, Abu-Jahl, a prominent member of the ruling Meccans, took the couple and their son to the hot desert on the outskirts of Mecca where he would torture them under the burning sun until the day ended. During each torture session, Abu Jahl introduced a new torture device... To show their sincerity towards the Prophet and their ardent belief in Islam, the victims patiently tolerated the torture. Poor and helpless, the Prophet was unable to protect his followers from the wrath of Abu Jahl. (Ibid., Part 1)¹⁷²

Sumayyah y Yasir fueron los primeros *Shahid* (mártires) de Islam. En esta situación o locus de total marginalización (“poor and helpless”) y aun así, en un estado de perpetua subversión,

¹⁷² <http://www.shariati.com/english/rome/rome1.html>

resistencia y contingencia, Mohammad escuchó-cantó *Surah-al-Rum* (el verso sobre Roma). La expresión de este verso, en confianza a su comunidad, fue una lección en paciencia bajo las situaciones adversas y continuar con el camino recto. Decía el verso que los grandes imperios alrededor de Meca, el imperio sasánida iraní y el imperio bizantino romano, se iban a entregar en una pelea desastrosa y se debilitarían el uno al otro, lo cual haría la situación propicia para la expansión del canto coránico proveniente de Alá (según Mohammad). El sentido en que Alá ya está consciente de los sucesos incluso antes de que ocurrieran, también está a cargo de ellos y quienes escuchan sus cantos van a saber guiarse en la evolución de la historia gnoseológica humana. Una persona analfabeta del desierto árabe--- zona que ni los romanos ni los iraníes tenían interés en conquistar a causa de la dureza y carencia de su condición geográfica--- cantarían esos versos, y quienes los escucharon y los recibieron, en efecto, harían lo que se vaticinaba en el *Surah-al-rum*.

Mohammad sale de Meca, exiliado, en Hégira, hacia la ciudad de Yatrib (ahora conocida como Medina) en el año 621-22 y dentro de no más de un año, mediante una serie de actos creativos (combativos y compasivos), se extiende su liderazgo profético-florido, primero en Medina, y luego en su ciudad de natalicio, Meca. Desde esta nueva creación de la praxis religiosa-revolucionaria al ritmo de canto coránico, la vida-obra-comunidad (*Umma*) de Mohammad, situada en el desierto árabe, con el marco general de la hégira (migración), se expresa un movimiento político-cultural (gnoseológico) de tan gran envergadura e intensidad, que no solo cambiaría el escenario regional sino dejaría sus huellas indelebles sobre la historia gnoseológica humana. Cuenta Dussel:

Mahomed ocupa La Meca el 17 del Ramadán del 623. El 8 de junio del 632 muere reuniendo a numerosas tribus. Abu-Bakr, el «sucesor» (Khalifa), comprueba la

debilidad militar de sus vecinos. Ornar (634-644) ocupa Bostra (634), Yarmuk (636), Jerusalén (637), Persia (642) y Alejandría (643). (Dussel, 2007, 88)

Dentro de dos décadas del comienzo del calendario islámico, con la Hégira, los musulmanes (pacientes escuchadores del canto coránico) ya habían ocupado en términos políticos-militares, el imperio iraní sasánida en su totalidad, y más de la mitad del imperio romano bizantino, incluso las grandes ciudades del imperio como Babilonia, Jerusalén, Antioquía, Alejandría etc. Es algo impresionante el hecho de que el califato árabe musulmán, en menos de dos décadas, se convertiría en el más fuerte y más grande poder político de toda la región, que por un lado, pondría fin al imperio sasánida iraní que llevaba más de mil años, y por otro lado, desplaza al imperio romano bizantino a un rol secundario en la geopolítica regional.

Sin embargo, a estas alturas Mohammad ya no estaba vivo. Los problemas para la comunidad musulmana surgieron muy pronto después de su fallecimiento. La cuestión de la sucesión, que hemos comentado en la articulación 3-Manos (HM-3), al liderazgo surgió ante la comunidad musulmana. Pero la cuestión no era tan fácil. Mohammad había indicado que era *Khatim¹⁷³-e-nabiyaan* (el último profeta) y entonces la sucesión a su lugar era impensable. Mohammad no era únicamente un líder político, aunque la política es imprescindible en su vida-obra-comunidad. Según algunos, Ali, el esposo de Fátima y el primo-yerno de Mohammad, era considerado la persona más apta, incluso por Mohammad, para tomar cargo de la Umma. La mayoría de los musulmanes creen que Ali fue la segunda persona en recibir el canto coránico (después de Khadija). Sin embargo, la decisión de sucesión fue tomada en una *Ijma* (deliberación comunitaria), entre los líderes más significativos de la Umma. En la *Ijma*, Abu-Bakr, compañero y suegro del profeta (por parte

¹⁷³ Yo entiendo este término que significa último, en sentido de lo más actualizado, lo nuevo o lo fresco.

de su esposa Aisha), fue designado el puesto de “Kalafiya o Califa”, seguidor o sucesor del profeta de islam. Esto fue la raíz de la primera *fitna* (incisión-división) en la comunidad musulmana. Aunque Ali aceptó el mandato de la comunidad, muchos de sus partidarios quedaron descontentos con los acontecimientos de la sucesión al liderazgo. Con Abu-Bakr, empezó también la conquista y expansión del califato islámico, primero en todo la península árabe y luego, hacia las regiones controladas por los imperios alrededor. Dos sucesores que siguieron al puesto de Califa, eran también compañeros y cohabitantes de la primera comunidad musulmana: Omar y Osman. Ya en el segundo califato de Omar, las fuerzas árabes musulmanas habían extendido su control en todos los territorios arriba citados por Dussel.

Pero el tercero califa, Osman, fue asesinado en Meca. Ali, al final, le sucedió como el cuarto califato, pero este corto período de su califato fue plegado por batallas y revueltas entre diferentes grupos musulmanes, llamadas como Las guerras del *Fitna*. Pronto, Ali sería depuesto de su poder, de nuevo, en otra *Ijma* (deliberación comunitaria), sesgada a favor de los clanes Omeya, que se habían consirado contra el liderazgo de Ali. Luego, Ali también sería asesinado en Meca y la dinastía Omeya, fundaría su califato en la ciudad de Damasco, desplazando el centro de la *Umma*, desde su lugar de origen, Meca-Medina. Esto es un hecho significativo para el desarrollo posterior de toda la civilización musulmana, ya que dividiría, casi irreversiblemente, la comunidad musulmana, la *Umma*, en dos: “Islam Sunní”, seguidores o partidarios del Califato Omeya e Islam Shiá, seguidores o partidarios de la familia de Fátima y Ali.

- **Damasco- Califato Omeya (661-750) y el Conflicto Sunní-Shiá**

Este hecho es significativo por dos motivos principales. El desplazamiento de la autoridad política-cultural desde la primera comunidad musulmán (Fátima y Ali) hacia los

clanes Omeyas, y el segundo, el desplazamiento de centro musulmán desde su lugar de origen, Meca-Medina, hacia la nueva capital de los Omeyas en Damasco. Los Omeyas eran provenientes de las familias de Meca que originalmente se habían opuesto al mensaje coránico de Mohammad, y aunque luego se habían convertido al islam; consiguieron quitar a Ali desde su posición de líder y hacerse del control de la naciente expansión islámica y la convirtieron en una dinastía imperial, fundada y controlada desde Damasco en Siria. Para Shariati, este es el momento cuando la comunidad musulmana, se desvía de su camino recto, ya que el mensaje de Islam de Tauhid y justicia social, fue desplazado y metamorfoseado en la dinastía Omeya que aunque decía ser musulmán, no practicaba la verdadera praxis islámica de justicia social e Tauhid (unicidad).

La dinastía o el califato omeya (661-750) tendría una duración corta y fuertemente conflictiva ya que una gran parte de las poblaciones y líderes musulmanas no estarían de acuerdo con esta nueva política imperial de la dinastía omeya, aun cuando fuera disfrazada en el garbo del mensaje islámico. La voz de resistencia de mayor resonancia sería la que viene de la familia de Fátima (la hija de Mohammad) y Ali (el esposo de Fátima, yerno y primo de Mohammad) en sus hijos, Hasan y Husayn. Éste último sería traicionado y martirizado, en la guerra de Karbala, Iraq, por el dinasta Yazid de los Omeyas. Su *Shahadat* haría nacer un nuevo episodio en la praxis islámica Shiá¹⁷⁴, que desde entonces, se reconocería en perpetua contingencia y rebeldía por su situación marginal en relación con el rama tradicionalista de Islam: Islam Sunní.

En el desenvolvimiento de la doctrina teológica de las comunidades Shiá, que es inherentemente política, la figura de *Imam* tiene un significado particular. El término Imam,

¹⁷⁴ Recordar la articulación 3(Mano) para la conversación sobre Islám Shiá con Shariati.

significa, quien camina adelante, o quien orienta el camino en la Hégira. Dice Shariati: “uno de los significados de Imam es un ser exaltado o una persona ejemplar”(Shariati, 2008, 43). Ali es considerado el primer imam por las comunidades Shiá, quien recibió de forma auténtica, el canto coránico de Mohammad, y en su contexto, era la persona apta para guiar la *Umma*. La figura y concepción de Imam está inspirada en la persona real de Ali que tiene dobles dimensiones política(necesidad material)-cultural o astética (necesidad inmaterial):

“Él es una persona tan sensible al problema de hambre en la sociedad; el hambre de cualquier persona sobre el planeta; y como un líder que ama la humanidad, se ocupa de su vida material mientras que en sus otras dimensiones, él (Ali) es una persona solitaria, medi(+)ativa, contemplativa que no parece nada interesando en lo mudano”(Ibid.,43)

Las comunidades Shiá, consideraban con el ejemplo de Mohammad y Ali, que cada profeta venía con un imam y que cada imam traducía su función a su sucesor y que nunca hay una época que no haya un imam que está orientando el camino co-rrecto de Islam. Podemos entender la figura de Imam como discípulo o apóstoles del profeta, quienes reciben su canto-verso y son responsables de traducir el canto en la orientación correcta, para y según, su contexto-comunidad. Según las comunidades Shiá, este proceso de transmisión de canto coránico (conocimiento revelado) de profeta a Imam, y de Imam a siguiente Imam, era un proceso íntimo y esotérico, realizado en suprema confianza de la comunidad. Esta transmisión viene siendo primero de Mohammad, de ahí a su hija Fátima y a su yerno y primo Ali, y en consecuencia, a les descendientes de la primera familia musulmana, Fátima y Ali. Es fácil olvidar que Ali tuvo hijos de sus otros matrimonios también, pero para la comunidad Shiá, el derecho al liderazgo profético en forma de Imam-at, sería limitado exclusivamente a la descendencia directa de Fátima y Ali. Por eso, nos hemos dedicado un buen trecho en la

articulación 3(Mano) sobre la figura de Fátima y sobre su función de la liga mediadora-transductora, de la praxis religiosa-revolucionaria islámica, en particular para la comunidad Shiá.

Los temas políticos principales de consideración, para las comunidades Shiás y la comunidad musulmana en general, eran relacionados con la sucesión del poder islámico y su usurpación por la dinastía omeya desde la familia de Fátima y Ali (parientes de Mohammad). Y pese a que solo una minoría de los musulmanes eran partidarios (Shiás) de la familia de Fátima-Ali, la debilidad administrativa y la represión política-militar ejercida por el califato omeya, hacía que se sintiera un ambiente de desesperación y descontento general en las poblaciones musulmanes, por la no realización de la Umma: la comunidad justa islámica. En tales situaciones, el sacrificio de Husayn, hijo de Fátima y Ali, traicionado y asesinado con gran parte de su familia en la guerra de Karbala, llega a convertirse en el símbolo fundamental en la resistencia política de los musulmanes Shiá. “Después de la trágica muerte de Husayn en Karbala, sus descendientes inmediatos habían vivido una existencia retirada y devota en Medina, aunque muchos les consideraban los legítimos imanes de la umma” (Armstrong, 2001, 67). Ellos, incluso, podrían ser llamados místicos o sufíes tempranos de Islam, por su método esotérico, clandestino y contra-establishment.

“El hijo mayor de Husayn, Alí Zayn al-Abidin (m. 714) —a quien los shiíes conocían como el «cuarto imán», puesto que sucedió a Alí, Hasan y Husayn—, fue un místico y dejó una hermosa colección de oraciones[23]. Muhammad al- Baqir, el quinto imán (m. 735), desarrolló un método esotérico para leer el Corán: cada palabra, cada versículo, tenía un significado oculto (batin) que únicamente se podía discernir mediante técnicas místicas de concentración similares a las desarr

ollad-as en todas las religiones del mundo para dar acceso contemplativo a las regiones interiores del ser. (Ibid., 68).

En efecto, como hemos comentado antes, la mayoría de las rebeliones que hicieron desmoronar el primer califato omeya, y facilitaron la ascensión del segundo califato de los abasidas, fueron en gran parte motivadas por las comunidades Shiá. Pero incluso después de la llegada de los abasidas al poder califato, las comunidades Shiá se quedaron en la margen de la política islámica del califato y su sexto Imam Yafar-al-Sadiq, una figura prominente en la historia islámica, tomó una actitud diferente.

“pero después de la inexorable represión de la que fueron objeto los disidentes shiíes, estos se mostraron dispuestos a escuchar a Yafar al-Sadiq (m. 765), el sexto imán, él mismo encarcelado por el califa al-Mansur. Al-Sadiq consolidó y desarrolló la doctrina de la *nass*, declarando que, a pesar de que él, en cuanto imán «designado», era el auténtico jefe de la *umma*, no pretendía aspirar al califato. Desde entonces el imán pasaría a ser un maestro espiritual; impartiría el *ilm* divino a su generación y la guiaría en la lectura del significado *batin* del Corán, aunque, en aquel peligroso clima político, los shiíes habrían de mantener en secreto sus doctrinas y sus creencias políticas. (Ibid., 68)

Yafar al-Sadiq, el sexto Imam Shiá, es una figura particularmente difícil de entender ya que su actitudes y sus obras fueron misteriosas y muy criticables, pero a la vez, muy influyentes. Desde el evento de *Shahadat* de Imam Husayn, la descendencia de los imames había mantenido un bajo perfil, proponiendo el método esotérico y oculto (*Batin*) que caracterizaba la descendencia de Imam como conocedor de “*nass*”, conocimiento iluminado recibido por revelación. Desde la doctrina de “*nass*”, sus precursores habían marcado una diferencia entre el rol de Imam y el califa, y Al-Sadiq, no solo consolidó esta doctrina en su propia obra, sino

que demostró esa misma actitud de distancia política---muchas veces llamada quietista--- en su vida propia aun bajo condiciones sumamente complejas. Durante su período de vida, tomaron lugar numerosas revueltas contra el califato Omeya, la mayoría de las cuales fueron instigadas por las poblaciones Shiá, pero al-Sadiq no tomó parte en ellas. Aun así, después del derrocamiento del califato Omeya, y el establecimiento del nuevo Califato Abasí (750-1258), Al-Sadiq, sería considerado una figura rival del califato, sufriendo así persecución y tortura.

Al-Sadiq, fue envenenado, por orden del califa al-Mansur, y con su muerte, Islam Shiá sufriría una división, ocasionada, de nuevo, por el conflicto de sucesión a Al-Sadiq, como el nuevo Imam. Esta división-incisión partiría a Islam Shiá en dos ramas principales¹⁷⁵: la rama duodecimana y la rama Ismaelí. En Irán, la mayoría de la población es Duodecimana, mientras que la mayoría de la población Shiá Ismaelí, vive en regiones como Pakistán, India etc. Como dijimos, la principal división entre estas dos ramas, radica en la cuestión de sucesión al Imamat, después del sexto Imam, Al-Sadiq. Los Ismaelies, consideraron al hijo mayor, Ismael, como el Imam designado (aunque éste se había fallecido antes de su padre, y por eso, su hijo era quien heredaba el Imamat); mientras la rama duodecimana aceptó como su Imam, el hijo menor de al-Sadiq, Musa-al Kadim. Estas dos ramas se convertirían en ejes principales de la identidad Shia, que se destacaría en varios aspectos, entre ellos, su profundo interés, formación e investigación gnoseológica, que iremos mirando en nuestro recorrido. En este desenvolvimiento de la comunidad Shiá, las enseñanzas de Zafar al-Sadiq desempeñarían un papel fundamental, convirtiéndose pronto en la escuela de *Fiq*

¹⁷⁵ aunque había más de dos grupos en aquel momento de la división, así como hay otras ramas de Islám Shiá en la actualidad, como la rama Nazarí y la Septimana; la rama Duodecimana Shiá y la Ismaelí siguen siendo más prominentes.

(Jurisprudencia) más importante: Escuela Zafari, adaptada en mayor o menor medida, por las dos ramas de la comunidad Shiá.

Pero Zafar al-Sadiq no solo era el sexto Imam de la población Shiá, sino que su vida-obra-comunidad era reconocida como un verdadero ejemplo vivo de Islam y de la Umma por casi toda la población musulmana (tanto Shiá como Sunní) de su época. Es considerado uno de los más creíbles colectores de Hadith, los cuentos de la historia de vida de profeta Mohammad. Aparte, sus principales discípulos procederían a fundar dos de las cuatro más importantes escuelas de Fiq (jurisprudencia) de Islam Sunní: “Escuela Hanafí” y “Escuela Maliki”.

El califato abasí reclamaba su herencia a la autoridad política-cultural de la *Umma*, por su relación de parentesco con la familia de Mohammad. Se había nutrido del descontento general y el espíritu de rebeldía de las comunidades Shiítas en particular en las provincias iraníes; pero al llegar al poder dinástico, el califa al-Mansur (753-75), quien mandó a envenenar a al-Sadiq, fundó su nueva capital en la ciudad de Bagdad, muy cerca del antiguo imperio iraní. Enseguida, adaptó plenamente la vertiente Sunní Islam y empezó una política de persecución a sus anteriores aliados Shiá. Así como al-Sadiq, el décimo imam de la rama minoritaria Shiá fue perseguido por el califa abasí.

“Durante el siglo IX la hostilidad entre el establishment abasí y los shiíes se acentuó con el declive del califato. El califa al-Mutawakkil (847-861) hizo llevar al décimo imán de Medina a Samarra, y lo puso bajo arresto domiciliario. Consideraba que no podía permitirse el riesgo de dejar que aquel descendiente directo del Profeta siguiera en libertad. (Armstrong, 77)

Pues los siguientes imames vivieron en un ocultamiento o un encierro, muchas veces incluso voluntaria, y dijeron avanzar en la doctrina esotérica y oculta en sus círculos más íntimos. El

duodécimo imam, comunicó a sus discípulos que se había ido en un estado de ocultamiento, milagrosamente eclipsado por Dios, y que no podría tener más contacto directo con la comunidad Shiá, hasta su día de retorno que también sería el día de la fundación de la comunidad justa, islámica Shiá. Esta figura de duodécimo Imam, por su eclipsamiento u ocultamiento milagroso, sería llamada por las comunidades Shiá como “Mahdi”, considerándolo como el Imam oculto—oculto pero no ausente --- fundaría la rama que se llama “Islam Shiá Duodecimana”. En este sentido, “Mahdi” sería una suerte de mesías profético que la comunidad espera y cuya venida en el futuro, prepara la comunidad en actuar en el presente, para preparar las condiciones propicias de su venida.

Según la Shiá duodecimana, el mito de la ocultación del imán no estaba destinado a que se interpretara literalmente, como un hecho mundano cualquiera; se trataba más bien de una doctrina mística que expresaba el hecho de nuestra percepción de lo divino como algo escurridizo, oculto o simplemente fuera de nuestro alcance racional, presente en el mundo pero trascendente de su realidad material.

No obstante, después del dicho ocultamiento de su duodécimo imam, la rama Duodecimana practicaría la doctrina Nass, más dedicado al conocimiento esotérico-oculto (*Batin*), y un tanto alejado a lo explícitamente político en la sociedad. Por su parte, la otra rama principal de la comunidad Shiá, la Ismaelí, también en estado marginal y contingencia ante las políticas del califato abasí, cultivaría una praxis de contingencia y rebeldía política mucho más activa e incluso llegaría fundar un califato contrincante en Egipto. De eso platicaremos un poco más adelante. Por lo pronto, tratamos el aspecto cultural-simbólico de la cultura musulmana, desarrollada en el reino del califato abasí.

(B.2)

- **Bagdad (Medinat-al-Islam-Ciudad de Paz), Bayat-Al-Hikma (Casa de Sabiduria) y El movimiento de traducción en El califato abasí-(750-1258)**

La ciudad de Bagdad, como capital del califato islámico, se convertiría en la ciudad más rica, más desarrollada y más reconocida de toda la región, por más de seis siglos, hasta su destrucción por las fuerzas invasoras mongoles en el siglo trece. Sin embargo, el califa abasí, no parecería un modelo o seguidor de la vida-obra-comunidad de Mohammad; su figura sería más semejante a un rey del clásico corte imperial iraní, con palacios y adornaciones pomposas. Recordar que la región de Bagdad y sus alrededores habían sido hogares de grandes desarrollos de diferentes civilizaciones, y antes de la llegada del islam, eran controladas por el imperio iraní por más de mil años, siendo un gran lugar de mediación y traducción en las culturas a su éste y oeste. Muy pronto, el segundo califa abasí, al-Mansur, comenzaría el primer movimiento de traducción de las obras al árabe, que daría el empuje inicial al maravilloso movimiento de traducción-interpretación al ritmo del canto coránico.

Los musulmanes ocuparon la ciudad de Alejandría en el año 643, y muchas veces se cuenta que en durante su invasión, las fuerzas islámicas destruyeron la biblioteca-museo de Alejandría¹⁷⁶. Sin embargo, los estudiosos como Sobrino y muchos otros han descartado este mito completamente, primero, porque no hay ninguna evidencia que la biblioteca-museo de Alejandría hubiera sobrevivido hasta la época de la llegada musulmana a Alejandría. Pues, tras la destrucción del Serapeum de Alejandría y la *Shadata* de Hypatia a principios de siglo cinco, casi no se encuentran ningunos registros o referencias que sugieren la continua existencia de dicha Biblioteca-Museo. Por lo contrario, si existen cartas y referencias donde Ali, por ejemplo, el acompañante más confiado e íntimo de Mohammad, aconsejaba supremo

¹⁷⁶ Incluso Dussel cuenta este mito en su libro. (2007, 84)

cuidado, comprensión y tolerancia con las poblaciones conquistadas en la expansión del canto coránico. Otro dato relacionado a la llegada islámica y la biblioteca-museo de Alejandría, también corroborado por Sobrino entre otros, que los libros provenientes de la biblioteca-museo no fueron destruidos en su totalidad, probablemente fueron transportados a un lugar seguro.¹⁷⁷ En algunos casos, los libros hubieran sido conservados en otras bibliotecas más chicas con individuos o escuelas particulares de las ciudades y pueblos alrededor. No obstante, estos pueblos también estaban acechados por la propaganda anti-pagana del imperio romano de Christendom, y es muy probable que estos libros hubieran sido llevados al final al único lugar cercano que estaba fuera de la jurisdicción y política romana: el imperio iraní sasánida. Es más, cuando el emperador romano bizantino Justiniano (527-565) decretó el cierre definitivo de la Academia de Atenas en el año 529, con fin de acabar con cualquier actividad cultural relacionada a lo pagano o no cristiano; la mayoría de los profesores-docentes, tomaron refugio en el imperio iraní sasánida (en centros como la escuela de Nisbis-Edesa por ejemplo), junto con los libros rescatados y resguardados en las grandes bibliotecas iraníes como la de Academia de Gundeshapur. Ya en la mitad del siglo siete, el imperio iraní, sería conquistado por las fuerzas árabes musulmanes. Una gran mayoría de estos libros provenientes de la tradición greco-egipcia, guardados en estas bibliotecas, venían a los intelectuales árabes a través de la obra interpretativa de Hypatia y su comunidad pitagórica-neoplatónica. Lo más probable es que la traducción al árabe de la obra maestra de Ptolomeo, *Almagesto*, viene del comentario interpretativo escrito por Hypatia y Teón. Lo mismo es el caso de la obra euclidiana. El comentario escrito por Hypatia sobre la aritmética de Diafanto, conducía en la popularización de esa obra y conducía a grandes estragos en la matemática,

¹⁷⁷ Menciona la página en Sobrino

con los intelectuales árabes. Incluso cuando los primeros *Falasyuf* (filósofos) musulmanes como Al-Farabi y Al-Kindi, descubrirían la obra aristoteles y lo llamarían el gran maestro de la *Falsafa* (filosofía), uno de los más influyentes textos que conocerían “Teología de Aristóteles, era incorrectamente atribuida a éste filósofo ateniense, y provenían de las obras de Plotino, el fundador de neoplatnismo en la ciudad de Alejandría, una filosofía de vida basado en el marco platónico y pitagórico, que luego sería la más prominente en la vida-obra-comunidad de Hypatia y la investigación gnoseológica en la Biblioteca-Museo de Alejandría. La transmisión de este conocimiento práctico, llevado a cabo en la comunidad de vida, en la labor de Hypatia, por ejemplo, se hará a la naciente cultura islámica, a través de las obras rescatadas de Alejandría y otros centros grecos-egipcios, conservadas y elaboradas en las grandes bibilitocas y centros de investigación en la región iraní, anteriormente gobernada por el imperio sasánida iraní. Por otro lado, estas bibliotecas iraníes, contaban con la presencia de una gran variedad de libros y obras provenientes de la India y China. Y ahí está la clave del movimiento creativo de la medi(+)ación-interpretación-transducción llevada a cabo en la cultura islámica, al ritmo del canto coránico, que llamamos Conversación-Trans, iniciada en Bagdad, para su difusión y transmisión al nivel mundial en el sistema moderno en la actualidad.

La ciudad de Bagdad, había sido elegida cuidadosamente por el califa Al-Mansur, por la fundación de su capital que él decidió llamar *Medinatul-Islam* (Ciudad de Paz). La ciudad fue construida de forma circular orillando el río Éufrates, a lo largo de casi cuatro años. Al instalarse en la capital, el califa se interesó en la investigación y la traducción de las obras que los árabes musulmanes que habían encontrado en las bibliotecas, en particular en las regiones del anterior imperio iraní. Tanto la biblioteca-academia de Gundeshapur, como la escuela de Nisbis-Edesa, anteriormente en el dominio del imperio iraní, estaban no solamente

en control del califato musulmán, sino que quedaban bastante cerca de su nueva capital Bagdad.

During the reign of the Abbasid caliph al-Mansur (753–75), the Sanskrit treatise Surya-Siddhanta was translated into Arabic. Another work of considerable influence that was translated into Arabic at this time was the Aryabhatiya of Aryabhata of Kusumapura. (Iqbal, 2007, 36)

Pronto, este movimiento de traducción cobró muchas fuerzas y fue convirtiéndose como el mayor esfuerzo tanto del califato como de los intelectuales presentes en Bagdad y en otras regiones del califato. En Bagdad en el siglo ocho, fue creada la “*Khazanat/Bayat-e-Hiqma*” “Tesoro/Casa de Sabiduría” que se convertiría en el centro principal del maravilloso movimiento de trans-creación islámica. Bajo el mandato de Al-Mamún, el movimiento de traducción llegó a su segunda fase más expansiva:

For instance, Aristotle’s *Topics* was first translated into Arabic from a Syriac translation around 782, during the reign of the third Abbasid Caliph al-Mahdi (d. 785). This was done by the Nestorian patriarch Timothy I with the help of Abu Nuh, the Christian secretary of the governor of Mosul. The same work was retranslated about a century later, this time from the original Greek, by Abu Uthman al-Dimashqi, and, approximately fifty years later, it was translated a third time by Yahya ibn Adi (d. 974) from a Syriac version (Ibid., 25).

Cabe destacar la naturaleza multi-disciplinar, multi-lingüístico y multi-cultural de esta empresa de traducción llevada a cabo en el califato abasí. En todo el califato fundado por los árabes musulmanes, la mayor parte de sus habitantes no eran ni árabes ni musulmanes. Para las fuerzas árabes musulmanes, la conquista no era sinónimo a la conversión forzosa de las poblaciones conquistadas al Islam. En efecto, la mayoría de las poblaciones podían seguir

con sus prácticas particulares de creencia, con tal de que aceptasen la ley jurídica y la autoridad del califato musulmán que incluía un impuesto particular *Jazya*, para los no creyentes de Islam. Sin embargo, la diferencia de credo nunca fue una lógica absoluta de discriminación y otrificación absoluta, en la expansión del califato islámico. Lo podemos comprobar en el inmenso movimiento de traducción en que laburaron una variedad de personas, docentes e investigadores de religiones (cristianos, judíos, hindúes, budhista) y regiones diferentes. El traductor más reconocido de la época, por ejemplo, fue Hunayn Ibn-Ishaq, un “Nestorian Christian who translated some 129 works from Greek and Syriac into Arabic (Ibid., 107)”. En verdad, la necesidad de generar el movimiento de traducción y transmisión de conocimientos nacía frente a la tarea inmediata de gobernación sobre un reino tan vasto, tan diverso y multifacético como lo era el califato Abasí. Los árabes dirigentes, que ahora se encontraban al mando de las tierras extensas, ricas, prósperas y densamente pobladas, tan a diferencia del desierto árabe de donde provenían, se veían obligados a emprender la nueva tarea de administración política-jurídica de su califato---algo que ni Mohammad, el ducto-trans del canto coránico, había tenido que hacer en su vida. La luz en este camino de búsqueda de la ley era el canto coránico que incitaba a buscar conocimiento, (aun cuando hubiera de ir a china¹⁷⁸). A mi percepción, toda la elaboración gnoseológica, realizada a lo largo del movimiento de traducción-interpretación en lo que se ha llamado el siglo de oro islámico, sería una fructífera unión que tiene como ritmo base el canto coránico, y como cuerpo formativo, una maravillosa y ecléctica unión de los libros y obras egipcio-grecas y judeo-cristianas junto con los conocimientos y libros provenientes del oriente Indo-

¹⁷⁸ La única mención de China en la vida-obra-comunidad de Mohammad, se halla en uno de los Hadithes en que el profeta exhorta a su comunidad que buscar el conocimiento, aun cuando hubiera que ir tan lejos del desierto árabe como China.

chino---accedidos mayormente en las bibliotecas del anterior imperio iraní. A este proceso de elaboración gnoseológica o el camino gnoseológico recorrido al ritmo del canto coránico, comprendemos como “*Qalaam*” o Conversación-Trans, al ritmo de Canto Coránico.

Muchas veces, el término “*Qalaam*” es traducido como “Teología Racionalizada¹⁷⁹”. Esta traducción tiene cierto sentido, aunque difícilmente puede abarcar todo lo que comunica el término árabe “*Qalaam*”. Otras veces, este término está confundido con el término *Fiq*, que quiere decir la Jurisprudencia o ciencia jurídica. Nuestra comprensión de *Qalaam* es muy particular, y atiende más al rasgo auditivo o acústico del canto coránico. Este término existe, con distinciones semánticas particulares, en las lenguas diferentes que yo habito (o que me habitan) como farsi, hindi y urdú. Yo lo relaciono con su verbo “*Kol*”, que se refiere al acto de proferir, gritar o expresar el verso-canto. Es decir, el acto de interpretación performática del canto a través de la voz y el cuerpo. Uno de los géneros musicales más escuchados en India y Pakistan (y por mí), es *Qawwali*, que también viene del mismo verbo, y hace referencia a una interpretación en-cantadora que no solo presenta el verso poético, sino que lo trasciende en forma de un canto-danza performático. Toda la elaboración gnoseológica, realizada en el siglo de oro islámico, es, en nuestra interpretación, un acto de medi(+)ación-interpretación-transducción al ritmo de canto coránico (una Conversación-Trans), realizado en maneras, y métodos tan diversos y multifacéticos como posibles, muchas veces parecidamente contrarios como la *Fiq* (jurisprudencia) y el camino sufí de danza; pero todas las diversidades y particularidades de esa elaboración tiene al canto coránico como su ritmo base, como los radios diversos y multilaterales de una rueda, moviéndose y revolviéndose

¹⁷⁹ Así lo entiende Dussel, por ejemplo en (Dussel, 2007, 88)

para hacer camino, siempre lo hacen en relación con su eje central, que aunque siendo un centro, también es no-punto de no-movimiento.

Para nuestra conveniencia, podemos denominar al menos cuatro tendencias particulares de esta elaboración gnoseológica al ritmo del canto coránico: 1) La *Fiq* o Jurisprudencia 2) *Falsafa* o Filosofía 3) Conocimiento *técnico-experimental* 4) El camino de la *danza sufi*. Las denominamos tendencias porque no son categorías ni disciplinas fijas, y la mayoría de las personas que elaboraron este camino gnoseológico, fueron influidas por o involucradas en varias de las tendencias mencionadas, si no en todas. Por tanto, nuestra organización del camino gnoseológico al ritmo de canto coránico, es, precisamente, nuestra; es decir, arbitraria, y a la vez, coherente y atento a nuestro propio contexto. Siempre podría haber otras fórmulas o planes de organización. Por ejemplo, podemos decir que las tendencias de la *Fiq* y el Conocimiento técnico-experimental están más relacionadas o inclinadas hacia la interpretación del canto coránico en el dominio real y práctico; mientras la *Falsafa* y el camino de la danza sufi se orientan más hacia la interpretación estética, artística y abstracta del canto coránico. Pero esta es una perspectiva. Desde otra perspectiva, se pueden juntar *Fiq* y el camino sufi juntos, ya que estos dos tratan explícitamente la cuestión de la existencia de Alá y su expresión-dominio en el mundo; mientras que la *falsafa* y el conocimiento técnico-experimental se ocupa más directamente de la cuestiones cotidianas del mundo empírico. Podría haber múltiples maneras de hacer esto, y la nuestra, es una interpretación más. Lo que sí es cierto, es que en tanto que estas tendencias se ponían en contacto con una y otra, se sobreponían y se interactuaban entre sí, había también un constante conflicto y choque entre ellas.

La hermenéutica como lucha política es comprensible, ya que era esencial saber si el califa era la única fuente de interpretación del *Corán*, en especial de las derivaciones

jurídicas del mismo, o podía igualmente la *hulama* ser una de las fuentes de interpretación. Como en el islam la ley era coránica (es decir, político-religiosa) la cuestión de la interpretación y aplicación de la ley será siempre un problema disputado político-religioso. (Dussel, 2007, 89)

En un sentido, se puede decir que toda la elaboración gnoseológica (Conversación-Trans) realizada durante el siglo de oro islámico, es nada más, una expansión de Kalam (interpretación del canto coránico). En nuestro recorrido adelante, abarcaremos brevemente estas cuatro tendencias, prestando atención particular al proceso de mediación, interpretación y traducción realizada en el siglo de oro musulmán, que hizo posible el gran avance en proceso de la evolución de nuestra historia gnoseológica. Considerando la gran expansión política y cultural de la Conversación-Trans al ritmo de canto coránico, en regiones y naciones-poblaciones tan diversas, dedicaremos particular atención a unas tendencias más que otras, conforme a nuestra intención de enseñar la obra de transmisión y traducción de conocimiento en la cultura musulmana. La tendencia de la Fiq, por ejemplo, es una disciplina gnoseológica con orientación interna (es decir, la investigación basada en el canto coránico para la gestión y administración de la sociedad musulmana) y no tiene un rol tan explícitamente abierto que busca una interacción activa con otras escuelas teológicas de otras religiones. Esto no es decir que los pensadores más importantes de las escuelas de la Fiq no fuesen inspirados por las diferentes tradiciones greco-egipcias (como el neoplatonismo), cristianas, judías, indias etc. Sin embargo, el camino gnoseológico de la Fiq, no es el más apto para una conversación crítica sobre y entre las diferentes tradiciones teológicas y culturales. Quizás para una conversación-trans, la tendencia más propicia es el camino Sufí de danza, del que nos ocuparemos al final de este camino-capítulo B.

Notamos que las vidas y las obras de las figuras históricas que vamos a investigar, independientemente de sus diferentes tendencias investigativas, están atravesadas por la cuestión de la interpretación del canto coránico y su aplicación e impacto en la sociedad. Incluso, Al-Khwarizmi, tenía un propósito particular en mente, directamente relacionada con la Fiq, cuando escribió su libro paradigmático.

“I confined this book,” wrote al-Khwarizmi in the introduction to his *Algebra*, “to what men constantly need to calculate their inheritance and legacies, [their] portions and judgments, in their trade and in all their dealings with one another [in matters involving] measurement of land, the digging of canals, and geometrical [calculations], and other matters involving their crafts” (Al-Khwarizmi, Citado en Iqbal, 66).

In writing his book, which would inaugurate the science of algebra, al-Khwarizmi was fulfilling a *fard ‘ayn*, for which (he wrote) he hoped to receive recompense from the Creator. (Iqbal, 2007, 66)

- **Al-Jabr (Restoración), Muqqaballah (Equilibrio) en el arte de la matemática**

Al-Khwarizmi (Baghdad-Persia)

La población musulmana, fluyendo en el ritmo de canto coránico, ya había pasado su rato en la búsqueda y media(t)ción sobre los grandes tesoros, obras y libros productos de la historia humana tanto de su occidente como de su oriente, ya se iba alistando a realizar su propio acto interpretativo (trans-ducción) sobre el horizonte libre de la historia humana, y el primer de estos actos, lo performaría un musulmán originario de irán, **Abu Abdallah Mohammad Ibn Musa Al-Khwarizmi** (Al-Khwarizmi en adelante), cuyo nombre empleamos para titular la célula básica de la ciencia informática: Algoritmo. Su obra escrita en árabe, *al-Kitab-al Mukhtasar fi Hisab al-Jabr wal-Muqaballah*, traducida en latín en el siglo XII como la

Álgebra, es el fundamento de la ciencia matemática y su producto corolario, el algoritmo, es la célula base de la ciencia informática. En la primera fase de la traducción iniciada por al-Mansur, se tuvo por mayor interés las traducciones al árabe, de las obras medicinales y matemáticas provenientes de la India (Hesab-e-Hind). Una de las obras, la de Aryabhata mencionada arriba, era peculiar en algunos sentidos. En un primer nivel, era un compendio de conocimiento matemático-astrológico elaborado en las indias. Escrito en versos poéticos, también era una creación ingeniosa de teorías y teoremas matemáticas particularmente dedicadas a la astronomía y la aritmética. Entre otras cosas, Aryabhata había calculado el valor de “Pi” con cinco cifras significativas, reclamando el valor como aproximado y no total (lo cual podría ser considerada como una sugerencia a la naturaleza irracional del valor de Pi).

Pero, el factor más curioso y significativo que notaron los intelectuales árabes, en la obra de Aryabhata, era, en efecto, un *no-factor*. Aryabhata, para hacer sus cálculos astronómicos y aritméticos, emplea “0”, no solo como un dígito, sino que como una cifra independiente con entidad propia, sin valor (negativo o positivo) propio. “0”, no era un número, pero íntimamente involucrado en los números positivos y negativos, facilitando grandes cálculos, que en la obra de Aryabhata, eran astronómicos. Sin embargo, “0” era explícitamente explicado en Aryabhata; pero su empleo era numeroso y novedoso.

“0” en árabe sería llamada “zefr”, de ahí viene nuestra palabra cifra y de-cifrar en español y en inglés *cipher* y *decipher*. Para Al-Khwarizmi, esto sería un gran descubrimiento que inicia una ruta gnoseológica totalmente nueva en la historia humana: la Álgebra. Basado en la matemática india, establece el sistema numérico llamado “Hindú-arábigo” que se encuentra incrustada en la mayoría de los billetes y las monedas de nuestro mundo actual (sin importar si fuera India, México, Nicaragua, Irán etc.). Vimos arriba en las palabras de Al-Khwarizmi mismo, que él escribía su tratado matemático precisamente para la cuestión de

distribución de los billetes y las monedas en la sociedad islámica, atendiente a lo jurisprudencial conforme a la ley coránica. En este proceso, Al-Khwarizmi también inventó el Algoritmo, gracias al cual tenemos ahora ciencia informática.

Antes de seguir, nos detenemos un segundo o un primero y escuchamos (nos): en la computadora en que estoy escribiendo/leyendo esto, tiene como su base celular el algoritmo, llamados así en nombre de su autor Al-Khawarizmi, un hombre iraní musulmán. El tratado paradigmático de Al-Jabr y Muqaballah (que significa re-storación y la ecuación-equilibrio-balanceo), tan fundamental para nuestra vida y ciencia actual, fue el primer gran fruto de la *Bayat-e-Hikma*, Casa de la sabiduría, estampando así la llegada del Siglo de Oro Islámico.

- **La “Co-herencia” de *Falsafa* (Filosofía)**
- ***Al Kindi y Al-Farabi (Bagdhad): La Labor Media(t)ativa, Interpretativa-Transductiva***

Dos figuras que se mostrarían muy adeptos en traducción e interpretación creativa de las obras filosóficas en *Bayat-e-Hikma*, son Al-Kindi y Al-Farabi, también considerados los primeros falsayuf de Islam. La obra de estos dos autores, presenta algunos aspectos similares. Los dos a través de sus instrucciones particulares y su acceso a las traducciones primarias, ofrecen *volúmenes de comentarios interpretativos* para la sistematización propedéutica de las obras filosóficas de Platón y Aristóteles y la tradición neoplatónica, que es lo que comprendemos como la labor medi(t)adora-interpretativa. Y segundo, los dos, a base de esa estructura propedéutica, cultivan una teoría filosófica originaria desde el Islam, que entendemos como su expresión interpretativa-transductiva en términos de la Conversación-Trans (al ritmo del canto coránico) en su vida-obra-comunidad.

Yaqub ibn-Ishaq al-Kindi, (Al-Kindi en adelante), por ejemplo, acepta casi toda la sistematización filosófica de Aristóteles, salvo su argumento principal, el de la eternidad del

universo (que viene de la prima materia eterna). Dice Iqbal: “In his treatise On First Philosophy, al-Kindi uses the word *ibda* (which means to begin something out of nothing) to denote creation ex nihilo.” (2007, 33) Notamos arriba que uno de los textos principales que trajeron y acercaron a los intelectuales musulmanes a la filosofía greca, era llamado “Teología de Aristóteles”. Sin embargo, este texto no provenía de Aristóteles, sino de Plotino, cuyas concepción cosmológica neoplatónica de “*The One*¹⁸⁰” y “*Nues*” (puro intelecto), iban a tener mucha significancia no solo en la obra de Al-Kindi, sino en la mayoría de los filósofos que le suceden. En su “*First Philosophy*”, Al-Kindi, contra el principio aristotélico de eternidad del universo, propone argumentos filosóficos y analíticos para dar a conocer el acto de la creación que era fundamental en la cosmología islámica. Posteriormente, Ibn-Sina, un sucesor *falsayuf*, llevaría su argumento al favor de la creación, a su límite lógico último y presentaría una “prueba definitiva” (lógico-filosófica) de la existencia de Dios. Pero para que Ibn-Sina pudiera imbuirse en la tradición musulmana de la interpretación lógica de *Falsafa*, se necesitaba la obra medi(t)ativa e interpretativo de otro maestro, filósofo y trans-ductor: ***Abu Nasr al-Farabi***.

Al-Farabi, como su contemporáneo Al-Kindi, era polímata, es decir, interesado en investigar casi todo: investigador y docente de filosofía, política, astrología, astronomía, música y matemática etc. Al-Farabi tuvo dos influencias importantes en su trayectoria de vida. Primero Yohanna ibn-Haylan, un sacerdote cristiano, con quien “recibió las clases sobre los Analíticos posteriores de Aristóteles por primera vez en la cultura islámica.” (Dussel, 2007, 90) Se convertiría en el más significativo intérprete y traductor de la obra de Aristóteles, a base de su enseñanza con su maestro sirio. Su segunda mayor influencia fue un

¹⁸⁰ Preferimos emplear este término en inglés, por cierto motivo táctico que revemos al momento de la conclusión de este camino B de la articulación 2 (Hemisferio Iris)

líder místico-político de la comunidad Shiá, Sayf-al-Dawlah, de la ciudad de Alepo, que Al-Farabi conoció en sus viajes y se instaló en esa ciudad, por un largo rato, elaborando así el camino gnoseológico de la música (acústica). Su profundo interés en la investigación en la música se refleja en los tratados como “Melodía” y “Gran Libro sobre la música”.

Sin embargo, la mayor obra de Al-Farabi, así como de Al-Kindi, se refleja en dos niveles: primero, la gran labor medi(t)ativa-interpretativa, propedéutica, de la obra filosófica de Platón y Aristóteles y la tradición neoplatónica; y segundo, a base de esa labor propedéutica, la cultivación de su propio sistema filosófico-político, al ritmo del canto coránico. Al-Farabi lleva a cabo una gran labor de mediación en la cultura multifacética, multi-lingual y multi-epistémica del mundo musulmán de su época. Sus mayores instrumentos filosóficos vendrían de una visión ecléctica de la filosofía de Platón, Aristóteles, la filosofía neoplatónica, el misticismo sirio cristiano y el misticismo Shiá. Pero el fundamento de su pensamiento siempre sería su fe en el Islam. Escribiría, al ritmo del canto coránico, una interpretación harmoniosa de las obras de Platón y Aristóteles, titulada: *La armonía entre Platón y Aristóteles*. Sus numerosos comentarios de la filosofía greca versan sobre una miríada de temas y disciplinas: la filosofía analítica en los *Analíticos primeros*, *Analíticos posteriores*, *los Tópicos*, *la Isagogē*, *las Refutaciones Sofísticas*; la lógica en el *Tratado introductorio a la lógica*, *Las cinco secciones de la lógica*¹⁸¹; la (meta) física en comentario sobre la Física, *Tratado de Metafísica*, *La filosofía y su génesis* etc. Pero la expresión más original y brillante de esta labor medi(t)ativa e interpretativa de Al-Farabi, florecería en sus obras que tienen que ver con la filosofía ética y política.

¹⁸¹ Para más detalles, sobre este aspecto de la obra de Al-Farabi, consultar:
<https://www.philosophica.info/voces/alfarabi/Alfarabi.html>

En este sentido, su obra de mayor pertinencia es la *Ciudad de Dios*, que está modelada sobre la primera comunidad de Mohammad en la ciudad de Medina, y tiene un enfoque claramente político-religioso expuesto con el método preciso de la lógica aristotélica. Su interpretación filosófica del contexto islámico ideal, la ciudad de Dios, dota de mayor significación a las cuestiones políticas-culturales de la comunidad musulmana que, a diferencia de Aristóteles, no se concibe en torno a una ciudad “polis” sino en la concepción universal de la comunidad musulmana, la *Umma*. No obstante, el uso de la filosofía greca como instrumento investigativo y analítico, el contenido y la intención de la obra de al-Farabi es puramente islámica que es lo mismo que decir: su filosofía-teología islámica es profundamente ética-política.

Es en este contexto en el que al-Farabi produce la primera exposición filosófica dentro de esta concepción islámica de la existencia política. De ahí la originalidad de su obra. En efecto, comienza con la *Lógica*, que incluye la ontología aristotélica, pero pasa de inmediato a la *Política*, como lo exige la concepción práctica de la existencia semita. El ser humano éticamente perfecto del semita, del musulmán, no es el sabio contemplativo que alcanza la «realización» práctica, la felicidad «fuera» de la ciudad (la *bíos theorikós* de los griegos o la *solitaria bonitas* de los latinos), sino el «profeta» que se juega la vida por la comunidad de sus iguales. (Dussel, 2007, 91)

Entendiendo la concepción política como innata de la vida-obra-comunidad de Al-Farabi, sus obras de mediación-interpretación en los comentarios sobre los filósofos, cobran otro sentido y revelan una intencionalidad clara. Esto se nota en su otra gran obra, “Catálogo de las ciencias” donde emprende una nueva y sistemática clasificación de *Ilm* (las ciencias o el camino gnoseológico) que establece en cierta forma, el canon disciplinario en las escuelas-

academias sucesivas del mundo musulmán, heredado unos siglos después por las escuelas-universitarias de las naciones-poblaciones latino-germánicas de la futura Europa.

Es de importancia resaltar que al-Farabi, y esto pasa desapercibido hasta a sus mejores comentaristas, es el primero que piensa filosóficamente (incluyendo una teología política a la manera de Spinoza, Hobbes o Schmitt) la concepción islámica de la existencia, que es una concepción política. En general, el pensamiento semita originario es político, y lo es esencialmente el islámico, y ha tenido gran influencia en la filosofía política moderna, a través de una cadena de autores...

Temas tales como el estado de naturaleza, la ley natural, el contrato, y por ello la constitución de una comunidad contractual, la ley positiva, el problema de su legislación, su interpretación o aplicación, la virtud política o el destino, la providencia o la libertad humana, etc., son cuestiones abordadas por la filosofía política musulmana, o por al-Farabi en nuestro caso. (Ibid., 90)

Esta concepción filosófica-política de Al-Farabi estaba acompañado con sus prácticas místicas-sufís en la vida cotidiana y su extraordinario interés en la práctica y teoría de la música. De su vida-obra-comunidad, tomaría inspiración otro de los más grandes intelectuales no solo en el mundo islámico, sino en nuestra historia humana.

- *Ibn-Sina (Samarkand, Persia): Canon de la Medicina y Filosofía*

Abu Ali al-Husayn ibn Abd Illah Ibn-Sina, (en adelante Ibn-Sina), otro musulmán de proveniencia de la provincia Samarcanda de irán islámico, fue un lector ávido de al-Farabi en cuyos comentarios interpretativos, halló la forma de hacer sentido de la obra aristotélica, y llevó el trabajo filosófico iniciado por al-Kindi y al-Farabi, a nuevas dimensiones de profundidad racional, creándose un nicho propio en el campo gnoseológico, en particular en las ciencias de la filosofía, astronomía y más importantemente, en la medicina. Ibn-Sina,

precoz e inteligente desde la niñez, aprovechó en absoluto de este gran tesoro a su disposición, en la extensa red de bibliotecas y centros educativos reconocidos en su región de natalicio y vida. Mottaddeh habla de su trayectoria investigativa, que resulta ser asombrosa:

“He turned to books to learn its “deeper intricacies”, and from commentaries on books like Isogage he mastered traditional logic. Then he preceded on his own to master Euclid’s geometry, Ptolemy’s great astronomical work, the Almagest, and then began to study the rest of the natural and metaphysical sciences available in books; and he says, “the gates of knowledge began to pen before me.” (Mottahadeh, 2010, 83)

Sus obras filosóficas merecen una mención especial, por la influencia y popularidad que tuvieron primero en el pensamiento islámico y de ahí, en el pensamiento renacentista europeo. Inspirado en particular en trabajo de sus dos maestros antecesores: Al-Farabi y Aristóteles, Ibn-Sina no solo hizo un gran trabajo de arqueología, categorización, organización y presentación sistemática de los conceptos e ideas filosóficos de los griegos; sino que elaboró su propio sistema filosófico islámico con un argumento brillante y creativo en favor de la existencia de Dios.

“The care and ingenuity with which Avicenna worked out this original argument made it one of the small number of arguments, or “proofs”, for the existence of God that have subsisted, even though much battered, over centuries. It was adopted by Maimonides and Aquinas, influenced Spinoza, may well have influenced the remarkably similar “proof” of Leibniz, and still has its supporters in the twentieth century. (Ibid., 89)

El sistema filosófico y cosmológico que Ibn-Sina construyó con los métodos aristotélicos de la lógica y la retórica, fue, irónicamente, inspirada en la concepción neoplatónica de Plotino y no en Aristóteles. Hemos comentado anteriormente de la concepción cosmológica de

Plotino en que todo el mundo emanaba y retornaba a “The One”. Esta concepción resulta muy conforme a concepción cosmológica presente en el canto coránico, en versos como:

LaIlaha-Ilallah (There is no other God but the One and Only: Alá)

o

Indeed we belong to Allah, and to Him we shall return.

En las primeras fases de la traducción de textos filosóficos, el texto proveniente de Enéadas de Plotino, fundador de Neoplatonismo, incorrectamente atribuido a Aristóteles, se trataba explícitamente de la visión cosmológica neoplatónica de “*The One*”. Mencionamos arriba que Al-Kindi, quien parece haber trabajado también en la traducción, estaba muy influenciado con esa concepción neoplatónica, en armonía con su visión de Islam. Pero la gran influencia de neoplatonismo se vio mayormente en la obra de Ibn-Sina. Su concepción cosmológica de la vida se basaba en la concepción de “The One”, su relación de emanación con el mundo mediante “Nous”, que tanto para Plotino como para Ibn-Sina, era puro intelecto.

Yet Avicenna (*Ibn-Sina*) had never been fully satisfied with any of his several syntheses and kept writing new *summās* until the end of his life. For one thing, he wanted to take into account the mystical heritage of neoplatonism, and in particular, a summary of Plotinus misattributed, in its Arabic translation, to Aristóteles. (Ibid., 151)

No obstante su proyecto incompleto de misticismo e investigación en lo revelado, la influencia de la filosofía islámica racionalista de Ibn-Sina en las generaciones posteriores, halla su complemento en su gran popularidad¹⁸² en la sociedad islámica durante su vida

¹⁸² Algo similar a lo que se cuenta de Lope de Vega, el gran dramaturgo de España medieval.

activa. Su popularidad se debía más a sus capacidades asombrosas del médico sanador. En efecto, fue el primer médico, en el sentido moderno. Su contribución en el campo de medicina es paradigmática, con dos trabajos voluminosos titulados “*Al-Qanun fi al-tibb* (Canon de Medicina) y *Kitab al-Shifa* (Libro de la Curación). En efecto, el término canon, en inglés y el español---refiriéndose a las obras clásicas de una disciplina---viene de árabe y fue popularizado por la obra “Al-Qanon” de Ibn-Sina, que llegó a ser canónica en el campo de la medicina. Estas obras medicinales constan, de nuevo, de dos niveles: primera, de la medi(t)ación-interpretación en forma de un compendio de todo el saber medicinal en disposición de ibn-Sina (provenientes de las fuentes de las tradiciones medicinales indias, greco-egipcias, chinas etc): y segundo, la interpretación-transducción en forma de una exposición sistemática, sintética de las nuevas investigaciones originales medicinales realizadas por su autor. La popularidad de estas obras y su autor fue inmensa e inmediata en su época y contexto.

“Avicenna’s reputation was first established and survived longest in the field of medicine. His major medical book, The Canon, soon spread through the East. In the West, from its translation into Latin in the twelfth century until the rise of experimental medicine in the sixteenth and seventeenth centuries, its philosophically conceived and systematic codification of the medical experience of the Greek and Islamic words made it a favorite of European doctors and medical school alike...

Perhaps it was the medical reputation of Avicenna, together with its ingenuity in inventing astronomical instruments that accounts for his reputation in Persian Folklore as the wizard, the master magician who could do anything. (Ibid., 87)

Ibn-Sina es considerado como el padre de la medicina moderna y su legado ingenioso, sin duda, vive todavía hoy en la medicina. La obra “Libro de Curación” es, a la vez, una obra

medicinal y meditativa o filosófica, tratándose de la doble dimensión de la palabra “Cura”, empleada tanto en el hospital como en el templo. Fue tan popular como médico, y como inventor (mago), en su época que recibió un gran número de invitaciones de los cortes de los reinados y sultanatos, y fungió también de Vazir “el ministro o asesor” en varias ocasiones. Más tarde en su vida, decidió esquivar dichas invitaciones con el fin de poder terminar su labor investigativa y terminó sus extensivos tratados de medicina y filosofía. A 56 años de edad, él se enfermó y diagnosticó que iba a morir pronto y así sucedió.

Así como Aristóteles lo hizo para su contexto de la filosofía greca, Ibn-Sina realizó una gran investigación y exposición sistemática de la filosofía como sistema epistemológico, basado en el método de la lógica racionalista-analítica (siempre al ritmo base del canto coránico). El proyecto gnoseológico iniciado por al-Kindi y al-Farabi, había visto su gran consolidación en Ibn-Sina. Esta nueva cultura musulmana, ya empezaba a instalar las bases estructurales de su posicionamiento filosófico, jurídico, cultural para su subsiguiente instrucción, divulgación y reproducción a través de la educación pública islámica estructurada en forma de las *Madraseh*. Hasta ese momento en el imperio islámico, la investigación, la docencia, educación y la investigación, en su sentido formal habían sido llevadas a cabo, o en centros culturales y políticos formidables como la famosa “Casa de Sabiduría” en Bagdad, junto con otros centros ilustrados en particular en la provincia iraní como Samarcanda, Basora y Kufa, o en las diferentes escuelas comunitarias fundadas por maestros (Sheikh) particulares, no organizadas o institucionalizadas. Fue la obra y la vida de Ibn-Sina que sin duda estableció la figura del intelectual público en el sentido moderno, al que el pueblo permite su arrogancia y su vida ensimismada por ser su genio (lo que Bourdieu ha llamado capital cultural). Más importantemente, en poco menos de una generación después de la muerte de Ibn-Sina, cuenta Roy Mohataddeh que se fueron estableciendo en

particular en la provincia iraní, las primeras escuelas islámicas: *Madraseh*. El legado de Ibn-Sina, y Al-Farabi, en efecto, había ayudado en crear la *estructura canónica* de estudio escolar-universitario en el mundo islámico gnoseológico, materializada prontamente en forma de las Madraseh y las universidades islámicas. En este sentido, la fundación de la Universidad al-Azhar en la ciudad de Cairo, en Egipto tiene una importancia particular, tanto por la estética arquitectural de la Universidad y la Mezquita de Cairo, como por aspecto político-jurídico relacionado con la fundación del califato Fatimí, como un contra califato Shiá al califato sunni abasí de Bagdad. Pero antes de empezar a conversar sobre la Universidad al-Azhar y el califato Fatimí, queremos dejar anotado tres puntos en relación con nuestro recorrido arriba, sobre las vidas y obras de al-Kindi, al-Farabi e Ibn-Sina.

-Las tres personas fueron polímatas, recorriendo una variedad de caminos epistemológicos en disciplinas como Matemática, filosofía, medicina, astronomía, música, física, geografía, metafísica etc. Entre las tres, tenemos más de trescientos libros de dicha disciplinas. Esta trans-disciplinariedad es un punto significativo para nuestra consideración sobre la Conversación-Trans (al ritmo de canto coránico).

-La labor de los primeros *falsayuf* de la tradición islámica tiene al menos dos niveles: primera, de la medi(t)ación-interpretación en forma de un compendio de las obras filosóficas (y medicinales en caso de Ibn-Sina) provenientes de las fuentes de las tradiciones greco-egipcias, indias, chinas etc.): y segundo, la interpretación-transducción creativa y sintética en la cultivación de su propio sistema filosófico-político desde Islam, con los métodos de la lógica y la retórica.

- Tercero, al-Kindi, Al-Farabi e Ibn-Sina, junto con Ibn-Rushd, son considerados los filósofos islámicos más dedicados a la filosofía aristotélica y platónica, y aunque muy diferentes del uno al otro, eran creyentes de Islam. Es decir, su *concepción de la vida* que vertebraba su investigación, siempre fue islámica. En nuestra investigación, nos referimos a esta cosmovisión “al ritmo del canto coránico”.

- Otro punto curioso es su trayectoria de vida compleja, especialmente sus relaciones con las autoridades políticas. Por una parte, resultaron ser beneficiarias del patronato por parte de las autoridades políticas. Al-Kindi y Al-Farabi, por ejemplo, formaban parte de “*Bayat-e-Hikmah*” de Bagdad, patrocinado por el propio califa abasí, mientras que Ibn-Sina era de los más queridos Vazeer (asesor) de los príncipes iraníes de su región. Pero, a la vez, las tres personas fueron víctimas de persecución, en mayor o menos medida, por parte de las autoridades políticas, en diferentes fases de su vida. La relación poder-conocimiento en el califato islámico siempre fue turbulenta.

(B.1)

1. Lo Político-Jurídico en Califato Fatimí de Egipto

A medida que se iban desarrollando las cuatro tendencias políticas culturales en el mundo islámico, ya se empezaba a distinguir una cultura musulmana propia. Junto con el establecimiento de una cierta ortodoxia en la jurisprudencia, y el desarrollo magnífico de las ciencias técnicas-experimentales y la filosofía, las prácticas y ritos relacionados con el culto musulmán se iban expandiendo en toda la región gobernada por el califato (e incluso más allá). Pero el problema que inició el primer conflicto en Islam, la cuestión de la sucesión al liderazgo de la Umma, no había sido resuelta de manera satisfactoria. Esto no era en ningún lugar más evidente que en la realidad política-administrativa del califato. Desde el primero momento de la llegada al poder del califato abasí, uno de los descendientes del anterior califato Omeya, Abd-ul-Rehman I, se había fugado para llegar a las tierras de España, entonces conquistadas por las fuerzas musulmanas. Él fundó una suerte de emirato o dinastía propia en la ciudad de Córdoba, en España. Eso comenzó el proceso de gobernación de los diferentes reinos y emiratos musulmanes en España, Portugal y norte de África, por más de siete siglos en adelante, independientemente del control político del califato abasí. Incluso dentro del vasto territorio gobernado por el califato abasí, éste no gozaba de mucha popularidad pública. Por una parte, había una constante rebelión por parte de las comunidades musulmanas Shiá y por otra parte, surgían, de vez en cuando, líderes y reinos que aun siendo musulmán, se osaban a no reconocer la autoridad califal, y reinaban de forma independiente como emires, dinastas etc. En una de las rebeliones Shiá en el siglo diez, conduciría en la fundación de Califato Fatimí (Shiá) en Egipto y con ello, la Universidad al-Azhar, que sería un evento particularmente consecuente para nuestra historia gnoseológica.

(B.2)

La Tendencia: *Fiq*, La Rama Islamelí Shiá y El Califato Fátima (909-1171) en Egipto

La cuestión de la sucesión al liderazgo de la Umma, como la autoridad política suprema, aparte de ser un problema político real, había sido una cuestión invencible incluso para los modelos teóricos de la Fiq y de la filosofía islámica. Incluso Al-Farabi, un *falsayuf* considerado racionalista, en su esquema filosófico-político elaborado en “Ciudad de Dios”, guardaba un lugar único y especial de la *revelación*, encarnado en la figura del profeta Mohammad---recipiente y traductor de la revelación coránica--- como el guía de la ciudad. Pero después de fallecimiento de Mohammad, dicho guía, o vehículo de revelación, ya no estaba. Lo que tenía la comunidad musulmana, era lo revelado: “Canto Coránico”. El problema de la interpretación de lo revelado, resultó ser complejo en particular, en la regulación y gobernación de las poblaciones viviendo en el califato musulmán. La pregunta de Eclesiastés, resonaba a los oídos de la población musulmana:

Who is the Wise? Who knoweth the interpretation of a thing?

Sabemos que el canto coránico, refiere a sus propios versos como *Ayat* (Signos) y a la vez, alude a la naturaleza y el universo también como *Ayat*. La cuestión de interpretación no solo se prestaba al canto coránico; también se relacionaba con la interpretación e interacción en la vida social cotidiana. El islam, como el judaísmo o hinduismo, es una forma de vida, que enseña el modo de ser-conocer-actuar en relación con el contexto-comunidad. Por tanto, se necesitaban formar prácticas cotidianas, ritos y rituales culturales y religiosos. Las diferentes escuelas místicas (luego llamadas sufíes), en su interpretación particular de la danza, tuvieron mucho impacto en el desarrollo y elaboración de la cultura islámica. Por su parte, la tendencia de la Fiq (jurisprudencia), nació frente a una necesidad inmediata de la gobernación y administración en las sociedades musulmanas.

Para regular la vida islámica de las masas se requería un sistema más racionalizado y una institución religiosa reconocida. Empezó a surgir una clase netamente diferenciada de ulama, o «ulemas» (eruditos religiosos). (Armstrong, 2001, 70)

Pues en la edad temprana de islam, no había escuelas o ramas definidas de *Fiq* o incluso de filosofía o misticismo; pero con el transcurrir de las épocas, a la medida que la gran parte de la población viviente en el califato iba convirtiéndose al Islam, algunas líneas de pensamiento jurídico islámico tomaron un lugar más concreto en la cultura. De estas escuelas, vendrían los Ulemas¹⁸³ (clase clériga “sancionada” a interpretar el Corán): los pensadores religiosos de una teología racional o racionalizada. Las primeras dos escuelas, que nacieron más o menos en conflicto con una a la otra, era la “Escuela Muttazilí” y la Ahl-al-Hadiz (Tradicionalistas). La gran diferencia entre estas dos escuelas radicaba en la mentada relación entre la razón y la revelación, o más específicamente, en el papel de la razón propia (Iztihaad), en la interpretación e implementación (jurídica-legal) de canto coránico. Dicha diferencia está, claro, nutrida por sus diferentes perspectivas sobre la naturaleza de canto coránico (creado/no-creado), la relación de Alá con el canto coránico (a priori/concomitante) y la relación Alá con el ser humano, la libertad de ser humano, y más importantemente, en la diferencia de sus fuentes. La vertiente tradicionalista de Ahl-e-Hadiz, tenía como fuentes primarias, junto con el Corán y los diferentes hadith (historia de vida) del profeta---recogido y coleccionado por diferentes personas, muchas veces, compañeros o conocedores del profeta. La escuela de Muttazilí, criticaba a los tradicionalistas por la implicación determinista de su doctrina y abogada por la voluntad libre de ser humano, en emplear su

¹⁸³ A esa clase de Ulemas, lectores de la *Fiq*, se refería Shariati, cuando los declaraba responsables de la ignorancia del pueblo musulmán. Nos hemos referido a esto, en cierto detalle, en la articulación 3 (Mano) del Hemisferio Arco.

propia razón como facultad primaria para la interpretación del canto coránico. La escuela Muttazilí sería la primera que emplearía las diferentes técnicas de silogismo y la lógica filosófica, para sustentar el papel distintivo de la razón, así enfatizando la importancia de *Iztihaad*, en la interpretación de lo revelado en el canto coránico.

En sus comienzos, la escuela Muttazilí mantuvo una política de abstención, en cuanto a la cuestión de sucesión al liderazgo de Ali. Pero su insistencia en la voluntad libre y la capacidad racional humana, tenía como consecuencias la responsabilidad de cada ser humano en su ser-conocer-actuar hacia la cultivación de una *Umma* (comunidad musulmana) justa. El califato que buscaba un método más conservador para su aparato legal, llevaría una política de subyugación y persecución de los seguidores de la escuela Muttazilí, pero más tarde, esta escuela fue aceptada por el califato abasí, y fueron igualmente duros con los seguidores de la escuela tradicionalista de Ahl-e-Hadiz. Poco a poco, se desarrollaron otras visiones más sintéticas de la jurisprudencia, que iban a conformar las cuatro escuelas más prominentes de *Fiq* de Islam Sunni: “*Hanafi*”, “*Maliki*” “*Hanbali*” y “*Ashari*”. En curioso que todas estas escuelas jurídicas de Islam Sunni, están de una u otra forma, relacionada con la figura de Jafar-al-Sadiq, el sexto imam Shiá quien da su nombre a la escuela jurídica Shiá “*Jafari*”. Al menos, dos fundadores respectivos de las escuelas “*Hanafi*” y “*Maliki*”, respectivamente, Abu Hanifa y Malik Ibn Anas, eran discípulos directos de él; mientras que éste último era maestro de Al-Shafii, quien fundó la escuela “*Ashari*”. Al-Shafii, es considerado el gran mediador entre las dos tendencias conflictivas en la *Fiq* y su escuela, *Ashari*, quizás la más prominente en el mundo musulmán, buscó y en cierta medida, logró zanjar la brecha entre las escuelas más tradicionalistas-literalistas y las escuelas más racionalistas como la Mutzalíes.

Al-Shafii trató de mediar entre los ahl al-hadiz y aquellos juristas que, como Abu Hanifa, habían insistido en la necesidad de la ichtihad. Shafii estaba de acuerdo, hasta cierto punto, en que la ichtihad era necesaria, pero creía, que había, de Limitarse a una estricta analogía (qiya) entre una de las costumbres del Profeta y la práctica contemporánea. (Ibid., 71)

El mayor dilema existente en la Fiq, entre la razón y revelación, aunque reconciliada contingentemente por la escuela Shafíi, sigue resurgiendo una y otra vez, en la ctualidad en las sociedades musulmanas. Claro que existen otras escuelas de Fiq que tienen prácticas y creencias diferentes, pero lo que conforma la ortodoxia de la jurisprudencia islámica, está representada en estas cinco escuelas, siendo la Jafari la única escuela Shiá entre ellas. Según Al-Shafii, y esa es también la ortodoxia o la interpretación “correcta-convencional” en general en las sociedades musulmanas, las fuentes de derecho o ley sagrada islámica (Sharia) son cuatro:

- Corán (el canto coránico)
- *Sunna* (tradiciones o costumbres de profeta recogidas en Hadiz)
- *Qiyas* (analogías con situaciones en arriba mencionadas fuentes)
- *Ijma* (deliberación comunitaria)

En mi percepción, estas fuentes o raíces de la ley sagrada, lo que se llamaría *Sharia*, también fueron inspiradas en la vida-obra-comunidad de Mohammad. La práctica de la *Ijma*, la deliberación comunitaria, era reflejada muchas veces en la vida de Mohammad, en constante contraste en la revelación absoluta del canto coránico.

Pues, la *Ijma* (deliberación comunitaria) en islam es el principio más importante en términos de la política administrativa de la sociedad, mientras que el liderazgo de un grupo social es un principio universal. Las tradiciones (sunnah) del profeta muestran dicen cuánta énfasis puso Mohammad en la *Ijma*, en sus acciones particulares e

incluso rendirse ante la opinión pública a favor de los votos de la mayoría.¹⁸⁴ (Shariati, Selección o Elección, Parte 1)

De hecho, como hemos visto, la *Ijma* era la fuente que fue empleada para quitar a Ali de su posición de califato. Y Ali, aunque sabía que no era justo, respetó la tradición comunitaria de la *Ijma*. Por la misma razón, la gente que aceptó y apoyó la elección conforme a la tradición (*Sunna*) en la deliberación comunitaria (*Ijma*) fue llamada *Sunní*, porque seguían a la *Sunna* (la tradición) que Mohammad mismo había instaurado.

Pues, estas cuatro fuentes serían las raíces o el texto de la interpretación, pero ¿quiénes es capaz? O una pregunta más sencilla, ¿A quién se le delega esta responsabilidad de interpretación de estas fuentes? Por un lado, la respuesta es sencilla. Cada quien, ya que cada quien es capaz de raciocinio e interpretación particular y única, lo que se conoce con el nombre de *Ijtihad*, en árabe. Pero en una forma colectiva e institucional, ¿Quiénes iban a tener/tomar la responsabilidad de interpretación de dichas fuentes y por siguiente, diseñar e implementar el marco jurídico-legal, de acuerdo a las fuentes sagradas? Recordamos la pregunta y la respuesta de Shariati, de su charla “Fátima es Fátima”: ¿Quién es responsable?: Los Ulemas (Intelectuales religiosos). Así surgiría la clase de los Ulemas en casi todo el islam, y aunque varía de acuerdo a las diferentes vertientes y ramas de *Sunní* y *Shiá*, es algo común y actual en el mundo musulmán. De su interpretación privilegiada, aunque debatida y peleada (literal y metafóricamente) entre las diferentes escuelas, maestros y estudiantes, nace la ley sagrada: *Sharia*. Lo curioso de la *Sharia* es que nadie en el mundo está exento de ella, sea un califa, sultán o emir etc.

¹⁸⁴ <http://www.shariati.com/english/election.html>

El espíritu de la sharia, como el del Corán, era igualitario. En ella se estipulaba específicamente que se protegiera a los débiles, y que ninguna institución, como el califato o la corte, tenía poder alguno para interferir en las decisiones y creencias personales del individuo. (Armstrong, 2001, 72)

Pues, la Sharia, como ley general, dicta la vida entera de creyentes musulmanes y en general, comprende cinco principios básicos de fé musulmana:

- *Shahada* (Fé en Alá y Tauhid o unicidad)
- *Salat* (Oración)
- *Zakt* (Donaciones o almos)
- *Sawm* (Ayuno, Ramadán)
- *Hajj* (Peregrinación de Meca)

Con este recorrido breve sobre la *Fiq*, el camino de jurisprudencia cultivado en el mundo musulmán, destacamos algunos puntos para mantenerlos en nuestra consideración:

- Primero, la *Fiq*, como acto interpretativo político jurídico, y la consiguiente elaboración de ley islámica, *Sharia*, tiene como ritmo base el canto coránico.
- Segundo, la centralidad de canto coránico, como ritmo base, también indujo problemas de su correcta interpretación, con o sin el uso de la razón propia, un principio descrito en la *Fiq* como *Iztihad*. Esta problemática, de la dualidad entre la razón y la revelación, surgirá una y otra vez, en las escuelas jurisprudenciales y en las sociedades musulmanas, a lo largo de su desenvolvimiento histórico hasta la actualidad.
- Tercero, profundizándose en la cuestión-dilema entre la razón y la revelación, se configura el rol de los *Ulema* (clase clerical) que resulta ser específicamente dedicado a la interpretación jurídica, no tanto a la religiosa-espiritual. Al menos, en los momentos de concepción, elaboración e implementación de la *Sharia* los primeros siglos en la cultura musulmana, su labor no incluía o fomentaba la práctica de conversión de otras personas a su religión. En efecto, durante los primeros siglos de califato islámico, la mayoría de la conversión religiosa al islam se debía a un factor económico: *Yaziya*, el impuesto cobrado a los no creyentes de islam. La conversión al islam, a lo largo de los siglos, fue un proceso gradual y en cierto grado, voluntario. En este sentido, la estructura clériga eclesial tanto de las primeras comunidades cristianas como la de *Christendom* es sumamente diferente que la clase clerical en Islam. Claro, a lo largo de los siglos, con sus constantes choques con la política evangelizadora de *Christendom* ha hecho mella en la estructura político-cultural islámica, que ha ido desarrollando una lógica otrificadora similar a la *Christendom*; pero en su momento de concepción, el objetivo de establecer la *Fiq* como un camino gnoseológico, *por derecho propio*, no tenía como objetivo la conversión de personas al Islam, sino que se trataba de realizar una interpretación política-jurídica para dar a

conocer e implementar la ley islámica en las naciones-poblaciones (tanto musulmanes como no-musulmanes) ya siendo gobernadas por el califato islámico.

- Cuarto, que la tendencia o camino gnoseológico de la Fiq, elaborada en Islam, es una doctrina pluri-versal y multi-facética que ha tenido varias variantes y formas de expresión, interacción y conflicto, tanto dentro de las escuelas internas de Fiq, como con otras fuentes o tendencias de interpretación como la *falsafa* o la mística sufí.

Ninguna doctrina ha resultado ser más conflictiva con la ortodoxia islámica, que la de la comunidad Isamelí Shiá. En general, en las comunidades Shiá, su concepto central de Imam (presente u oculto), elaborado muy tempranamente en su historia, resultaba ser la pieza clave que ponía la balanza a favor de la revelación a través de método y modos de transmisión esotérica. Para las comunidades Shiá, esta idea de revelación del sentido oculto o esotérico, llamado *Batin*, del canto coránico era lo más importante.

Comentamos anteriormente que hay dos ramas principales de Islam Shiá, que se habían dividido por la selección de séptimo imam, tras la muerte de imam Yafar al-Sadiq. La rama Duodecimana consideraba al hijo menor del al-Sadiq, el imam siguiente; mientras que la rama Ismaelí eran seguidores del hijo mayor del sexto imam. Pero para los duodecimanos, tras el ocultamiento de su duodécimo imam, la revelación no podría estar transmitida directamente en compañía de Imam, sino de una forma oculta, misteriosa, esotérica. Pero, la indisposición de Imam oculto también invitaba a la comunidad Shiá, en el uso de su propia razón en la interpretación de canto coránico, en particular en la organización de las cuestiones prácticos-políticos. La cuestión de uso racional e interpretación personal, análisis lógica y hermenéutica, se había vuelto inevitable, pero seguía a cargo de algunas comunidades esotéricas o los círculos internos de los Ulema Shiá. Pues, la rama Duodecimana, después del ocultamiento de su imam, en espera de su retorno como *Mehdi*, adoptaron una actitud quietista y no procuraron intervenir en las cuestiones políticas de activismo contra el estatus quo.

En cambio, la segunda rama, Shiá Ismaelí, estuvo en perpetua actividad rebelde durante los primeros siglos del Islam, y al llegar el siglo diez, en liderazgo del Al-Mahdi Billah, el undécimo imam de la rama Ismaelí, consiguió derrotar las fuerzas del imperio abasí y otros reinados regionales, haciéndose del control de la región de Egipto. Él fundó el califato Fatimí en la ciudad de Cairo y fue coronado como un Califa-Imam, una suerte de autoridad política-espiritual inspirada en la figura de primer imam, Ali. El califato fatimí fundó su capital en la ciudad de Cairo en Egipto, y la mezquita principal establecida en esta ciudad, fue llamada la Mezquita Al-Azhar, en homenaje de Fátima¹⁸⁵, que era conocida como “Az-zahar” (La Brillante). Así como en otras comunidades Shiá, en la rama Ismaelí, la figura histórica de Fátima, era de especial importancia, lo que se manifiesta en la selección del nombre de su imperio (fatimí) así como de su mezquita en homenaje a Fátima. Esta mezquita, siendo una maravillosa edificación arquitectónica, también se convirtió en uno de los centros más influyentes de educación, instrucción e investigación en el mundo musulmán y su legado sigue presente como la Universidad al-Azhar en la actual ciudad de Cairo.

El califato fatimí y la Universidad al-Azhar, eran tanto impresionantes como peculiares. Podríamos pensar que una vertiente o secta religiosa, como Islam Shiá, que se enfocaba en descifrar el sentido oculto (*Batin*) de Corán y el Islam, no estaría involucrada tan activamente en las cuestiones políticas y socio-culturales; pero en caso de la rama Shiá Ismaelí, exactamente el opuesto es verdad. De hecho, los ismaelíes consideran siete principios fundamentales en su variante de Sharia (en lugar de los 5 generalmente aceptados en el mundo musulmán), y entre ellos, uno es *Jihaad*. Tenemos concepciones muy diferentes ahora de este término, pero está claro que la rama ismaelí Shiá, en ese entonces, comprendía

¹⁸⁵ ¿Quién es Fátima? Fátima es Fátima.

el término y la práctica de *Jihaad*, como una praxis política, como un claro componente militar. Además, la comunidad Shiá---aparte de que había tenido como su sexto Imam, Yafar al-Sadiq, uno de los más grandes y fiables compiladores de Hadiz---tenía colecciones de Hadiz de sus propios imames, junto con las del profeta. Y lo más significativo de la peculiaridad de la comunidad Shiá, en particular de los ismaelíes, es la figura central de Imam, su presencia (incluso cuando fuera oculto) como suprema autoridad incuestionable, también tenía dobles dimensiones política-cultural/religiosa y por tanto, consecuencias muy curiosas. La autoridad de Imam, a diferencia de califa, no estaba sujeta a ninguna doctrina, o a ninguna interpretación particular del canto coránico, ni a la adherencia de los principios básicos. Esa era parte de su doctrina de *Taqia* (Clandestinidad u ocultamiento). Las comunidades Shiá, desde el primero momento de la *Fitna*, habían sido una comunidad perseguida, en contingencia y en perpetua rebeldía contra el califato islámico Sunni. La praxis Shiá, tanto en su doctrina de Batin como su práctica política de resistencia, habían sido llevadas a cabo en la clandestinidad, y por tanto, ocultamiento o disfraz-decepción era una de las fórmulas más conocidas y aprendidas en las comunidades Shiá. La rama Ismaelí, si algo, era la rama más proactiva de los Shiá o incluso de todo el Islam en esa praxis de clandestinidad, contingencia y rebelión.

Esto cambió con la llegada al poder de los ismaelíes en Egipto. Los califas de califato Fatimí, como su fundador, serían califas-imames que por ostentar primera vez en la historia el poder político considerable, empezaron a desarrollar y propagar su propia visión gnoseológica de Islam. La arquitectura de la mezquita, la universidad e incluso de la ciudad de Cairo, da fe, todavía hoy, a la excelencia y sensibilidad estética de los ismaelíes. La mezquita de Cairo, no es una mezquita, en términos estilísticos y arquitecturales, como la de Córdoba o la de Bagdad, por ejemplo. Es más semejante a las mezquitas que están en el

actual Irán que yo vi en mi visita ahí y en un instante, reconocí, aunque nunca las había visto. La abundancia de los patrones estéticos y geométricos intrincados como mándalas, los rosarios, la caligrafía hermosa e impresionante, los arcos lunares y los domos circulares y la geométrica de pleno vuelo, La Golden Ratio, en la cúpula. Pues, siendo una de las sectas más interesadas en el conocimiento *Batin* (esotérico), los Shiá Ismaelíes en Califato Fatimi, se comprometieron en investigar y avanzar en muchas de las ciencias racionales como las matemáticas, astronomía, la cosmología y claro, la arquitectura. Con el primer acto de fundación de mezquita-universidad Al-Azhar en Cairo, como un centro de investigación contrincante al Bayat-e-Hikma de Bagdad, el califato Fatimí hizo manifestar su presencia con voz clara y sería un centro político-cultural excepcional, sobresaliente incluso en el siglo de Oro Islámico. En nuestro recorrido, tomamos el caso más excepcional que desarrolló su más importante labor en ese centro investigativo, dedicándose más específicamente a la ciencia técnico-experimental, y que es considerada, en efecto, el padre de la óptica moderna y el primer proponente del método científico experimental: Abu Ali al-Hasan ibn al-Hasan ibn-Haytham (Ibn-Haytham en adelante, latinizado como Alhacén).

- **Elaboración del Método Técnico-Experimental:**

Ibn-Haytham- Cairo; Al-Biruni- Ghazni; y La Escuela de Maragha, Irán

Abu Ali Al-Hasan ibn Al-Hasan ibn al-Hytham (Ibn-Haytha, en adelante) era un astrónomo, matemático y físico, nacido en Basora (entonces parte de otro emirato de comunidad Shiá independiente del califato abasí). Ya de grande, se mudó a Cairo a invitación del califato fatimí, para la cultivación de las ciencias astronómicas, ingeniería y otras disciplinas. Las leyendas cuentan que Ibn-Haytham prometió al califa-imam que pudiera construir un dique con el fin de evitar las inundaciones constantes en el río Nilo; pero al ver la no-plausibilidad del proyecto, se encerró (o fue encerrado) en un lugar remoto y solitario. En esa soledad,

vivió más de diez años cuando escribió su obra mayor *Kitab al-Manziri* (El Libro de la Óptica), en siete volúmenes extensos. Este libro no solo fue el primero en “dar una explicación correcta de cómo vemos los objetos, sino que la probó experimentalmente y utilizó las matemáticas para describir y probar este proceso, algo que ningún otro científico había intentado antes.¹⁸⁶ Ibn-Haytham rechazó las teorías de emisión o extromisión de la luz, propagada por Platón y Ptolomeo, y probó a base de sus experimentos, que la luz viaja en línea recta y crea imágenes cuando llega a nuestros ojos.

He combined elaborate mathematical treatment with well-conceived physical models and careful experimentation. Like Archimedes he was both a theoretical and experimental physicist. He made experiments to determine the rectilinear motion of light, the properties of shadows, the use of the lens, the camera obscura, that he studied mathematically for the first time, and many other essential optical phenomena. He even had a lathe on which he made curved lenses and mirrors for his experiments. (Nasr, 2001, 129)

El libro de Ibn-Haytham---por su teoría novedosa sobre la óptica- percepción más valiosa para el sistema-episteme moderno oculocentrico, y por su método experimental basado en hipótesis, experimentos y demostraciones como prueba de resultado--- termina siendo quizás la obra más importante para el desarrollo del sistema-episteme moderno, en que nos encontramos ahora.

"The Book of Optics has been ranked alongside Isaac Newton's *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* Offsite Link as one of the most influential books in the history of physics, as it is widely considered to have initiated a revolution in the

¹⁸⁶ <https://www.bbc.com/mundo/noticias-44457642>

fields of optics and visual perception. It established experimentation as the norm of proof in optics, and gave optics a physico-mathematical conception at a much earlier date than the other mathematical disciplines of astronomy and mechanics.¹⁸⁷

Al-Haytham también escribió dos libros significativos en el campo de la astronomía “Resumé de Astronomía” y “*Dudas sobre Ptolomeo*” en particular comentando y criticando la obra de Ptolomeo, que había sido fundamento básico de la ciencias de la astronomía hasta entonces. En efecto, era la primera persona que fue crítico de los modelos astronómicos de Ptolomeo por su incompatibilidad con las observaciones astronómicas que le llevaron a sugerir un modelo astronómico y cosmológico nuevo que trasciende a la geometría-trigonometría-astronomía greca-egipcia, que sería retomada más tarde por la escuela de Maragha, y de ahí, daría paso al modelo copernicano heliocéntrico que ahora conocemos. Pero a pesar de ser uno de los más importantes personajes en nuestra historia gnoseológica (tanto por su gran libro de óptica, como por sus avances astronómicos) la fama de Al-Haytham en su propia época como científico y pensador filosófico, quedaba pálida ante la fama de su contemporáneo: Abd-ur-Rehman Muhammad ibn Ahmad al-Biruni (Al-Biruni, en adelante).

Al-Biruni, Ghazna

Al-Biruni, aun siendo contemporáneo de Ibn-Haytham e Ibn-Sina, era considerado ya en su época, ***al-Ustadh***¹⁸⁸ (el maestro) y el científico más talentoso de la tradición islámica. Realizó la mayoría de su obra en la región de Gazna, capital del dinastía Gaznaví, reinante de las regiones de Jorasán-Afganistán-Pakistán. Este imperio establecido por el clan Gazni,

¹⁸⁷ <https://www.historyofinformation.com/detail.php?id=2047>

¹⁸⁸ Quizás, el término Usted en español provenga de esta palabra árabe, Ustad o Ustadh. Para referirse sobre la obra de Al-Biruni como Ustadh, consultar (Iqbal, 2007, 34)

se gobernaría de una forma independiente del califato de Bagdad y llevaría a cabo continuas invasiones a las tierras al este de su reino: el subcontinente indio. Con el imperio Gaznaví, se daría el contacto chocante entre las naciones-poblaciones de la India y el Islam que llegaría a la India en forma de las fuerzas conquistadoras en busca de saqueo. Al-Biruni, acompañaría a las fuerzas gaznavíes en las invasiones a la India, un hecho que resultaría de gran pertinencia en todo su trayectoria investigativa. Durante sus viajes en la India, Al-Biruni escribió un tratado de corte antropológico-histórico llamado “India”, que se empeña en hacer una descripción objetiva de las condiciones objetivas y subjetivas de las sociedades de la India, en particular sus creencias religiosas. Al-Biruni sabía escuchar-hablar, aparte de su lengua materna farsi y lengua franca árabe, la lengua siria, greca y sánscrito.

He was an impartial writer on customs and creeds of various nations, and was given the title al-Ustadh ("The Master") for his remarkable description of early 11th-century India. In Iran, Abu Rayhan Biruni's birthday is celebrated as the day of the surveying engineer.¹⁸⁹

Su mayor interés radicaba en la astronomía, la geografía, la geometría y la matemática en general. Encontró en la India una gran riqueza de trabajos sobre ellos. Escribió un extenso comentario sobre la obra de Aryabhata. Sin embargo, su obra más impresionante sería “El canon de Masaudi”, que versa sobre una variedad de temas abarcando la astronomía, la matemática, la geografía astronómica, cartografía etc.

Al-Biruni’s unique contribution to cosmology lies in the way his entire system is interlinked. He provides a detailed description of the sublunary world, gives geographical details of the various regions of the earth, describes the formation of

¹⁸⁹ Falta la página de referencia

mountains, clouds, dry and wet lands, the seven climes, and numerous minerals, plants, and animals. (Iqbal, 2007, 91)

Por su parte, Nasr dice lo siguiente sobre la obra “Canón al Masaudi”.

His Canon of ai-Mascadi is the most important Muslim astro- nomical encyclopedia; it deals with astronomy. astronomical geography, and cartography. and with several branches of mathematics, drawing upon the writings of the Greeks, Indians, Babylonians, and Persians. as well as of earlier Muslim authors. and also upon his own observations and measurements. (2001, 179)

En su sistema astronómico y filosófico cultivado al ritmo del canto coránico, Al-Biruni rechazó el principio aristotélico de la eternidad del universo y defendió la creación de universo *ex-nihilo*, con la inspiración de su precursor Al-Farabi. En efecto, inició y mantuvo una comunicación epistolar con el *falsayuf* más famoso de su época, *Ibn-Sina*, y criticó la aceptación del modelo aristotélico por parte de este autor.

He shows considerable independence with respect to Aristotelian philosophy, and is severely critical of several points in the Peripatetic physics, such as the question of motion and place, which he attacks, not only by an appeal to reason, but also by the use of observation. (Nasr, 2001, 133)

Se supone que a través de sus mediciones experimentales con herramientas de observación astronómica más desarrolladas de su tiempo, había hipotetizado la presencia de una masa territorial entre el pacífico y el atlántico, lo que llamamos “Nuestramérica” en esta investigación¹⁹⁰. Entremediando, o mediante entre las disciplinas de la geografía y la física,

190

Al-Biruni propuso el método científico de balanza hidrostática, para pesar y conocer la densidad de las diferentes materiales, especialmente de las piedras preciosas.

Escuela de Maragha: Al-Tusi, El Acople Tusi y el modelo lunar astronómico

El método técnico-experimental de la observación astronómica, ya en gran desarrollo con trabajos como las de Al-biruni y Al-Haytham, sería retomado, refinado y revolucionado en el observatorio astronómico de la Escuela Maragha, establecida al noroeste de la provincia iraní del mundo islámico, por uno de sus primeros maestros científicos: Nasir al-Din al-Tusi (Al-Tusi en adelante). Es una escuela que muestra sus grandes trabajos en los siglos trece y catorce en las épocas en que la invasión mongola ya había llegado el mundo musulmán. En efecto, uno de los más importantes científico-astrónomo de la escuela, Nasir al-Din al-Tusi, fungió de Vazir (Ministro) al emperador mongol Hulagu Khan y como al-Biruni, le tocó acompañar las fuerzas de emperador a invadir y destruir la ciudad de Bagdad en el año 1258. Al-Tusi y Al-Biruni, tenían algo más en común. Eran diligentes astrónomos, adeptos, por un lado, en la construcción de métodos e instrumentos observacionales incluyendo observatorios astronómicos, sino también ingenioso en la creación de las teorías astronómicas-matemáticas-cosmológicas a base de sus observaciones. La astronomía, en el mundo musulmán, era una de las ciencias más valoradas, por su relación directa con la cosmología presente en el canto coránico. Las dos personas mencionadas en esta tendencia gnoseológica experimental, Al-Biruni, Al-Hytham, eran astrónomos ingeniosos, que hicieron la misma labor de mediación con los modelos geométricos de Ptolomeo, que los *falsayuf* hicieron con la *falsafa* greco-egipcia. Un primer nivel de labor propedéutica de mediación-interpretación y la siguiente labor de interpretación-transducción creativa basada en la labor propedéutica. Es de recordar que antes de su superación eventual por la escuela de Maragha, Ibn-Haytham en sus “Dudas Sobre Ptolemeo” ya había denegado la compatibilidad de los movimientos

esféricos de los planetas y otros cuerpos celestes que Ptolomeo abogaba en su modelo astronómico y cosmológico.

Ptolemy had described the movements of the planets, including the Sun and the Moon, on epicyclic spheres that were in turn carried within the thickness of other spheres that he called deferents. He represented these spheres by circles.

Ibn al-Haytham concluded that Ptolemy's description could not be a true description of the physical universe and hence should be abandoned for a better model. (Iqbal, 2007, 50)

Al-Tusi había investigado cuidadosamente el trabajo astronómico de Ibn-Haytham y en sus extensos comentarios sobre una mayoría de las obras importantes de la astronomía y geometría greca, y reconociendo las críticas de Ibn-Haytham y Al-Biruni, avanzó el argumento de la incompatibilidad de los modelos astronómicos ptolemaicos. Al final, pudo ofrecer un nuevo modelo de movimiento planetario que transcendía cualquier otro hasta entonces elaborado en la astronomía.

This new model sought to be more faithful to the concept of the spherical nature of the heavens than the Ptolemaic model *by placing the earth at the geometric center of the heavenly spheres rather than at a distance from the center as we find in Ptolemy.*

Al-Tusi then conceived of two spheres rolling one within the other to explain the apparent motion of the planets.

Este modelo planetario fue denominado “Tusi Couple” o “Acople Tusi”, representado aquí diestramente en el libro de Saliba (Tusi-Maragha).

Diagrama 1: Acople Tusi¹⁹¹

¹⁹¹ Saliba, 1991, 79

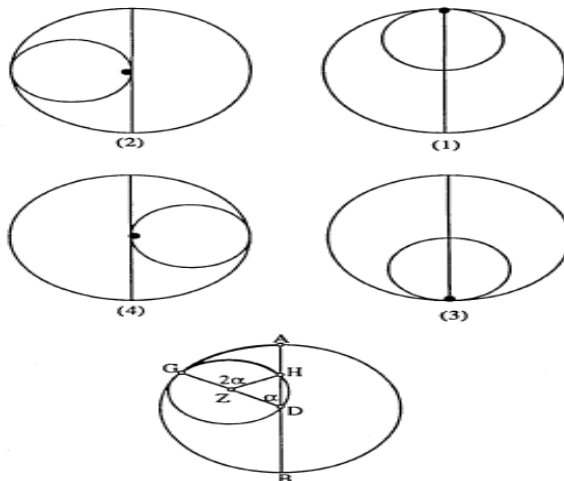


Fig. 7. The Tusi Couple. As the big sphere moves by an angle α , and the small sphere moves in the opposite direction by an angle 2α , the common point H will oscillate back and forth along diameter AB. Hartner drew attention to the similarities between the lettering used by Copernicus and that used by Tusi to prove the same theorem.

Este modelo fue llevado a experimentación, observación y avances particulares en las obras posteriores de Qutub al-Din al-Shiraji, discípulo de Al-Tusi y otro miembro destacado de la escuela de Maragha; mientras que la obra de Al-Shatir, astrónomo de Damascus, completó el proceso del modelo planetario lunar, contemplado en el Acople Tusi.

Ibn al-Shatir, going back to the Tusi model, dispensed with the Ptolemaic eccentric deferent, and introduced a second epicycle in both the solar and the lunar systems. The lunar theory proposed two centuries later by Copernicus is the same as that of Ibn al-Shatir, and it seems that Copernicus was somehow acquainted with this late development of Islamic astronomy, perhaps through a Byzantine translation. (Nasr, 2001, 173)

Es curioso pensar que la gran teoría del modelo planetario lunar naciente de la escuela de Maragha, fue elaborada en un observatorio construido por el patronato de un emperador Moghul. Antes de su invasión por las fuerzas mongoles, la región de nor-oeste de Irán donde vivía y enseñaba Al-Tusi, era gobernado por un gobernador Shiá independiente del califato

abasí. Al-Tusi, junto con ser un gran astrónomo, ha sido uno de los más importantes pensadores religiosos de Islam Shiá, con dos libros de jurisprudencia-teología-misticismo de suma relevancia incluso en la actualidad: “*Tajrid*” (Catarsis) y “*Akhlaq-e-Nasiri*” (Nasirean Ethics)”. Este libro, junto con otros más importantes como *Awsaf al-Asraf* y *Aghaz u Anjam*, fueron escritos en la lengua farsi, y son libros mayormente populares entre la rama Duodecimana Shiá en Irán.

“In practically every field from theology and philosophy to mathematics and astronomy he left outstanding works. His influence in the Islamic world, particularly the eastern part of it, has been immense. In the West, however, only his astronomical and mathematical works were translated, but they became quite important and influential during the late Middle Ages and the Renaissance. (Nasr, 2001, 56)

Como se nota, la escuela de Maragha, sin embargo, no era solo dedicada a la astronomía, sino que ahí se desarrollaban una miríada de disciplinas y caminos gnoseológicos. Al-Shirazi, el discípulo y colaborador de Al-Tusi, además de ser un gran viajero, traductor de conocimientos y astrónomo, realizó un gran número de comentarios interpretativos sobre obras tan diferentes como el Canon de Medicina de Ibn-Sina, y las doctrinas de Iluminación del gran místico iraní Suhrawardi. La labor realizada en la escuela de Maragha, sería de gran significatividad en dos niveles:

a) primero, de su probable transmisión a la teoría cosmológica y el modelo lunar astronómico de Copérnico y de ahí, su formulación de la visión heliocéntrica de la galaxia;

b) segundo, su gran influencia en la reavivación del camino gnoseológico de Islam en las cuatro tendencias que hemos denominado La *Fiq*, la *Falsafa*, el método técnico-experimental, y el camino Sufí, tras la desastrosa invasión de las fuerzas mongoles y destrucción de Bagdad y Bayat-e-Hikma. En lo siguiente, haremos un breve recorrido sobre

ésta última tendencia: el camino Sufí de la danza, pero antes dejamos anotados algunos puntos sobre la tendencia método técnico-experimental, que es pertinente mantener en consideración:

- De nuevo, encontramos que las figuras más importantes que desempeñaron un papel importante en la elaboración de las ciencias observaciones y experimentales como la astronomía, óptica y matemática, no eran científicos especializados, en el sentido moderno; sino que eran grandes polímatas, interesados en una gran variedad de disciplinas y caminos gnoseológicos.
- Estas personas, siendo polímatas interesadas y activas en la sociedad, atraviesan las cuatro tendencias del camino gnoseológico de islam, y la tendencia gnoseológica técnica-experimental, como las otras, se realiza (casi) siempre a ritmo base de canto coránico. Las personas mencionadas en nuestro recorrido, como Ibn-Haytham, Al-Biruni, Al-Tusi no solo eran personas de fé, sino que estaban profundamente involucrados en cuestiones de su fé islámica, y su relación con su mundo, su contexto y su comunidad.
- La labor de estos grandes científicos, astrónomos y matemáticos, así como los primeros *falsayuf* de la tradición islámica, consta de, al menos, dos niveles: primera, de la medi(t)ación-interpretación en forma de un compendio de las obras geométricas, astronómicas provenientes de las fuentes de las tradiciones greco-egipcias, indias, chinas etc.): y segundo, la interpretación-transducción creativa y sintética en la cultivación de su propio sistema cosmológico, astronómico y filosófico desde Islam, al ritmo del canto coránico. Las obras anotadas en esta tendencia (Libro de Óptica, Modelos Lunares Astronómicos y Medicina) formarían la base de nuestro sistema-episteme moderno que basa su método en lo técnico-experimental.
- El cuarto punto que queremos anotar es la vibrante interacción y conversación entre las grandes figuras de la tradición musulmana. Al-Biruni tenía una comunicación epistolar y filosófica con Ibn-Sina en que mostraba su desacuerdo con las teorías de eternidad, mientras que Al-Tusi, era un partidario de su compatriota Ibn-Sina y defendió su postura filosófica en sus obras. Asimismo la escuela de Maragha estudió de forma detallada los trabajos anteriores de grandes astrónomos islámicos como Ibn-Haytham y Al-Biruni y construyó su propia visión a base de estos trabajos. Esto es indicación de un ambiente interactivo, muchas veces colaborativo, y fructífero en que se elaboraron una variedad de caminos gnoseológicos, en interacción con una a la otra.
- El quinto punto trata sobre la relación del califato o reinado con las diferentes tendencias gnoseológicas que hemos recorrido. Como se aprecia, el patronato del estado islámico, siendo el califato o un reinado independiente, resultó de gran pertinencia para la elaboración de estas diferentes disciplinas y tendencias gnoseológicas. Las tres figuras principales que mencionamos en esta tendencia, Ibn-Haytham, Al-Biruni y Al-Tusi, tuvieron experiencias muy diversas, incluso traumáticas, con el estado islámico. Muchas veces tenían el apoyo y patronato del emperador o califato, y otras veces, se veían en gran peligro por el despotismo, o por el cambio del régimen. Sin embargo, la mayoría de sus grandes obras fueron realizados en patronatos con diferentes estados islámicos particulares.

- El sexto y último punto que queremos destacar sobre las obras que hemos mencionado en esta tendencia, que ellas no fueron desarrolladas en el centro y la capital del califato islámico en Bagdad; sino que su lugar de enunciación estaba en zonas exteriores del Bagdad. Mientras Ibn-Haytham elaboró casi toda su obra de Óptica en Cairo con la dinastía Fatimí, las obras de Al-Biruni y la escuela de Maragha desarrolladas en la provincia iraní-afganí, resulta de gran importancia, donde una gran labor de mediación e interpretación se toma lugar.

Si hay un camino gnoseológico en que la nación-población iraní imbuida en islam, ha sido reconocida al nivel mundial, incluso en el mundo occidental, es el camino de la mística espiritual, lo que en hemos venido llamado: el camino Sufí.

Verso 22: Ledanzante

Cada paso un (el) destino,
PáleDanzante en su camino;
Que dondequiera que vaya, se encuentra en su casa.¹⁹²

El camino Sufí no tan prudencial - Incoherencia de la Falsafa

Para los filósofos y jurisperitos islámicos de la *Fiq*, la hermenéutica o la interpretación de la realidad (social-natural), al ritmo de canto coránico, era una operación lógica y racional digna de una élite particular intelectualmente elevada; la “religión popular” por su parte, era precisamente eso: popular, y por eso, no analítico ni definido. A diferencia del método lógico de la *falsafa* y la interpretación jurisperdencial de la *Fiq*, el camino Sufí en su propia interpretación del canto coránico no se basaba en un método meramente lineal de lógica, rayando casi en lo im-prudencial: la danza sufí. Pues los sufíes por su proveniencia modesta, popular y desairada, se arriesgaron en el camino del amor y danza en búsqueda de la verdad (Haq), inspirándose en las mismas fuentes como el canto coránico y la vida-obra-comunidad de Mohammad (Hadith). Los métodos del camino sufí eran más explícitamente corporales que meramente cerebrales, cercanos al misticismo hindú-cristianismo oriental y el ascetismo

192

jainista-pitagórico; pero la interpretación danzante del camino sufí también tenía como su ritmo base el canto coránico.

En efecto, la difusión extensiva de islam en los nuevos territorios ocupados por las fuerzas árabes islámicas se debe más a las comunidades sufís, que a diferencia de los dirigentes árabes no hicieron ninguna discriminación en términos étnicos o culturales, en el proceso de aprendizaje-enseñanza en sus comunidades. Había una diversidad de maestros, caminos y comunidades que exponían, practicaban y enseñaban diferentes métodos de aproximación a Alá, a través de la escucha del canto coránico y en la comunión con el ritmo en la danza. Sin embargo, la praxis de las comunidades sufíes se destacó al menos en los primeros siglos del islam, por su gran capacidad y rebeldía políticas, lejos de ser un movimiento meramente místico y esotérico. Esto nos cuenta de la profunda comunión presente en la interpretación-danza sufí con el ritmo del canto coránico que reclama invariablemente la justicia social y la creación de la Umma (la comunidad justa islámica).

La justicia social era, pues, la virtud fundamental del islam. A los musulmanes se les ordenaba como su primer deber que construyeran una comunidad (umma) caracterizada por la compasión práctica, en la que hubiera una distribución justa de la riqueza. Eso era mucho más importante que cualquier enseñanza doctrinal sobre Dios.”(Armstrong, 2001, 35).

La interpretación danzante del camino sufí no podría ser considerada como un solo movimiento, más o menos centrado o ubicado en un lugar ya que fueron movimientos populares, diversos y pluri-regionales. Sin embargo, su gran difusión es particularmente notable en la provincia iraní desde los primeros siglos de islam, en ciudades como Basora, Kufa y en el mismo Bagdad, donde se encontraba una combinación muy rica y ecléctica de caminos o métodos de saberes y conocimientos. Notamos que la provincia iraní estuvo en el

centro del desenvolvimiento de la expansión islámica especialmente durante el segundo califato abasí y el rol de las diversas y populares comunidades sufí es de fundamental importancia ahí. En efecto, tanto la interpretación lógica de la jurisprudencia más oficial que popular, y la interpretación danzante de amor sufí, más popular que oficial, no fueron separadas de la una a la otra, por ser unidos con y nutridos por el ritmo de canto coránico.

- **Comunidades Sufíes en la Ciudad de Basora (Actual Iraq)**

Hay casos donde una gran escuela jurisprudencial nacerá del seno de una comunidad sufí. Por ejemplo, una escuela jurisprudencial tan influyente en los primeros siglos de Islam como la Muttazilí, fue fundada por un discípulo de Hasan al-Basri, un maestro sufí y místico que desarrolló su visión mística islámica en la ciudad de Basora donde su autoridad fue incuestionable en su época por la profundidad y sencillez de su *Tafsir* (Exégesis) del canto coránico. Cabe destacar que, aunque Hasan desarrolló su vida-obra-comunidad en la ciudad de Basora, ubicada en la provincia iraní del primer califato islámico omeya, había nacido en Medina, la primera ciudad islámica del desierto árabe y había vivido sus años formativos con los primeros acompañantes de la comunidad islámica de Mohammad. Hasan era un crítico del imperio omeya, pero aceptó su autoridad política. La escuela mutzalties, que nació de sus enseñanzas (aunque fue por una disputa) también eligió no apoyar en definitiva ni el reclamo de Fátima-Ali, ni de los omeyas. Sin embargo, para él así como para los Muttazilíes, la cuestión de libre albedrío, y el uso de la razón (Iztihaad), era de suprema importancia. Dice Karen Armstrong, de la enseñanza de Hasan-al-Basori.

Los seres humanos gozaban de libre albedrío y eran responsables de sus acciones; no estaban predestinados a actuar de una determinada manera, ya que Dios era justo y no les mandaría vivir virtuosamente si eso no estuviera en su mano. En consecuencia,

los califas habían de rendir cuentas de sus obras, y se les debía reprender si desobedecían las claras enseñanzas de Dios. (2001. 62)

La interacción entre el método lógico de la jurisprudencia oficial y la interpretación danzante sufí, fueron muy diversas y cambiantes según la época y el contexto. Algunas comunidades encontraban apoyo y patronato con ciertos dirigentes y otros no. La interacción, a veces fructífera, otras veces chocante, entre la jurisprudencia y la interpretación sufí se encuentra en la vida-obra de Al-Farabi, quien abogada apasionadamente por el camino sufí, aun cuando era un indudable maestro de la filosofía racionalista de su época. Sabemos que Ibn Sina, dedicó la parte culminante de su libro *Kitab al-Isharat wa I-tanbiyat* (Libro de las orientaciones y advertencias) al sufismo. Y se considera, que es la obra más madura y reflexiva de Ibn-Sina. Tanto Ibn-Sina como Al-Farabi, siendo grandes *falsayuf* racionalistas también reconocían el papel de la revelación y que a través de la mística, se podrían alcanzar una experiencia de lo divino a la que no se podía llegar mediante proceso lógicos, pero, a la vez, esta experiencia resultaba coherente con las nociones reflexivas y contemplativas de los faylasuf. A pesar de sus diferencias de opiniones, disciplinas y perspectivas, la gran parte de los intelectuales islámicos, incluidos los grandes filósofos racionalistas como Al-Farabi y Ibn-Sina, presentan una mayor o menor influencia del camino sufí en su trayectoria de vida, tanto por su constante interacción intelectual con las comunidades sufís como en su prácticas y rituales de fe islámica. “Tanto la falsafa como la fe de los místicos a la piedad convención se hallaban, pues, en armonía. (Armstrong, 2001, 86)”. Sugerimos que esta interacción se debe al hecho de que estas diferentes formas interpretativas estaban entretejidas en una relación rítmica del tejido trans: el canto coránico y la vida-obra-comunidad de Mohammad. Considerando la revelación de Mohammad como un canto (el canto coránico), sabemos que la gran interpretación y acompañamiento de dicho canto es, pues, la danza, como lo es para

todo canto. La danza no se trata de un mero baile, sino que es una respuesta a una profunda y atenta escucha al ritmo del canto (en ese caso, coránico). El ritmo del corazón es tan real y constante como ninguna otra cosa, y así también es el amor de la danza, o la danza del amor: constante y desbordante. En nuestra percepción y escucha, toda la expansión de “Qalaam” (Conversación-Trans al ritmo del canto coránico), a la que hemos dedicado este camino (B), se expresa de forma sublime en lo corporal (comunicación analógica) de la danza, lo cual es el camino preferido de los sufíes.

Había comunidades sufíes de diversas orientaciones, algunas explícitamente políticas (como los Shiá Ismaelíes) mientras otras más clandestinas y esotéricas en su disciplina (como las comunidades pitagóricas). Una de las personas más influyentes y carismáticas en la divulgación del camino sufí fue: ***Rabia-al-Adawaiyya*** (Rabia en adelante), maestra y mística sufí en la ciudad de Basora en el siglo ocho. Ella enseñó que el núcleo o la semilla del camino Sufí era el amor y su destino era la reunión con el amante (Haq: momento de verdad). No hay nada escrito por ella, pero hay varias leyendas e historias orales que dan evidencia de su figura de maestra y de su influencia política en la ciudad. El camino sufí es un camino de total audacia y atrevimiento que se posiciona ante cualquier interpretación privilegiada y el derecho privilegiado de interpretación del canto coránico y la vida-obra-comunidad de Mohammad. Por eso, en adición al profeta Mohammad y su acompañante Ali, la figura de Cristo y su praxis expresada en el amor, fue muy reconocida y avalada en el camino sufí. Para Rabia, Dios existía en el amor, ni el Satán (el enemigo) era de odiarse. Esta audacia no solamente iba contra el discurso dominante político del califato islámico, sino que ponía en peligro las bases de la visión jurisprudencial avalada por los grandes filósofos, intelectuales y juristas del estado. A medida que el califato islámico se fue convirtiendo en un imperio caracterizado por su pomposidad y aire autoritario---muy a diferencia del profeta y su primera

comunidad musulmana--- las confrontaciones entre poder califal y las comunidades sufíes se volvieron más comunes y constantes. Un episodio legendario de tal confrontación resultó en la crucifixión pública de un místico sufí *Husayn-al-Mansur*, apodado como Al-Hallaj, rondaba las calles del entonces Bagdad, reclamando un verso “Ann-al-Haqq”. El verso, que se podría traducir en español como “Yo soy la Verdad---algo que también dijo Jesús según la biblia y sufrió el mismo destino que al Hallaj---, resultaba problemática y para el califato mientras que las autoridades religiosas dominantes lo consideraban blasfemia. Al Hallaj hacía un salto-trans al reconocer la no-dualidad de sujeto-objeto, reclamando “Yo soy la Verdad”, en lugar de “Yo Veo o Conozco la Verdad”. En esta última oración, mantenemos intacta la relación lógica y dual (de ver) entre el sujeto-objeto. Pero cuando, Al-Hallaj reclamaba *Ann-al-Haqq*, reconocía la no-dualidad o la relación comunitaria presente entre *Subject* cognoscente y *object* cognoscible. Y su forma de expresión de esa (*Haqq*) verdad, recitación apasionada del verso en la calle era algo performático-danzante e im-prudente, algo muy característico del camino sufí. Fue crucificado públicamente y murió riéndose y en su último aliento, cantó el mismo verso “Ann-al-Haqq”. Se sigue recordando al Al-Hallaj como una figura mística importante en Irán, junto con otro sufí místico también martirizado.

Pero la tradición poética y mística iraní más conocida en el mundo occidental proviene de dos sufíes, maestros del verso poético: *Maulana Rumi* y *Omar Khayyam*. Lo interesante de notar en los dos es su constante relación con el vino, un alimento explícitamente prohibido en islam por la ley coránica. Mientras que Rumi puede ser caracterizado el arquetipo del místico errante y ebrio (en el amor de Dios), el gran reconocimiento de Omar Khayyam en el occidente se atribuye a su obra poética “Rubaiyat”--que ha sido llamada la poesía del vino por la centralidad del vino como elemento literario y epistemológico. Desde su traducción y difusión en inglés en el siglo XIX, es considerada

una de las obras poéticas más impresionantes de todas las épocas. Es revolucionario porque se propone a convidar a la gente a beber vino, literalmente en términos literarios en casi toda su poesía, esa parece su forma de iniciación en el camino sufí.

Nadie puede comprender lo inefable.

Nadie es capaz de ver lo que se oculta detrás de lo aparente.

Todas nuestras moradas son provisionales, salvo la última:

La morada de la tierra. ¡Bebe vino! ¡Basta de inútiles palabras!

Esta última exclamación se dirige hacia el entramado racional de los Falasayuf de su época, a quienes invita a beber vino y gozar en la morada de la tierra. Sus palabras son “inútiles” ya que no alcanzan a explicar ni describir la realidad auténtica o la primera causa (Alá) de la realidad auténtica. Veamos su argumento poético aquí sobre el vino:

Bebo vino como la raíz del sauce bebe el agua cristalina del arroyo.

Solo Dios es Dios y Dios todo lo sabe-¿eso dices?-

Cuando me creó, sabía que bebería vino.

Si me negara a beber, la ciencia de Dios fracasaría.

¡Qué curiosa formulación lógica en el verso! Derrota a la ciencia jurídica en su propio “juego de letras”. El campo académico de las letras incluye tanto la filosofía como la literatura incluso ahora; pues tanto para el sistema lógico aristotélico como para la gnoseología islámica, el primer instrumento y campo de estudio era las ciencias del lenguaje (grecas y árabes, respectivamente). La conjugación lingüística-epistémica en términos de la retórica en la filosofía y en términos de la hermenéutica en la literatura, la filosofía y la literatura no podrían ser consideradas diferentes disciplinas como lo entendemos ahora. Khayyam, al decir, “¡Basta de inútiles palabras!, se dirigía a sus contemporáneos filósofos e intelectuales y su tendencia de razonar cada pizca de la realidad con premisas y conclusiones analíticas.

La facilidad de sus versos formados en cuartetos, así como la creatividad de tocar un tema social tabú (el vino) con tanta profundidad, belleza y humor cotidiano, apeló en gran medida a la audiencia musulmana---ya en constante represión por el aparato burocrático y jurídico de los imperios musulmanes. La centralidad de vino en los versos, pueden llevarnos a pensar que Khayyam fuese un sufí ebrio. Pero, la realidad sorprende cada vez más, cuando la escuchamos con atención y con cuidado. Khayyam, muy a la manera de los filósofos que criticaba, era un gran intelectual, polímata, matemático, filósofo, poeta, e inventor, acreditado por nuevos avances e invenciones en especial en la matemática y la astronomía. Asimismo, su gran interés en la geometría y la astronomía lo llevó a mejorar las tablas astronómicas y reformar el calendario solar que siguen estando en el uso ahora. “Around 1079 he proposed a reform for the calendar then in use. According to his reform “the average length of the year was 365.2424 days...” (Iqbal, 2007, 44) Escribió varios trabajos dedicados en especial sobre la algebra y la geometría, incluyendo el de la geometría no-euclidiana. Su libro “Algebra” es el libro más importante de la matemática de su tiempo, que fue parte del currículo en el mundo islámico por siglos. La reducción de su vida y obra en la poesía es una desvaloración de todo su trabajo científico e intelectual que no solo es prolífico y lustroso, sino que es formativo y pertinente para el sistema-episteme moderno actual.

También es notorio que Khayyam escribió sus versos poéticos en la lengua farsi, que simboliza la resucitación de farsi como lengua de conocimiento que había sido dominada totalmente por la lengua árabe desde la llegada del islam. Incluso los escritores islámicos de proveniencia iraní anteriormente mencionados como Ibn-Sina o Al-Khwarizmi, escribieron la mayoría de sus trabajos en el árabe. Otra obra que aparecería en el idioma farsi, sería la obra más leída en el árabe después de Corán y Hadiz: “Iya-Alum-al-Din” (El Renacer de la

ciencia religiosa), traducida al farsi, por el propio autor: *Abu Hamid Muhammad Al-Ghazzali* (Al-Ghazzali, en adelante).

Si Al-Khwarizmi y Ibn-Sina inauguraron en el mundo islámico la figura del intelectual público y autoridad filosófica-cultural popular, Al-Ghazzali fue el ejemplar modelo de esa tradición, siendo también su mayor crítico. Curiosamente, él dedicó toda su vida y obra en expresar un vehemente, explícito y sistemático rechazo de la tradición filosófica racionalista, enfatizando en la importancia de la revelación. Al-Ghazzali, laborando como maestro en un reputado Madrased de Bagdad, había sufrido un ataque de ansiedad y desesperación espiritual por sentir que “a pesar de que sabía mucho *sobre* Dios, no conocía realmente a Dios.” (Armstrong, 89). Ghazzali hizo un viaje hacia Jerusalén para aprender y vivir en el camino místico-sufí y regresó a Bagdad después de casi 10 años. Ahí escribió su magnum opus *Iya-Alum-al-Din (El renacer de la ciencias religiosas)* junto con un gran número de otras obras diversas. Es pertinente recordar que Al-Ghazzali, también escribía en la época cuando había un contra-califato Shiá, y por eso, esta obra suya resultó ser un pilar estructurador para la tradición de Islam Suní. Su segunda libro más conocido se titula “La Incoherencia de la Filosofía” en que empleando el método lógico de la filosofía analítica para renegar el sentido y el contenido de la filosofía racionalista a favor de una deliberación o meditación mística basada en el Corán. Su crítica está particularmente dirigida a la Ibn-Sina y su aceptación del argumento aristotélico de la eternidad del universo. Sin embargo, el objetivo particular de su obra no parece un desprecio de la razón; es una crítica del sobrevalorización de lo racional, la filosófica racionalista. De hecho, él era un gran experto en la lógica; pero después de su ataque de ansiedad y su viaje espiritual, regresó como un maestro-discípulo místico-sufí y su obra parece ser una declaración de su vida.

Because he was an outstanding figure personally and a forceful writer as well, he succeeded in curtailing the influence of Peripatetic philosophy in Islam, particularly in the Sunni world. At the same time he legitimized the teaching of Sufism in formal religious circles. (Nasr, 2001, 52)

Estos dos libros, la incoherencia de la Filosofía---escrita desde la crítica consciente--- “El renacer de la ciencia religiosa”---escrita desde el enfoque creativo---, establecen al Al-Ghazzali como la autoridad cumbre tanto en la investigación filosófica como el exponente más sistemático y claro del camino sufí. Escribió tres tratados interesantes sobre el balanceo, o el equilibrio: “El camino medio en la teología”, “El balance de Acción” y el “El balance justo”. Como estas obras pensadas en el medio camino, su vida establece el vínculo o el lazo de interacción entre el método lógico de la filosofía racional y el camino sufí de amor-danza. Al-Ghazzali aboga insistentemente por el camino sufí, pero lo hace con el método par excelencia de la lógica de la filosofía analítica. Desde su aceptación general en el mundo islámico, el movimiento fluido y multi-direccional de las comunidades sufís ya podría ser visto como algo más corporizado y formado, que es lo que ahora se entiende como el sufismo. Este proceso de formación de sufismo, manifestado plenamente en Al-Ghazzali, hizo posible incluso mayor difusión y propagación del sufismo a lo largo de la región y poblaciones musulmanas.

“Cada ciudad tenía ahora su janqa (<<convento>>), además de una mezquita o una madrasa, donde el *pir* local instruía a los discípulos. Se formaron nuevas órdenes sufíes (*tariqa*), que no estaban vinculadas a un área geográfica concreta, sino que eran internacionales, con ramas que abarcaban toda la Dar al-Islam. Estas tariqas se convirtieron, pues, en otra fuente de unidad en el descentralizado imperio, como también lo fueron las nuevas hermandades y gremios (futura) de artesanos y

comerciantes de las ciudades, fuertemente influenciados por los ideales sufíes. (Armstrong, 2001, 91)”.

Fue el camino sufí popular e interactivo que tuvo el mayor impacto en la divulgación y profundización del canto coránico. Gracias a estas interpretaciones multi-dimensionales, únicas e inventivas del tejido-trans de la voz de Mohammad, ya se iba cultivando una forma de vivir, inter-actuar y trans-accionar lo que podría ser islámico o la cultura musulmana, más en términos socio-culturales que políticos-jurídicos. Quisiera dar un ejemplo particular para poder exponer la pertinencia del camino sufí en la propagación de Islam en varias naciones-poblaciones del mundo. El ejemplo expone la influencia de canto coránico en nuestra investigación. Hemos aludido al género musical de *Qawwali* anteriormente, que es uno de mis géneros musicales preferidos, junto con otro género que se llama *Ghazal*. Comentamos que el término *Qawwali* viene de árabe, y tiene la misma raíz que el término “*Qalaam*”, que significa “Verso-Canto”. Por su parte, *Ghazal*, también palabra árabe, significa “un verso que liga (en sentido de ligar, coquetear)”, un canto como cumplido, un canto también como grito de dolor en búsqueda de comunión o comunicación. De hecho, casi todos los versos que colorean el tejido, a lo largo y ancho de nuestra tesis, vienen de cantos de “*Qawwali*” y “*Ghazal*”. Yo escucho-danzo toda música, pero lo que siempre está puesto donde estoy yo, es en general o “*Qawwali*” o “*Ghazal*”. Hay varios versos y poemas que se cantan tanto en “*Qawwali*” como en “*Ghazal*”. No es la más popular en la India, diría yo. Quizás lo más popular es la música de la industria Cine de la India (que yo escucho también). Pero incluso en el momento de su concepción y la realización del cine en la India, la cuestión de canto y danza jugó gran parte y es lo que hace la industria de cine de la India única en el mundo. Hay

cantos “Ghazal” y “Qawwali” que son legendarios, y re-conocidos. Yo ando escuchando-cantando-danzando casi todos los días y más, en las noches. ¹⁹³

Pero, esto, ¿qué tiene que ver con el camino sufí de Islam y el canto coránico? Pues, como se aprecia, las dos palabras y los dos géneros, tienen su raíz en la lengua-episteme árabe, cuyo más sublima expresión es el canto coránico, maravillosa como una flor en el desierto. A la vez, no podemos sobrestimar la particularidad del contexto de la India en su desenvolvimiento y su evolución en lo que es ahora. El mayor difusor de esos géneros y su particular empleo en la India fue Amir Khusrou, el gran poeta-músico-cantautor del corte del sultanato de Delhi. El padre de Amir Khusrou era un turco, musulmán, quien se había huido en el momento de la invasión mongola y había solicitado asilo en el sultanato de Delhi, que también eran turcos. Su madre, Bibi Daulat naz, era una mujer originaria de la India, pero ya creyente de Islam. Khusrou aprendió de niño turco, farsi y árabe con su padre, aparte de las lenguas de la India, donde vivía. Escribió sus cantos en farsi pero también en Hindavi, que era una combinación ecléctica las lenguas de la India, como Sánscrito, Avadhi etc. y de árabe, farsi (lo que también podemos llamar farsi arabeizada). De sus poemas escritos en *Hindavi*, mucho de lo que ahora se entiende como la lengua Hindi y la lengua Urdú, toma su forma actual. Pero más importantemente, sus poemas no son meramente poemas, sino versos-cantos. Él es el creador del género musical “Qawwali” que está inspirada, y a la vez, inspira a, la danza. Hay cantos de Khusrou de Qawwalli, como Lal Meri¹⁹⁴ que son como himnos en casi toda la India. Su otra gran contribución es la introducción del *Ghazal* en la India, en complemento e interacción con las tradiciones

¹⁹³ Este canto, por ejemplo, dice que en cada momento, (II)oro por ti, eres la única oración en mi vida.
<https://youtu.be/lc4-7stYnQw?si=mllR9LJx1cyOfBFG>

¹⁹⁴ Esta versión es un fusión moderna de Qawwali “Lal Meri”, cantado por Amir Khusrou.
<https://youtu.be/eoz9gr9QYes?si=WwNlqBl6voD2rAlo>

musicales ya presentes autóctonamente. Mis dos poetas más preferidos de la era moderna son *Allama Iqbal* y *Mirza Ghalib*--- cuyos versos-cantos escucho a menudo en “Qawwali” y “Ghazal”--- escribieron sus versos tanto en farsi como en urdú. El verso-canto de Allama Iqbal, una figura de grandes inspiraciones para Ali Shariati, fue, para mí, el primer momento de escucha y por tanto, acercamiento al contexto de investigación iraní. Y este canto ha registrado su presencia a lo largo-ancho de esta tesis-tejido:

Verso 23—Sí son posibles¹⁹⁵

Más allá de las estrellas, otros mundos, sí son posibles.

En el camino de amor, más profundidades, sí son posibles.

El camino sufí comprende una auténtica escucha y respuesta al canto coránico. Pues, Amir Khusrou emprendió toda una tradición musical-danzante en la India, vibrante, maravillosa y actual, a través de su escucha atenta. Pero él no fue solo, sino la nueva manifestación de la *Silsila* (serie) de grandes maestros-discípulos sufíes. El maestro de Khosrou: Khwaja Nizamuddin¹⁹⁶, era discípulo de Baba Farid, los dos provenientes de la la orden sufí Chisti. Khwaja Nizamuddin no escribió nada, pero en su homenaje, tenemos la tradición musical de Qawwali, cultivada por su mayor discípulo Khusrou. La orden Chisti tiene una descendencia antigua de maestros sufíes y varias ramas actuales presentes en la India, Pakistan, Bangladesh entre otros lugares. El mensaje más profundo y más sencillo de todo la orden Chisti, es el amor. Alá como gran amante, está presente en todo. El gran precepto coránico, Tauhid (la unicidad), se reconoce que se realiza a través de amor. Los versos de Amir Khusrou, y Faba Farid son grandes expresiones del amor que resuenan en nuestra investigación. Incluso hoy día en el mausoleo de Khwaja Nizamuddin situado en el sur de Nueva Delhi, se realiza el canto Qawwali, particularmente cada jueves, en la víspera de Zummeh (el viernes, día libre

¹⁹⁵ <https://youtu.be/cFXSjU6I3nQ?si=8-OUY501xageTY9>

¹⁹⁶ Aquí está un canto de-sobre-con Khwaja para su escucha.
<https://youtu.be/4YbAaRFk70o?si=uycBrlfpRd802Hr2>

de los musulmanes). Nizamuddin, es una parte esencial de lo que es ahora la Nueva Delhi, digo yo, quien no ha ido nunca un jueves a Qawwali, pero ha pasado por ahí escuchando Qawwali¹⁹⁷ en la calle Nizamuddin, en el barrio Nizamuddin, en la estación de tren Nizamuddin, en la estación de Metro Nizamuddin etc. Con la medi(+)ación de Nizamuddin-Khusrou, se hizo la liga entre la ciudad de Delhi y el desierto árabe. La mediación de Qawwali y Ghazal, conectó la liga entre la nación-población de la India y el canto coránico. Al menos, la liga entre mí (danzante) y el canto coránico. Mi interpretación particular al ritmo de canto coránico, es lo que hemos venido llamando “La relación comunitaria”, cultivada en compasión (el amor para los sufíes), confianza y conversación-trans.

A base de nuestro recorrido de la tendencia de camino Sufí de islam hasta ahora, recordamos algunos puntos pertinentes para mantener en consideración:

- Primero, el camino sufí de la danza parece ser la más adecuada respuesta interpretativa del canto coránico, ya que el canto y la danza se hace en comunión. El toque de tambor (grito desde el ombligo) y los pasos del danzante van siempre en armonía.
- La danza como camino sufí no es una *construcción* avanzada a base de la lógica de Corán. En cambio, es un constante retorno a canto coránico, siendo cada vez más expresiva, nueva que se refresca y se reaviva en cada re-torno y en cada en-torno, siendo cada vez más y más, como La Golden Ratio.
- Esta percepción nuestra tiene como su base tanto mi propia experiencia de vida, como la evidencia presentada arriba de las vidas-obras-comunidades que elaboraron su camino gnoseológico al ritmo del canto coránico. Incluso los más racionalistas de los filósofos islámicos que hemos mencionado en nuestro recorrido, como Ibn-Sina y Ibn-Rushd, guardan un lugar particular de la revelación mística del conocimiento (del camino sufí) en su concepción de la vida. Cada uno de los intelectuales que hemos mencionado son intelectuales, en cierto sentido, religiosos, y la liga con su religión, es, en definitiva, a través de mística y misterio del canto coránico, que reiteramos, como canto, trasciende las fronteras entre lo racional e irracional, o entre la razón y el corazón.
- La inmensa popularidad y la difusión de Islam en naciones poblaciones diversas del mundo, ha sido, en gran parte, resultado de las prácticas de enseñanza-aprendizaje de

¹⁹⁷ Quizás este es el primero canto qawwali, que habría escuchad de forma consciente, es decir, queriendo escucha este tipo de canto. <https://youtu.be/xs7tN0A7RC8?si=ORjGBm5Txd3SbG-M>

camino sufí, evidenciada en la conversión gradual y mayormente voluntaria de las poblaciones al Islam. Y en este camino sufí, la nación-población iraní ha sido una de las fuentes más significativas y constantes de maestros-discípulos (Al-Hallaj, Sahrawardi, Rumi), y su labor de mediación, constatada en el cuerpo de su lengua que se convirtió en el vehículo para la comunicación de canto coránico en muchas partes del mundo incluso no completamente islámicos, como la India.

- El problema y dilema entre la razón y la revelación, tanto en las discusiones jurisprudenciales como en las filosóficas, se resuelven en la praxis Sufí de amor y danza, practicada en la orden Chisti, por ejemplo.

En lo siguiente, presentamos una conversación en que surge este dilema entre la razón y la revelación y en cierta forma, lo resuelve (lo que quiere decir, lo líquida o lo hace líquido, en forma de una re-solución). Esta conversación llevada a cabo entre dos grandes maestros: *Ibn-Rushd e Ibn-Arabi*, de la tradición musulmana proveniente de Al-Andaluz, tuvo lugar en la ciudad de *Qurtuba*¹⁹⁸ (actual Córdoba, España), que en efecto, resulta ser el lugar central de transmisión del camino gnoseológico elaborado en Islam hacia los pueblos latino-germánicos de la futura Europa. Para concluir con este camino (B), nos dirigimos hacia la civilización musulmana en al-andaluz, haciendo notar así el gran papel de la Conversación-trans al ritmo del canto coránico, en la concepción y estructuración del sistema-episteme moderno actual.

Conversación 3: Entre sí(Ibn-Rushd) y No (Ibn-Arabi)

Cuando entró Ibn-Arabi, el maestro (Ibn-Rushd) se levantó de su asiento y lo recogió de forma amigable y compasiva, y también lo abrazó.

Ibn-Rushd: ¿Sí?

Ibn-Arabi: Sí.

(El rostro de Ibn-Rushd se llena de alegría porque Ibn-Arabi lo había entendido)

Ibn-Arabi: No.

(Ibn-Rushd se queda perplejo)

Ibn-Rushd: “¿Qué forma de re-solución has encontrado mediante la iluminación e inspiración divina (revelación) y si es algo semejante a lo que obtenemos con la lógica especulativa?

Ibn-Arabi: Sí y No. Y Entre éste no y aquel sí, los espíritus arrancan su vuelo desde la materia, y los cuellos se arrancan de sus cuerpos.

¹⁹⁸ Así se llama la ciudad de Córdoba en su momento islámico. Esta palabra, Qurtuba, en hindi-urdú, significa una aventura, incluso un acto milagroso.

Mapa 3: Expansión del Canto Coránico (Este y Oeste de Bagdad)¹⁹⁹



SOME OF THE IMPORTANT CENTERS OF ISLAMIC SCIENCE AND CULTURE.

Qurtuba en Al-Andaluz y la Transmisión-Traducción: Conversación-Trans

Pues, la ciudad de *Qurtuba*, capital de Al-Andaluz, fue el centro cultural más destacado y próspero de todo el territorio de lo que ahora se conoce como Europa, por más de cinco siglos (711-1236) conformando la parte occidental de civilización islámica²⁰⁰. La invasión de las fuerzas islámicas había sido considerablemente rápida en la península ibérica, conformando la mayoría de los territorios de lo que hoy es España y Portugal (salvo algunas provincias como Castilla, Asturias y Navarra). Sin embargo, en la cultivación política-cultural en todo este territorio que fue llamado Al-Andaluz, nos muestra una gran evidencia del dilema teórico entre la razón y la revelación, presente en las diferentes tendencias que

¹⁹⁹ Nasr, 2001, 02

²⁰⁰ Todo lo que quedaba al oeste de Bagdad, se consideraba la parte occidental del mundo musulmán, en relación con su parte oriental, particularmente la provincia iraní y el desierto árabe.

hemos ido revisando en este camino arriba. Este dilema, como entendemos, tenía consecuencias directas en lo político y en lo cultural ya que la interpretación del canto coránico implicaba la cuestión práctica de su implementación en el dominio político-jurídico, discutido interminablemente en las escuelas de la Fiq y la Falsafa. Este dilema no estuvo más claramente presente en ningún lugar como en al-Andaluz. Pues la fundación del emirato de Córdoba, en el año 756, fue realizada por Abd al-Rahman I---que se había fugado de Damasco después del derrocamiento del Califato Omeya por la consiguiente Califato abasí. Pues, obviamente, su emirato no mantuvo ningún vínculo político con el califato abasí de Bagdad. En cambio, el vínculo cultural entre la región al-andaluz con todo la civilización musulmana, no podría haber sido más fuerte, constante e interactivo. En el año 785, se construye la mezquita de Córdoba, que tiene una hermosura estética característica de sencillez de Islam. Lo siguiente fue la construcción del centro cultural e investigativo de la ciudad, donde se cultivará otro camino gnoseológico dinámica en las cuatro tendencias. Las primeras de las ciencias desarrolladas eran, así como en Bagdad, la matemática y la medicina.

Cordova especially was a center of medical activity; here, in the fourth/tenth century, the Jewish scholar Hasday ben Shapriit translated the *Materia Medica* of Dioscorides, which was then corrected and commented on by Ibn Juljul, who also wrote a book on the lives of the physicians and philosophers. Also from Cordova was 'Arib ibn Sad al-Katib, who composed a well-known treatise on gynecology. He was followed in turn, during the early fifth/ eleventh century, by Abu'l-Qlisim al-Zahrawi (the Latin "Albucasis"), who is the greatest Muslim figure in surgery. (Nasr, 2001, 214)

Una de las figuras más importantes del contexto andalusí, Abu Bakr Muhammad Ibn Abd Al-Malik ibn Mohammad ibn Tufail (al-Quaisi al-Andalusí) (*Ibn-Tufayl en adelante*), también era un gran médico, especialista en la anatomía y cirugía, dotes que él expone de

forma precisa en su obra literaria maestra, con el título de “Hayy Ibn Yaqan”, traducido sugestivamente al español como “El filósofo auto-didacta”. Esta es una obra impresionante en muchos sentidos, y es considerada, por algunos como la primera obra representativa de la literatura moderna. Ibn-Tufayl también era maestro de Ibn-Rushd, quien estuvo en la conversación, contada arriba, con Ibn-Arabi, sobre el dilema entre la razón y revelación.

Abu al-Walid Mohammad ibn Ahmad ibn Rushd (Ibn-Rushd en adelante), como su maestro y sus precursores más favoritos como Ibn-Sina, era un hombre de muchos genios, interesado en diversas disciplinas de filosofía, astronomía, matemática y obviamente, medicina. Venía de una de las familias más prominentes de la ciudad de Córdoba, heredando la posición de su padre como *Qadi* (Jurista o Juez de *Sharia*). En este sentido, uno de sus trabajos más conocidos (muchas veces, mal interpretado) tiene el título de “*On the Harmony of Religion and Philosophy*”, en que como Juez principal de la ciudad, decide reflexionar sobre la compatibilidad de los instrumentos lógicos, analíticos y retóricos de la filosofía en la jurisprudencia islámica de la *Fiq*. Ibn-Rushd era uno de los filósofos más interesados en la lógica aristotélica y su mayor inspiración fue el *Falsayuf* iraní: Ibn-Sina, a quien defendió, dando una respuesta al libro “Incoherencia de la filosofía” de Ghazzali, en un libro titulado “Incoherencia de la incoherencia” en que también avanzó el modelo cosmológico aristotélico de la eternidad de universo. Es cierto que Ibn-Rushd era quien más defendió a la lógica aristotélica, pero su primera preocupación, era averiguar la pertinencia de la filosofía en la religión, y en particular, en su implementación jurisprudencial. Con la transmisión de las diferentes tendencias del camino gnoseológico de islam, a los pueblos latinos-germánicos de la futura Europa, Ibn-Rushd (e Ibn-Sina) serían leídos anacrónica y erróneamente, como defensor de racionalismo y la lógica aristotélica contra el dogmatismo islámico. Paradójicamente, serían los comentarios interpretativos de estos autores de la tradición

filosófica racionalista de Islam, que recibirían mucha atracción en las nuevas universidades naciendo en los pueblos latino-germánicos en combinación con el papado de Christendom.

Averroes was the greatest medieval commentator on Aristotle. St. Thomas called him "the Commentator" and Dante referred to him as "he who made the grand commentary." (Nasr, 2001, 54)

La labor medi(t)ativa-intepretativa realizada por Ibn-Sina e Ibn-Rushd fue tan significativa en el renacimiento europeo que Dante, en su concepción paradisiaca, coloca a estos dos figuras en el "primer círculo del infierno", junto con otros grandes pensadores no-cristianos; mientras que Mohammad y Ali, son empujados a los más oscuros rincones del infierno. Sin embargo, esta lectura de Ibn-Sina e Ibn-Rushd, además de ser anacrónica, es sumamente sesgada. Nasr nos comenta al respecto:

In the West, however, Averroes must be considered as the most influential Muslim thinker. In fact; most of his works survive today in Latin and Hebrew versions rather than the original Arabic. He was translated not only in the seventh/thirteenth century into Hebrew and Latin but once again in the tenth/ sixteenth century when his commentaries attracted new attention and became the subject of heated debate. Altogether, however, his image in the West as the opponent of revealed religion does not conform to his real nature and there is a difference between Averroes as a Muslim philosopher and the "Latin Averroes" seen in the West through a misunderstanding of some of his teachings. (Ibid., 54)

Por esta razón, comenzamos este apartado con el legendario encuentro entre el maestro (*Falsayuf*, jurista, médico) Ibn-Rushd y el joven místico ***Abu Abdullah Mohammad ibn Ali Mohammad ibn Arabi al-Hatimi*** (Ibn-Arabi, en adelante). Este gran encuentro puede ser comprendido como el encuentro o choque entre la razón y la revelación. Pero no sería

correcto pensarlo así. Tanto Ibn-Arabi como Ibn-Rushd, eran conscientes de la potencialidad de cultivación de conocimiento por los dos caminos de la razón y el corazón. La invitación de Ibn-Rushd a Ibn-Arabi, y su pregunta nos cuenta de su interés en el camino místico sufí. Entre sí y no, se resolvía el dilema de la razón/revelación. Para Ibn-Arabi como Al-Ghazzali, el modo preferido era de la revelación. No obstante, Ibn-Arabi, una figura comparable solo con Al-Ghazzali en su gran popularidad y e influencia en el sufismo, escribió cientos de tratados que abarcaban una miríada de disciplinas, pero con un método místico y complejo de entender. Quizás su obra más profunda, escrita en su *Hajj* (peregrinación en Meca), lleva en su título el término de la revelación “Revelaciones en camino a Meca”.

Para mí, la vida-obra-comunidad de Ibn-Arabi puede ser entendida, como dice él, entre “Sí” y “no”. La concepción cosmológica y metafísica de Ibn-Arabi, desarrollada sistemáticamente más tarde por sus discípulos, ha sido llamada *Wahadat-al-Wujud* (Unidad de Ser). Esto puede ser considerado ahora la concepción cosmológica y metafísica de sufismo, en particular, pero también de Islam, en general, en remembranza de uno de los versos más rítmicos del canto coránico.

La ilaha illa Allah: There is no God but One and Only Alá.

En su propia concepción, Ibn-Arabi la existencia (ser) es calidad de Alá, y a la vez, Alá trasciende la calidad de la existencia. Cada rincón de este universo está impregnado por Alá y a la vez, Alá trasciende la existencia de este universo. Su concepción es una concepción profundamente no-dual y apofática. La gran diferencia entre la concepción metafísica-cosmológica de los filósofos racionalistas como Al-Farabi y Ibn-Sina--- Ibn-Arabi es claramente consciente de sus obras--- y la de Ibn-Arabi, es su claro rechazo de la dualidad causal propuesta por aquellos filósofos entre la esencia y la existencia. Debemos recordar que en la prueba de Dios demostrada por Ibn-Sina, Dios como primera y necesaria esencia,

tiene una relación causal con la existencia y este universo---aceptando la relación causal de la física aristotélica. Para Ibn-Arabi, la relación causa-efecto, es una manera equivocada de mirar a la existencia, ya que la relación es la de una suerte de emanación en la existencia a través del aliento de Alá.

What is called breath from the point of view of its ontological reality is not the breath except by virtue of its coming from the Compassionate or what corresponds to it among the Divine Names ...(Nasr, 2001, 344)

Aquí es bueno recordar que Ibn-Arabi, como muchos de sus predecesores falsayuf y sufíes, se inspiraba en la concepción neoplatónica y pitagórica del universo en que Plotino también había planteado a ser suprema o Dios de forma apofática, “*The One*”, de donde todo emana y a donde retorna todo. La aceptación y asimilación de esta doctrina de “*The One*” en el mundo islámico, se debía a su gran coincidencia y semejanza con la concepción cosmológica y metafísica presente en el canto coránico de Alá como “*The One and Only*”. En efecto, Ibn-Arabi, también era apodado, desde joven, como Ibn-Aflatun (hijo de Platón), por su concepción de la Unicidad, el rol de la luz reveladora en tal realización. Su título en el mundo sufí es *Shaykh-al-Akbar (The Greatest Master)*. La vida-obra-comunidad de Ibn-Arabi sería una de las más influyentes en el mundo islámico, inspirando grandes figuras místicas como Sahrawardi y Al-Tusi, Mawlana Rumi, Al-Shirazi; más, su gran influencia en el misticismo cristiano medieval es innegable.

- **Las Cruzadas, La Inquisición-Reconquista Española y el papel del Al-Andaluz en el renacimiento de la futura europa**

A la medida que la civilización musulmana en su siglo de oro, se iba expandiendo su impacto político-cultural en el mundo, desde el río Indo en el este hasta los pirineos en el oeste; los pueblos latino-germánicos de la futura Europa y el imperio bizantino romano se encontraban

en una posición marginada y de recubrimiento. Comentamos en el primer camino (A) de esta articulación que la estructura eclesial de Christendom se había convertido en el eje cultural único de los pueblos latino-germánicos que se había dado como resultado una organización eclesial de Papado establecido en los estados pontificios de Italia.

El Papado, que operará en los Estados pontificios italianos como una monarquía más, se constituye por tanto en una referencia central de toda la Cristiandad europea (y en especial de los miles de monasterios, que prefieren quedar exentos de los obispos cercanos y del Imperio o reyes para ligarse directamente a la lejana Roma), (Dussel, 2007, 100)

Esto causará constante conflicto entre El Imperio Bizantino Romano y el Papado de Christendom, ya que los dos apelaban a la vez la autoridad política, legitimada por la institución religiosa. Es más, los diferentes reinos latino-germánicos también se verían conflictuados por la preponderante influencia del Papado. Con la llegada de Carlomagno al escenario político-religioso y su intento de unificación de los diferentes pueblos latino-germánico tendría una consecuencia peculiar: su designación como Emperador Romano Occidental, figura que no había existido desde la disolución del imperio romano occidental en el año 476. Tras su muerte, el imperio carolingio fundado por Carlomagno se dividió nuevamente en reinos diferentes, pero la institución política-religiosa de Sacro Imperio Romano Germánico, fue mantenida y controlada desde el papado de Christendom. En el año 1054, esta sacro imperio romano germánico romperá sus relaciones con la iglesia católica del imperio romano bizantino (“oriental”), un evento llamado como “la Gran Cisma de las iglesias de oriente y occidente (del imperio romano)”, lo cual dará como resultado la legitimidad única de la estructura eclesial de Christendom en todo el Sacro Imperio Romano

Germánico. Considerando esto, las relaciones entre el emperador del Imperio romano bizantino y el papado del Sacro Imperio Romano Germánico, eran muy lejos de ser cordiales.

Esto cambiaría drásticamente ya que a finales del siglo diez, por el declive gradual del califato abasí de Bagdad, un grupo de los turcos *Saljuks*, que habían sido traídos como fuerzas mercenarias por el califato, se habían obtenido el control de la mayoría de la región musulmana, y su intento era una continua expansión en los dos lados, en el este hacia el subcontinente Indio y en el occidente, hacia el imperio romano bizantino. Los Selýucidas derrotan las fuerzas bizantinas en la batalla de Mantzikert en 1070 y se hacen el control de la región siriaca del imperio bizantino, posicionándose de forma muy ventajosa para el sitio-invasión de la capital del imperio: Constantinopla. En el año 1074, el papa Gregorio VII llama a los *milites Christi* (soldados de cristo), para intervenir en la defensa del imperio cristiano. En efecto, el intento de las primeras cruzadas “populares” incitadas por Pedro de Amiens, resultó ser un desastroso fracaso. Sin embargo, dejó claro la función política-militar, de las cruzadas (aunque con el pretexto religioso). Su lógica o función era la simple matanza de los herejes, según la religión del imperio: Christendom. Su lógica, era, efectivamente, la lógica de la dominación de la Otredad. Conforme a esta lógica de dominación, El Papado de Sacro Imperio Romano Germánico y el Emperador Romano Bizantino, que habían estado en pugna, se dan las manos.

Para detener el avance turco, en 1091 el emperador bizantino Alejo I Comneno pidió ayuda al papa; como respuesta, Urbano II proclamó la primera cruzada (oficialmente organizada)²⁰¹. (Armstrong, 2001, 95)

²⁰¹ Yo he agregado la parentesis, para señalar que hubo otras cruzadas, poulares y no organizadas de forma institucional por Christendom, antes de la que dice Karen Armstrong como primera en esta cita.

Pese a que los pueblos germánicos se encontraban divididos en diferentes reinos con intereses particulares, una gran parte de estos reinos cristianizados tomaron parte en el proyecto de las cruzadas, con el objetivo general de retomar la ciudad sagrada de Jerusalén, y destruir todo lo que venga en camino. En las primeras cruzadas organizadas, llevadas a cabo en el siglo once, y las fuerzas cristianizadas lograron tomar el control de ciudades como Nicea (la ciudad del primero concilio ecuménico, iniciador de la política de Christendom) en 1097, Antioquia en 1098 y Jerusalén en 1099. En la invasión de las cruzadas en Jerusalén, participaron cuatro ejes políticos: Las fuerzas de las cruzadas, el imperio romano bizantino, los emires selúcidas y el califato fatimí de Egipto. La historia de la invasión de las cruzadas cristianas a la ciudad de Jerusalén²⁰², es una historia sangrienta (casi toda la población habitante de la ciudad fue ejecutada). Pero es más, es una historia de astucia ponzoñosa, audacia de las motivaciones políticas y la irreflexividad de nuestras acciones motivadas por intereses particulares, egoístas y Otrificadores (iniciada por las cruzadas cristianas, pero también involucraba varios emiratos, sultanatos musulmanes). Es una historia de la inconciencia de la relación comunitaria. Jerusalén quedaría en el poder de las fuerzas cristianizadas por menos de un siglo, cuando Salah-ad-Din, el sultán más importante de los turcos y fundador de dinastía Ayub, lo retomaría de nuevo para los musulmanes. En efecto, las cruzadas cristianas, aparte de causar un cierto asombro y morbo, no hicieron gran impacto en la expansión de la civilización musulmana bajo los sultanatos turcos.

Durante este tiempo los musulmanes consideraban con justicia que su civilización era más poderosa intelectual, económica y militarmente que Europa cristiana. Sin embargo, el éxito del Islam, al extenderse tan rápidamente sobre los tantos territorios

²⁰² Referirse a la conversación al inicio de este camino 2.B, que cuenta la historia de sitio militar de Jerusalén por parte de las fuerzas árabes musulmanas.

produjo su fragmentación política. Esto hizo posible las cruzadas cristianas las cuales no solo no alcanzaron su objetivo sino que aceleraron, paradójicamente, la fluencia de ideas del mundo musulmán hacia Occidente. (Kobeh-Sierra, 2002, 83)

Por su parte, las cruzadas llevadas a cabo en la península ibérica, que convertirían pronto en la política imperial de la inquisición y reconquista de los reinos españoles-portugueses, tendrían un impacto mucho mayor en el desenvolvimiento político-cultural de la región y en nuestra historia gnoseológica humana.

- **Escuela de Toledo, Traducción-Transmisión del Conocimiento y Las bases de sistema-episteme moderno-colonial**

La primera ciudad de considerable pertinencia que los reinos cristianizados retomaron del control islámico, era Toledo (en el año 1085): la antigua capital de los visigodos. El rey Alfonso VI, en su asedio militar de la ciudad, entró a la ciudad de Toledo tras una negociación con emirato de Córdoba, que junto con los musulmanes, pudo salir con vida de la ciudad. Por eso, las fuerzas de las cruzadas llegaron a las ciudades musulmanas, la beligerancia de su actitud violenta mostrada en la total destrucción y eliminación indiscriminadas de ciudades-habitantes de su paso, fue algo de asombro no solo para los musulmanes, sino también para los reinos cristianos, en particular para el imperio romano bizantino. La siguiente cruzada en la península ibérica sería la llevada por las fuerzas normandies, que conquistan la ciudad de Sicilia y establecieron su dominio ahí. Pronto, el proyecto de la inquisición y reconquista española-portuguesa, con los reyes católicos en particular, adaptaría esa actitud supremamente violenta de las cruzadas y tendría grandes éxitos en sus políticas.

En efecto, la re-conquista de Toledo, terminaría siendo el evento más significativo de la época por los motivos gnoseológicos y conversación-trans que hemos venido comentando en este camino. La transmisión y traducción de los conocimientos cultivados en el mundo

islámico a los pueblos latinos-germánicos, ya había empezado por las interacciones, aunque fuesen chocantes, en las cruzadas. Pero con la captura de Toledo, el reino de Alfonso XX encontró a su disposición una gran biblioteca con una cultura educativa e investigativa floreciente.

The fall of Toledo in 1080 resulted in the availability of an excellent library to translators. During the previous four and a half centuries (712–1085), Tulaytulah, as Toledo was called in Arabic, had become an important center of learning in Islamic Spain. As the language of learning and culture had become Arabic, many non-Muslim residents of Spain too adopted and were fluent in Arabic. Raymond I, the new archbishop of Toledo (1126–1151), patronized the translation movement and gathered around him a small group of translators headed by Archdeacon Dominico Gundislavi (or Gundisalvo), a Spanish philosopher. (Iqbal, 2007, 105)

En la escuela de traducción de Toledo, harían traducciones al latín de las obras magistrales del mundo musulmán. Iqbal (2007, 106) nos presenta una tabla de los libros más importantes traducidos durante esta época, entre los que figuran: Algebra y las Tablas Astronómicas de Al-Khwarizmi, Canon de Medicina de Ibn-Sina, “El motivo de los filósofos” de Al-Ghazzali, “Libro de Astrolabio” de Al-Kindi etc. Junto con el movimiento de las traducciones, que también se llevaba en otros lugares como Sicilia, se había ido dando el desarrollo de las estructuras escolares y universitarias en diferentes partes de los reinos italianos, francés, británicos etc. La primera universidad de la futura Europa, Universidad de Bolonia, sería entonces fundada en Bolonia: el estado pontificio de Sacro Imperio Latino Germánico, que en sus concepción inicial, era esencialmente un centro investigativo dedicado al estudio del Derecho y la Ley (divina), que para ese estado, era la Ley de Chirstendom, heredera del sistema legal romano. Consideramos que la centralidad de Derecho y la divina en el centro

universitario de Bolonia, se debía a una influencia del pensamiento islámico en que la *Fig* (jurisprudencia) era igualmente importante y casi siempre la base de todo estudio escolar. En efecto, en la mayoría de las universidades, el currículo principal estaría basado en las traducciones latinas de las obras escritas por los intelectuales musulmanes en árabe, que habían hecho como hemos comentado anteriormente, una labor interpretativa de doble dimensión: la labor medi(t)ativa-interpretativa en forma de comentarios, compendios y críticas de todo el saber disponible; y la segunda labor interpretativa-transductiva de cultivación de su propio sistema metafísico-cosmológico. Tomamos un ejemplo de esta influencia desde la matemática. Tanto las tablas astronómicas como el libro de Álgebra, elaborado por Al-Khwarizmi, habían sido traducidas en la primera mitad del siglo doce. Pues en el año 1202, se publica el libro “*Liber Abacci*”, escrito por Leonardo Bonacci (también conocido como Fibonacci), que introduce, por vez primera, el sistema de los números indo-árabes, elaborado por Al-Khwarizmi, en el mundo latín-germánico y en el actual sistema-episteme moderno-colonial. En este libro, Fibonacci también había introducido (y no inventado) la secuencia numérica o geométrica que ahora se conoce como “*Secuencia de Fibonacci*”, una secuencia que está íntimamente relacionada con *La Golden Ratio*, y que tiene grandes consecuencias en las ciencias matemáticas, informáticas, geométricas y más sucesivamente. Lo curioso es que esta secuencia fue recibida por Fibonacci del libro de Al-Khwarizmi, que lo recibía de un matemático de la India que lo había propuesto hace casi mil años antes que Fibonacci. Es de notar que la secuencia no fue atribuida a Fibonacci hasta el siglo diecinueve (el tercer momento de sistema-moderno episteme-colonial).

La escuela de traducción e investigación de Toledo tuvo como su mayor exponente traductor en un italiano, Gerardo de Cremona, quien después de llegar a Toledo, aprendió árabe y tradujo del árabe al latín, con su equipo de asistentes, más de ochenta obras de casi

todos los autores, filósofos e intelectuales islámicos que hemos mencionado. Iqbal nos da una lista extensiva y ordenada:

Eighty-two works listed in the incomplete bibliography of his works prepared by his companions in Toledo can be divided into six categories: (i) logic—three works; (ii) geometry, mathematics, optics, weights, dynamics—seventeen works; (iii) astronomy and astrology— twelve works; (iv) philosophy—eleven works; (v) medicine—twenty-four works; (vi) alchemy—three works; (vii) geomancy and divination—four works (Lemay 1981, 173–92). Among the originally Greek works translated from Arabic are the Posterior Analytics of Aristotle, Ptolemy’s Almagest, and Euclid’s Elements. Works by Muslims translated by Gerard and his companions include al-Khwarizmi’s Algebra, al-Farabi’s Short Commentary on Aristotle’s Prior Analytics, Banu Musa’s Geometria, al-Kindi’s De aspectibus (optics), Thabit ibn Qurra’s liber Qarastonis, twelve works on astronomy and astrology...(2007, 107)

La labor de Gerardo de Cremano es similar al de Hunayn Ibn-Ishaq, y la de tantos otros traductores que han realizado la transmisión de conocimientos y de ahí, aportado a nuestra historia gnoseológica humana. No obstante, resulta curioso notar que esta escuela de Toledo y sus traductores-investigadores, no tenían ningún lazo directo con las obras o personas de la civilización musulmana fuera de pensínsula ibérica ya que los libros que trabajaron eran ya disponibles en el entonces España-portugal, todavía mayormente controlado por diferentes emiratos musulmanes. De hecho, en esta fase de traducción, sabemos que eran en efecto, no conscientes de trabajo de Ibn-Rushd (cuya trayectoria de vida es concomitante a la trayectoria de la escuela de traducción de Toledo). Ninguna obra de Ibn-Rushd fue traducida en Toledo. Su traducción sería realizada bajo el patronato de Federico II de Hohenstaufen, rey de Sicilia y emperador de Sacro Imperio Romano Germánico.

Federico II, como su contrincante Alfonso VI de Toledo, era un gran partidario de educación, investigación e artes culturales, y es ahí en Sicilia, que Miguel Escoto, un intelectual que había viajado y estudiado en París, Bolonia y Toledo (donde había aprendido árabe), completó una obra voluminosa de traducción de Ibn-Rusdh (latinizado como Averroes), en particular sus comentarios interpretativos de Aristoteles y su anteriormente referida obra “On the Harmony of Philosophy and Religion”. Gracias a esta traducción, surgiría una tendencia filosófica llamada “Averroismo” que tendría una gran difusión, aceptación e influencia en casi todas las escuelas universitarias latino-germánicas (Bolonía, Paris, Oxford etc). Esta es la liga mediadora para la recuperación de la filosofía y lógica aristotélica, que está re-tomada en el renacimiento de los pueblos latino-germánicos. Esta transmisión-traudcción de las obras aristotélicas, mediante las obras filosóficas del mundo musulmán, establece el terreno del renacimiento europeo en la filosofía y teología cristiana de las épocas medievales europeas, renacimiento que se expresa mejor en obras de personas como Santo Tomas de Aquinas en Italia, Dun Scoto en el Oxford-Inglaterra y Abelardo en la universidad de París, que eran profundamente influidas por el trabajo de los filósofos racionalistas musulmanes como Ibn-Rusdh e Ibn-Sina. Dussel nos cuenta las inspiraciones musulmanas del pensamiento cristiano de Dun Scoto:

Se trata de Juan Duns Scoto (1265-1308), que, siguiendo las antiguas posiciones teóricas de los mutazilíes de Damasco y Bagdad, inspirándose en Avicena y otros filósofos islámicos, y en especial en Agustín de Hipona, desarrollará una teoría de la prioridad de la voluntad -que Hannah Arendt ha sabido recuperar parcialmente. (Dussel, 2007, 108)

Tanto Dun Scoto, en su teoría radical de la contingencia que niega la relación de causalidad necesaria entre la naturaleza (Universo) y la esencia (Dios), como Aquina, que acepta tal

relación, lo hacen en un diálogo interactivo, tanto con las obras filosóficas en particular aristotélicas, pero incluso con más intensidad con las obras más actuales de los grandes falsayuf musulmanes, particularmente los racionalistas como Al-Farabi Ibn-Sina y Ibn-Rusdh. La prueba de la existencia de la esencia de Dios (como causa primera), sugerida por Ibn-Sina a través de sus operaciones lógicas muy claras, sería aceptada tanto por el gran filósofo judío andalucí Maimonides y a través de él, por Tomas de Aquinas.

Averroes was the greatest medieval commentator on Aristotle. St. Thomas called him "the Commentator" and Dante referred to him as "he who made the grand commentary. (Nasr, 2001, 54)

Por su parte, en cuanto a la tendencia del desarrollo técnico-experimental en el mundo islámico, ya hemos aludido a la matemática como la base, su transmisión en forma de introducción de sistema de numeración, al-jabra, y al-goritmo en el mundo latino germánico. La otra disciplina quizás incluso más urgente y más profundamente islámica, es la medicina. Solo hemos mencionado la popularidad de obra medicinal de Ibn-Sina en el mundo de su época, porque él hizo, además de un gran compendio de las obras medicinales, muchas contribuciones originales en el campo de la filosofía. Quizás la medicina es la primera y más popularmente desarrollada en el mundo islámico, y tiene una tradición desde la propia vida-obra-comunidad de Mohammad. Casi todas las figuras, como ejemplares y no únicos representantes del camino gnoseológico cultivado al ritmo de canto coránico, tenían una base técnica-experimental de medicina o una praxis esotérica-mística de curación. Por tanto, reiteramos la doble dimensión (curación espiritual-corporal) de la medicina, que se relaciona con la medición-mediación-meditación. Esta elaboración medicinal en forma técnica experimental, en forma de libros como Canon de Medicina de Ibn-Sina, sería el centro del

currículo en las universidades de París, Bolonia y Oxford, y así en todos los pueblos latino-germánicos; además, de su panregional difusión en el extensivo mundo islámico.

Sin embargo, había una diferencia significativa en la elaboración gnoseológica en los contextos musulmanes y en los contextos latino-germánicos, que ejerció mucho impacto en la elaboración de sus caminos gnoseológicos respectivos. Esa diferencia proviene del dominio de la autoridad política y el consiguiente marco político-jurídico. Pues, la autoridad política del califato y otros emiratos y sultanatos musulmanes, casi nunca estuvo totalmente consolidada como el ser supremo, ya que estos califas o sultanes se encontraban bajo el dominio jurídico islámico de la Fiq. La centralidad de la Fiq como marco político-jurídico, y la Sharia era algo fuerte en el mundo islámico, relacionando las diversas actividades políticas-culturales siempre a un sistema de pensamiento jurídico-legal. Por su parte, la autoridad política de los latino-germánicos como la Inglaterra, Francia, Italia, sufría de la debilidad estructural de su marco político-legal formativo. La inestabilidad de dichos reinos, reflejaba su incapacidad política de mantener una autoridad política central, que, a lo largo del proceso de renacimiento, dio como consecuencia el surgimiento de la clase burguesa que competió intensamente por la hegemonía política-cultural con la autoridad de Estado-Religión. Esto fue particularmente claro en caso de Inglaterra después de las guerras de las investiduras, cuando se dio una suerte de separación de “la Iglesia y el Estado”, lo que Dussel considera un precursor para el posterior desplazamiento de la visión teocéntrica de la política.

Pues, el golpe derrumbadero a la visión teocéntrica vendría por el modelo cosmológico heliocéntrico propuesto por la teoría heliocéntrica Copernicana y las observaciones astronómicas de Galileo Galilei. En el libro “De revolutionibus orbium coelestium” Copérnico presentó su visión cosmológica posicionando al sol en el centro de la galaxia, gracias a los “nuevos” modelos geométricos de movimiento planetario. El

desplazamiento de la tierra desde el centro del universo, era, de verdad una revolución ontológica-epistémica-política, Pues terminando la centralidad de la tierra, también tenía fin a la centralidad de su creador (Dios) en la historia humana, dando lugar así, literalmente, a un espacio infinito (cosmológico) para la exploración por el ser humano.

Los modelos geométricos de movimientos planetarios y lunares, que Copérnico expuso en su libro paradigmático, son casi similares de los encontrados en trabajos astronómicos de la escuela de Maragha, en particular en las obras de Al-Tusi (Acople Tusi) e Ibn-Shatir (el modelo planetario completo).

The real Copernican indebtedness to the Maragha astronomers not only lies in the fact that he uses these same theorems (Of Al-Tusi e Ibn-Shatir) to build his own models, but that he also uses them at the identical points in the models where they were used earlier by the Maragha astronomers. (Saliba, 1991, 78)

Es cierto que no ha sido hallada ninguna traducción de las obras de la escuela de Maragha, hecha en las escuelas del mundo latino germánico, lo cual ha sido comprendido como indicador de la existencia de otras escuelas traductoras, quizás en el imperio bizantino²⁰³, que habrían traducido las obras de Al-Tusi y Al-Shariq en algunos manuscritos, a los que Copérnico y otros astrónomos como Kepler, tendría acceso. Lo que sí es curioso que Copérnico anotó la contribución de varios intelectuales musulmanes en su obra magna, como al Kindi, Al-Haytham; pero nunca hizo alusión ni las obras ni los modelos astronómicos de la escuela de Maragha, que parecían figurar en sus teorías cosmológicas. Iqbal toma dos

²⁰³ Dussel (2007, 106) ha anotado que la escuela de mayor duración (425-1453) en todo este periodo, no fue ni la Bayat-e-Hikmay, ni la Universidad Al-Azhar, sino la escuela bizantina de Constantinoplas. Otros escritores como Saliba también ven la posibilidad de la presencia de una traducción bizantina de los textos de la escuela de Maragha. Consultar (Saliba, 1991, 80)

opiniones más eruditas (Kennedy y Saliba) sobre esta conexión de transmisión de los modelos planetarios a Copérnico:

Since then many other historians of science have conclusively shown that Copernicus essentially used the work of Muslim astronomers, although the route of this transmission still remains unclear (Kennedy et al. 1983).

“The question therefore is not whether, but when, where, and in what form he [Copernicus] learned of Maragha theory” (Saliba 1994, 255). (Iqbal, 2007, 50)

Para concluir este camino (B)-Conversación-Trans al ritmo de canto coránico, consistente en el rol de transmisión-transducción en la cultivación de nuestra historia gnoseológica humana, destacamos los siguientes puntos:

Conclusiones de Camino (B) de Articulación 2-Espalda

- La labor de medi(+)ación-interpretación-transducción, en breve, una Conversación-Trans, al ritmo de canto coránico, a través de la civilización musulmana---transmitida a los pueblos latinos-germánicos a través del puente al-andalusí---daría un nuevo giro en nuestra historia gnoseológica y encaminará el escenario político-cultural hacia su transformación en el sistema-episteme moderno actual. Esta Conversación-Trans, se elabora, como hemos venido apreciando, en dos niveles: Un primer nivel de labor propedéutica de mediación-interpretación, en una suerte de compendios-comentarios interpretativos sobre lo ya conocido y compilado de la disciplina y el segundo nivel, de la labor de interpretación-transducción creativa basada en la labor propedéutica. Hemos anotado varios ejemplos de tales labores en obras de como Al-Kindi, Al-Farabi en filosofía, Ibn-Sina e Ibn-Rushd en filosofía-medicina, Al-Biruni, Ibn-Haytham, Al-Tusi, Ibn-Shakir en astronomía, geometría y matemática. Esta labor medi(+)ativa es sumamente creativa y su gran interpretación-traducción novedosa-melodiosa (al ritmo del canto coránico) se ve manifestada en las obras paradigmáticas que son ahora base de nuestras ciencias, abarando varias disciplinas como el álgebra y algoritmo en matemática y ciencias informáticas, modelos lunares astronómicos y Acople-Tusi en la astronomía-cosmología, la ciencias de la óptica de Ibn-Haytham, y así sucesivamente.
- La Conversación-Trans, al ritmo de canto coránico, se manifiesta en la elaboración trans-disciplinar, trans-lingüística y tran-epistémica del camino gnoseológico (de ser-conocer-actuar) en el mundo musulmán, cuya transmisión y traducción en los pueblos latinos-germánicos a través del puente Al-andaluz, será lo que dará los primeros cimientos del sistema-episteme moderno actual.
- Trans-disciplinar, porque casi todas las personas de las distintas tendencias que hemos comentado en este camino como Al-Farabi, Al-Ghazzali, Ibn-Sina, Al-Biruni,

Ibn-Arabi, eran grandes polímatas, involucrados en investigaciones de varias disciplinas, a la vez, como matemática, astronomía, medicina, cosmología, entre otros. Resulta que la categorización disciplinar tan tajane que tenemos ahora en las ciencias modernas-coloniales, no es un legado del camino gnoseológico elaborado en el mundo musulmán.

- Dicho esto, es de recordar que en la elaboración del camino gnoseológicos, varios intelectuales musulmanes como Al-Farabi, Ibn-Sina etc, ofrecieron una sistematización disciplinar de las ciencias, estableciendo así un currículo general así como un método de instrucción particular. Tanto el currículo como el método de instrucción, sería la base académica sobre la que las escuelas y universidades nacientes en el mundo latino-germánico de la futura Europa. Además de la traducción de las obras tan valiosas, la transmisión de casi toda esta cultura investigativa cultivada en el mundo musulmán, en sentido de su currículo del mundo musulmán, su método e incluso su modo de financiamiento en forma de patronatos, a los pueblos latino-germánicos de la futura Europa es notable. Hemos mencionado cómo las primeras universidades establecidas en el mundo latino-germánico, Universidad de Bolonia, de París, de Oxford, fueron profundamente influidas por la cultura gnoseológica del mundo musulmán.
- En este sentido, el papel del patronaje de los reinos-sultanatos-emiratos (como Al-Mansoor, Al-Mamón, Alfonso VI) tanto en el mundo musulmán como en el mundo cristiano, fue de fundamental importancia en la elaboración de los movimientos de traducción. Pero también fue significativa la labor de las diferentes comunidades investigativas (escuelas, academias, universidades como la escuela de Maragha), e incluso maestros y maestras particulares (en especial las comunidades sufíes) como *Subject Sociales* dedicadas a la mediación-interpretación-transducción-transmisión del conocimiento (teórico-práctico) y de ahí, en la transformación política-cultural de su contexto.
- La Conversación-Trans, al rimo de canto coránico, es, obviamente, trans-lingüística y trans-epistémica, ya que trasciende una miríada de fronteras lingüísticas-epistémicas y culturales, haciendo una labor de mediación entre su parte oriental, (en particular en la provincia iraní), punto mayor para la transmisión hacia las tierras del continente indio; y en su parte occidental, (en particular en el Al-Andaluz), punto mayor para la transmisión gnoseológica a los pueblos latino-germánicos de la futura Europa. En el movimiento de traducción llevado a cabo en el mundo musulmán, participaron una variedad de personas con sus lenguas-epistemes tan variadas como ellas mismas, haciendo la confluencia de lenguas como árabe, hebreo, griego, latín, sirio, arameo, sánscrito, prácrito etc. Hemos anotado, como ejemplar, la obra traductora de Hunayn Ibn-Ishaq, un cristiano sirio que fue instrumental en la primera fase de la traducción en Bagdad.
- Es de recordar que nuestro recorrido es en ninguna forma exhaustiva ni muy intensivo; ya que la investigación del camino gnoseológico en el mundo musulmán, tan extenso y variado, es una labor inmensa y todavía no completa. Hemos anotado solo algunos ejemplares, brevemente, que nos llevan a responder a nuestras preguntas de investigación.
- En este sentido, hemos de destacar la gran labor de mediación-interpretación-transducción, desempeñada por la nación-población iraní. Su lengua es la evidencia de su labor. Como hemos anotado que la lengua farsi en la actualidad se escribe con

letras árabes. Es algo simbólico que revela la relación de la nación-población iraní con el canto coránico. Siendo una lengua-episteme de la rama indo-iraní-europea, confluyó con la lengua árabe –portadoa de canto coránico--- que su piel se diluyó en dicho canto y adoptó su forma (letras). Esto es característico del camino Sufí y su práctica de Fana, que significa una completa anihilación-transformación de “Yo” al gozarse de la unión con le amante (Alá).

Verso 24: Tu-Yo²⁰⁴

No sé cómo me tiró el hilo de tu mirá,
mi corazón va girando en torno tu-yo
El amanecer de mi rostro, el atardecer en mis trenzas
Todo para ti, todo tu-yo

- No es casual que el camino sufí fuera tan ampliamente elaborado en la provincia iraní, en figuras legendarias como Rabia, Rumi, Sahrawardi etc. Pero no solo en el camino sufí, una mayoría de los grandes filósofos musulmanes, como Al-Ghazzali e Ibn-Sina, también eran musulmanes iraníes. Más, la escuela de Maragha, que es responsable para la revolución ontológica-epistémica-política de un nuevo modelo planteario, que desembocó del modelo heliocéntrico de Copernico, estaba ubicada en y cultivada por la nación-población iraní, ya profundamente islámica.
- **Por otro lado, la otra gran liga del mundo musulmán, Al-Andaluz, aunque desempeñó un papel fundamental en la transmisión y traducción de las obras y el conocimiento, fue violentamente cortado y el grito de ese dolor de incisión silenciado por la lógica de dominación en forma de las Cruzadas, Inquisición y la Reconquista Española.**

Problem with modernity and Islam dialectic

²⁰⁴ <https://youtube.com/shorts/tob9nHrtKNo?si=d3Neqw9hEJGaEoDh>

Conclusiones-Conexiones de la Articulación 2-Espalda (Camino A*Camino B)

En el camino (A) de esta articulación, anotamos dos conclusiones-conexiones principales:

- La labor medi(+)ativa-interpretativa de Hypatia y su *Shahadat*
- Cristalización de la lógica de dominación en Christendom, based on domination of the (M)other by *Father Power (Papa-Patriarca)*

Entretejiendo estas dos conclusiones-conexiones entretejidas (A*B) de la articulación 2-Espalda, tenemos el siguiente tejido conclusivo-conector de Espalda de Le Suéter Arcoíris:

- La labor medi(+)ativa-interpretativa de Hypatia y su grito de *Shahadat* fue escuchada y resonada en las obras medi(+)ativa-interpretativa en el mundo musulmán. *Su Conversación-Trans, a ritmo de canto coránico, es una suerte de reencuentro con la voz de Hypatia* (a partir de ella, con las voces de sus anteriores y sucesores de la comunidad pitagórica). Hemos observado con cuidado, el proceso de la transmisión de las grandes obras greco-egipcias al mundo musulmán, pasando por una variedad de Conexos-Subjects (Alejandría, destrucción de Biblioteca-Museo y Shahadat de Hypatia), escuelas como las de Nisbis-Edesa, Academia de Gundeshapur en Irán, ciudad de Córdoba, Traducción en Toledo.
- La obra matemática-cosmológica de Hypatia, tanto en sus contribuciones originales sobre el calendario solar, como sus comentarios interpretativos sobre el Almagesto de Ptolomeo y Aritmetica de Diofanto, fue sumamente importante tanto en la elaboración de la matemática (álgebra y algoritmo) como en el desarrollo de correctos modelos lunares y planetarios en el mundo musulmán. En particular, el astrolabio (una suerte de computadora astronómica analógica) elaborado y mejorado por Hypatia en su tiempo, sería el instrumento par excelencia del camino gnoseológico en el mundo musulmán. Varias personas mencionados arriba, como Al-Biruni, Omar Khayyam, Al-Tusi, elaborarían una serie de astrolabios innvadores junto con elaborar tratados sobre astrolabios. Esta es evidencia de transmisión casi directa de las obras alejandrinas, en particular las de Hypatia y Teón en el mundo musulmán.
- Anotamos que a lo largo de todo nuestro recorrido, nos encontramos con personas multi-discipinares, polímatas---como la misma Hypatia o casi todas las personas involucradas en la Conversación-Trans en el mundo musulmán--- intersadas en una diversa gama de caminos gnoseológicos como la matemática, astronomía, filosofía, medicina, concepción de la vida o cosmos etc. Reconocemos que disciplinas más relacionadas a la análisis lógica y técnica, como la matemática y la astronomía, están estrechamente relacionada con otras disciplinas de la música-auditiva (que podemos entender como ya conocido o re-conocido y por eso, re-flexivo). Esto se evidencia tanto en la comunidad pitagórica de vida, en la conversación-Trans de Sócrates, en la vida-obra-comunidad de Hypatia y claro, en el mundo musulmán donde se produjo el tratado de Al-Jabra (Restauración) y Muqabbalah (Equilibrio-Balanceo-Medi+ación). Comprendemos que la matemática, el campo par excelencia de lo

racional, responde a una necesidad material de *medir y contar las cosas*; mientras que la música, el camino de corazón, responde al deseo de *sentir y cantar-gritar ante la vacuidad del cielo*, ante el silencio de la arena, ante el romper de las olas...

- Hemos considerado en esta articulación, y a lo largo de esta tesis-tejido, el ejemplo geométrico-estético par excelencia de Restauración y Equilibrio-Medi(+)ación, en el cuerpo de Cristo sobre y como la Cruz. Que es también en nuestra comprensión, la praxis de liberación, del vuelo, a través del balanceo-medi(+)ación, entre en el camino de la razón (A no es B) y el camino de co-razón (A también es B). Esta medi(+)ación solo es posible en calidad de ducto, en la vacuidad de la relación comunitaria (el lazo umbilical).
- Sin embargo, anotamos que tanto la parte música-acústica del camino gnoseológico elaborado en la comunidad pitagórica de vida fue subestimada y despreciada ante la imposición de una vía puramente matemática-lógica-racional, sistematizada en Aristóteles (La lógica de Otrificación y dominación del cuerpo-lazoumbilical-Maé). Cada vez que tenemos una interpretación-traducción novedosa de esta relación comunitaria, como en caso de Cuerpo de Cristo sobre y como la Cruz, esta praxis de liberación subversiva ora está perseguida ora está apropiada por la institucionalidad política-religiosa de dominación (Religión del Imperio). En caso de Hypatia, su Shahadat fue ante el fetichizado altar de la religión del Imperium Romanum Christianum: Christendom.
- Pero su Shahadat (su labor medi(+)ativa-interpretativa) fue recuperada y remembrada en la esucha del canto coránico por el mundo musulmán, y revivida a través de su Conversación-Trans, al ritmo de canto coránico. Esto fue porque Mohammad, una persona analfabeta, se había expresado su interpretación de la relación comunitaria en forma del canto coránico (transcendente de la dualidad entre la razón-política y el corazón estético). La Conversación-Trans, al ritmo del canto coránico, recuperó la parte de la música-acústica, marginada en la lógica puramente racionalista de dominación, recuperando así no solo la voz y Shahadat de Hypatia, sino también de Jesús, Sócrates, Pitágoras, y de las maé(stras) de éstos.
- Esta remembranza de la propia praxis histórica, realizada en la Conversación-Trans en el mundo musulmán ejemplificado en la elaboración de su camino gnoseológico extensivo y profundo que en efecto---por su expansión tanto en el oriente hacia el subcontinente Indio y china y por otro lado, a través de su expansión en el occidente por Al-Andaluz y Península Ibérica---infundió del ímpetu interactivo, colaborativo y fructífero a nuestra historia humana dándole así los primeros cimientos de sistema-epistem moderno actual. A través de esto recorrido, por nuestra conciencia del camino, los obstáculos como el Eurocentrismo, Helenocentrismo, no solo se han superado, sino que han sido transcendidos.
- En este sentido, recuperamos la praxis del término “Habib”, en la que comprendemos las diferentes naciones-poblaciones y sus lenguas-epistem-culturales, como contrapartes y a la vez, complementarias; contrincantes y compañeros; danzantes y combatientes, a la vez. Hemos revisado desde el principio de esta articulación el papel fundamental de la civilización egipcia y su concepción de lo femenino como lo primordial, de ahí hemos recorrido la ética política comunitaria de justicia y co-existencia elaborada el imperio iraní de Kurush y Dariush, que tuvo gran influencia en toda la región. Estas dos culturas son fundamentales para entender el desarrollo de la praxis religiosa-revolucionaria de Sócrates y Jesús (los dos murieron como Shahid).

Siguientemente, anotamos la confluencia e interacción creativa de la filosofía greca y el marco ético-comunitario egipcio en la maravillosamente sincrética ciudad de Alejandría, cuya voz de liberación, entregada en la Shahdat de Hypatia, se recupera en el mundo musulmán, y se canta en diferentes formas interpretaivas nuevas, hasta su tramisión en el oriente (India) y en el occidente (Al-Andaluz).

- De ahí, comprendemos que nuestra historia gnoseológica humana, es una expresión de Hégira (migración e inter-relación), que implica una liquidez de las fronteras lingüísticas-epistémicas-culturales entre diferentes naciones-poblaciones de la región, que sí son diferentes (lógica racional) y a la vez, no son diferentes (corazón), recuperando la metáfora del término antes mencionado “Habib” de compañeros y contrincantes. De esta forma, nuestra investigación siempre se lleva en la mediación de esta relación comunitaria, en un ir y venir entre Yo y Contextos-Subjects de esta investigación. Siendo a veces Subject interpretativo expresivo, y otra veces Subject medi(+)-dor-escuchador del contexto.
- Esta interacción líquida, lo que llamamos Conversación-Trans, se hace muy clara en nuestra propia percepción de canto coránico, a través de su expansión en la India, no tanto por las fuerzas musulmanes o la autoridad política de sultanatos o emiratos islámicos, sino por mi escucha de dicho canto a través de cantos de Qawwali y Ghazal. Este canto se hace presente en la vida cotidiana en la India, en una miríada de formas (como las oraciones cotidianas de las mezquitas). En este respecto, es notable la labor de medi(+)-ación de la nación-población iraní, por cuyo medio el canto coránico llega a la India y se resuena en las calles, casas y corazones presentes en la India (con la medi(+)-ación de Faqires Sufíes como Baba Farid, Khwaja Nizamuddin, Amir Khusrou etc).
- Lo más curioso que durante mi percepción del canto coránico, y su conversación-Trans, también he comprendido que toda *esta historia gnoseológica, es decir, nuestra historia toma lugar en el presente, mediante mi cuerpo*, que es capaz de escuchar (se) las voces de Shahadat y los gritos de rebeldía, así como las profanidades proferidas por las fuerzas dominantes, que inconscientes de la relación comunitaria, imponen la lógica de dominación de Father Power. Mi relación con la nación-población iraní pasa por el canto coránico y vice-versa. Por otro lado, mi relación con el mundo hispanohablante pasa por la mediación de Al-Andaluz, y la conversación-Trans realizada ahí. A base de este recorrido, consideramos pertinente declarar que la nación-población Iraní, ha sido una de las más grandes ligas mediadoras del canto coránico y la consideramos nada más nada menos “Habib”, no una Otredad absoluta, sino una otredad relativa, tanto acompañante como contrincante, tanto como Subject como Object en nuestra investigación. De la misma forma que consideramos a la nación-población nicargüense.
- Otro punto común en casi todas figuras históricas presentes en nuestro recorrido en esta articulación, es que casi todas son investigadores profundamente religiosos, sean pagans, cristianas, o musulmanas (Sunní o Shiá). Su religiosidad o fé religiosa, no solo conformaba un aspecto de su aptitud investigativa, sino que era el fundamento de su interés e intención investigativa. Hemos comentado, como incluso los filósofos más racionalistas musulmanes, como Ibn-Rushd, eran eso: falsayuf musulmanes. Ni hablar del papel de la religión en la trayectoria de Al-Ghazzali, Ibn-Sina o Pitágoras, por ejemplo. De hecho, los centros de educación e investigación que hemos recorrido en esta articulación---La Biblioteca-Museo de Alejandría, o Bayat-e-Hikam en

Baghdad o La Universidad Al-Azhar, o La Universidad de Bolonia-Paris-Oxford--- eran en efecto, centros religiosos, siendo también el lugar cultural principal de su respectiva ciudad-contexto-comunidad.

- Sin embargo, hay una clara diferencia entre la praxis religiosa-revolucionaria y la lógica de dominación del religión del Imperio, que a lo largo de nuestro recorrido, ha sido característicamente: Christendom, La religión del Imperio Romanum Christianum. Primero, su papel en el linchamiento de Hypatia y la destrucción de Biblioteca-Museo de Alejandría, junto con su persecución de toda la cultura pagana. Esta misma lógica de dominación fue empleada por el Sancto Imperio Romano Pontificio en las cruzadas, la inquisición y la reconquista española contra el mundo musulman. Es esta también la lógica de domianción y de conquista que fue continuada en la colonización de las tierras nuestramericana, que inauguró el primero momento del sistema-episteme moderno-colonial que ahora es un sistema-episteme casi globalizado. Sin embargo, también aprendemos a través de nuestro recorrido, el grito de la rebelión, cantado por la Otredad cuya voz no puede ser subsumida ni dominada totalmente por cualquier sistema colonial, ya que siempre está presente en el cielo para quien quisiera escuchar, retomar y resonarlo. El cuerpo de esta tesis-tejido, esta articulación en particular, es una evidencia de esta resonancia que hemos podido hacer de la vida-obra-comunidad de contextos-subjects sociales que vivieron y resistieron en contingencia y rebeldía. El grito de su Shahadat resuena en nuestro propio cuerpo. Esta es nuestra praxis de liberación.
- Según Ali Shariati, el movimiento de la historia no es una dicotomía o conflicto entre una cultura central contra otras marginales o una religión correcta contra las demás incorrectas. En su lugar, la historia está atravesada por una diferencia clara entre dos paradigmas políticos-culturales/religiosos siempre en pugna: “La Religión de Pueblo-Praxis de liberación” y la “Religión de Imperio-Lógica de Dominación”: Su diferencia yace en el ejercicio del primer-último criterio de la justicia social (practicado en Babilonia por el rey iraní Kurush) que proviene de una conciencia clara de *Tauhid* (la unicidad o Unicidad de Ser, a la Ibn-Arabi). La gran diferencia entre Christendom y la Conversación-Trans realizada al ritmo del canto coránico, es la lógica de denominación aplicada por Christendom, por la ceguera de su visión oculocéntrica, que se materializa en la práctica de “Espada o Cruz”. La lógica de dominación no considera a ninguna Otredad, parte de sí o relacionada con sí en relación comunitaria, y de ahí, la opción perversa de la conversión (para inclusión en el grupo fetichizado) o crucifiaación (linchamiento, asesinato). por legimitación de estatus quo de poder fetichizado del imperio. Sin duda, hubo diferentes califatos y sultanatos musulmanes, que practicaron esta lógica de dominación. Los Gaznawíes que invadieron a la India, son un claro ejemplo. Sin embargo, incluso los invasores musulmanes más terribles, en general, no eran partidarios de una política de conversión de gente conquistada a su religión. Así como el principio ético de Kurush y Daríush, las fuerzas musulmanes nunca insistieron en la lógica de “Espada o Cruz”, y por tanto, en los primeros siglos la mayoría de las poblaciones habitantes de las provincias iraníes, andaluces, norteafricanas, continuaron con sus prácticas religiosas-culturales. Es solo gradualmente que la mayoría de la pobalción va convirtiéndose al Islam, por una variedad de factores, uno de los principales siendo la interpretación danzantes del canto coránico por las comunidades Sufí.

- En cambio, los reyes católicos, al reconquistar España en el año 1492, establecieron una política de exterminación de la población musulmana y judía viviente en toda la península ibérica. Todas las expresiones culturales relacionadas a lo no-católico, no español eran duramente castigadas y perseguidas. Esto es el momento de la gran incisión, tan dolorosa para la nación-población andalusí e ibérica que los reyes católicos realizan, inconsciente de la praxis histórica-corporal de su propia nación-población, al los ejes identitarios fijos de Católico y Español. En esta lógica de dominación de Ego Conquiro (Espada o Cruz), aplicada por Christendom desde Shahadat de Hypatia, hasta el control de la península ibérica por los reyes católicos, procedería a formar la lógica base de dominación de las primeras colonizaciones en el continente nuestroamericano, que daría comienzo al sistema-moderno moderno-colonial en que nos encontramos ahora.
- Esta investigación doctoral que empezó en Córdoba. Recordamos por nuestra propia experiencia vivida en Córdoba y Al-Andaluz, que por mucho que hubieran querido los reyes católicos, nunca pudieron eliminar ni subsumir el grito de la rebeldía que el canto coránico interpreta de manera tan magnífica, ahora presente en varias formas culturales como el Flamenco, El cantojondo, y la guitarra española, para decir solo algunos. Para mi, este reconocimiento del canto coránico en la nación-población hispanohablante, ha sido a través de la lengua española, que naturalmente, cuenta con muchos sonidos y palabras que viene de árabe, ninguno más común que Alá, en palabras como Ojalá etc.
- Por último, a través de nuestro recorrido, puede surgir una pregunta ¿Cómo fue posible la Conversación-Trans, de tan gran envergadura y expansión---tan pertinente para nuestra historia gnoseológica---, a través de un canto cantado por una persona analfabeta que vivía en una región que nadie conocía o incluso nadie quería conocer. Y ahora hay millones de personas que no solo conocen su nombre, tienen su nombre. Mohammad es el nombre más común del mundo. Es más, estas personas escuchan y cantan su canto coránico de forma cotidiana. Es algo asombroso. ¿Cómo fue eso? Esta pregunta es similar a nuestra pregunta principal de la investigación: “¿Cómo fue el proceso de cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria en Nicaragua e Irán (1960-79)? Ya que las dos investigan el proceso (cómo) de la praxis religiosa-revolucionaria, y su expresión en forma de conversación-trans---aunque en diferentes contextos y con diferentes *Subjects*. En mi percepción, la respuesta para las dos preguntas es la misma y que ha sido ofrecida, incluso antes de plantear la pregunta en nuestra Conclusión-Conexión Transcendental:

La Escucha

Vamos a sustanciar esta respuesta con nuestro ejemplo preferido de Al-Jabra (Restauración) y Muqabblah (Equilibrio-Balanceo-Medi(+)ación).

El canto coránico. ¡Tauhid!. La-Ilahi-Il-Allah. There is no one else but “The One”

Yes,
 Only "1" is a figure,
 It is the only unit figure,
 The number of stars, the universes,
 The earths and the heavens,
 The number of all the things in universe,

"1",
 In front of it-
 till eternity-
 Zeros.
 There is "1".
 There is no "1", Except God,
 There is nothing,
 There is nobody,
 One, In front of It, Till Eternity, Zeros.

El gran verso, tan enigmático, La-Ilaha-Il-Allah, comunica algo parecido a lo que dice Shariati:

There is "1"
 There is no "1", Except God.

La célula base de la algoritmo es el código binario (1,0). Lo integral de la Al-Jabra (Restauración) es la Muqabballah (=). Es decir, la ecuación, el estado de equilibrio o medi(+)ación. Escuchamos cómo se hace esta restauración

- (1): Al-Khwarizmi restaura la gnoseología greca basada en el marco matemático de Pitágoras, que llega a Bagdad, a través de la obra neoplatónica en Alejandría, y particularmente, a través de la concepción de Plotino de la realidad suprema como (The One=1).
- Y recibe 0 (zefir) de la obra de Aryabhata, que quizás recibe 0 de la obra de Nagarjuna---gran medi(+)adora hindú-budhista--- que recibe 0, claro, de Buddha, quien se lo recibe escuchando a sí. Buddha, el más hindú de todos los hindúes, en su interpretación de la relación comunitaria dice que no es hindú, ni nada (Shunyata=0)
- Pero necesitamos otro nudo para co(a)ntar con los dos lados (positivos y negativos) de la Muqabballah (ecuación) : (-1). Esto es la vida-obra-comunidad de Mohammad. Cuando recitó el canto coránico, "La-Ilaha-Il-Allah", dijo que solo existía aquel (1) y en cantar eso, contó que el canto también era suyo de aquel, no de Mohammad. Él era solo el vehículo o el ducto-Trans. Cantó diciendo él no cantaba, sino que aquel (1) cantaba a través de él (-1). Mohammad hace posible la restauración, a través de la vía negativa de la escucha, en silencio, en medi(+)ación con la razón-el corazón. Su vida es pura negatividad (-1) ejemplar de la escucha, su obra (canto coránico) es pura positividad (+1) ejemplar de la gran expresión interpretativa-transductiva y su comunidad musulmana (La Umma) es la Muqabballah (=), la ecuación, la medi(+)ación. Entonces su vida-obra-comunidad es la que hace posible la restauración (Al-Jabra) y la Ecuación (Muqabballah). Así como el cuerpo de Cristo sobre y como la Cruz y Shunyata (0) expresado por Buddha, la vida-obra-comunidad de Mohammad es una praxis de liberación, de vuelo que hace posible una interpretación nueva, fresca de la relación comunitaria, a través de su praxis central de Tauhid. La-Ilahi-Il-Allah.
- Así se hace la Restauración y se crea Al-Jabra, a través de la Muqabballah (ecuación) de "+1" y "-1", *por medio de la =*. Por eso, es posible la Conversación-Trans, por medio de ducto (ecuación,0) en que se convierte la vida-obra-comunidad de Mohammad, al ritmo de canto coránico.
- La vida-obra-comunidad de Mohammad, se enseña en la Umma, con sus acopiñantes, en particular a través de la liga mediadora de Fátima, su hija. Fátima recibe toda la herencia de Mohammad y lo traduce, a través de su ser (su propia vida-obra-

comunidad) para toda el mundo musulmán (especialmente en unión con Ali, el primo y yerno de Mohammad). En particular en la vertiente Shiá Islám, la familia de Fátima y Ali es la más significativa y por tanto, la posición de las mujeres en Shiá Islam, ha sido mejor que Sunní Islam. Sin embargo, sabemos ahora que las mujeres en Irán, país mayormente Shiá, enfrentan un duelo-dilema de nuevo. Hemos anotado anteriormente con el ejemplo de *Hejaab*, las políticas reaccionarias del régimen iraní que imponen su conveniente versión del Islam, sobre las mujeres. Esto también es verdad en la mayoría del mundo musulmán. En mi percepción, todas estas personas que no entienden el femenino como primordial, no reconocen lo delicado y hermoso del canto coránico. El canto es una restauración de la escucha (aspecto estético, acción inactiva-femenino-maé-stra). El régimen iraní actual y todos otros regímenes musulmanes machistas, actuales y de pasado, son, de verdad, inconscientes de su propia praxis histórica. Hemos observado con cuidado, la énfasis que Shariati hace en la figura de Fátima como la primera maé de la comunidad musulmana (Shiá), para la conciencia clara de la praxis histórica de Islam.

- Thus if there is domination of the (M)other, it is not a praxis of liberation, mucho menos respuesta de la escucha de canto coránico, que como apreciamos, es una Muqabballah, una ecuación-medi(+)ación. Una no-dualidad. Mohammad hace posible la verdadera conversación-Trans, donde no existe la dualidad entre el opresor y el oprimido, the Father Power and the (M)Other. La Restauración de la escucha (femenino-maé-stra) y la Muqabballah (ecuación), es una (1) medi(+)ación (0), así como el cuerpo de cristo, o Shunyata de Buddha.
- La mayoría de los intelectuales religiosos y filósofos que vimos arriba, estaban en colaboración con las fuerzas políticas del califato o estado islámico, aun cuando éste fuera despótico, invasor. Intelectuales como Al-Biruni, Al-Tusi fueron incluso acompañantes de algunas invasiones. Pues, su vida y su obra no es resultado de una verdadera mediación; aunque sí su escucha es profunda, que se refleja en las obras y disciplinas de su gran interés. Pero su vida misma, es decir, su ser-conocer-actuar en el contexto-comunidad, no es de verdad una interpretación reflexiva y fiel. Hay diferencias entre su reflexión y acción y su praxis no es auténtica. Esto ha sido visto particularmente en la dominación de las mujeres en el mundo por una interpretación irreflexiva e infiel del canto coránico y su expresión es el extremismo islámico, reaccionario e irreflexivo. Solo en el camino sufí, quizás haya una interpretación más reflexiva y danzante del canto coránico. Por eso, existen historias y cuentos de mujeres maéstras-discípulas sufíes. Hemos aludido a la gran maéstra de amor, Rabia Al-Adawaiyya en nuestro recorrido.

Articulación 3-Espalda (Hemisferio Iris)	
Relación Geopolítica Inter-regional; Nicaragua e Irán (1800-1930s)	
<i>Camino (A)</i> La Nación-Población Iraní	<i>Camino (B)</i> La nación-población Nicaragüense
Índice de Articulación 3.A (Primera parte)	
<ul style="list-style-type: none"> - Introducción: Pertinencia Geopolítica del Imperio Otomano - A.1- Nación Población Iraní y La Dinastía Safawí (1501-1736) <ul style="list-style-type: none"> - ---- La Institución de la Rama Duodecimana de Islam Shiá - ---- Los Ulema Shiá al mando de la institucionalidad política-jurídica - ---- Los Ulema Shiá al mando de la institucionalidad económica-cultural - A.2- Dinastía Safawí, Imperio Otomano y Geopolítica Inter-regional 	
Índice de Articulación 3.B:	
<ul style="list-style-type: none"> - La nación-población Nicaragüense (1821-1936) - Introducción: Napoleón y su invasión de España, Constitución de Cádiz - B.1: El Proceso de Independencia en nuestramérica, y el Dilema-Duelo “Liberal-Conservador” <ul style="list-style-type: none"> - -----1821-1823: Nicaragua, Centroamérica y México (Plan de Iguala) - -----Nicaragua y Federación Centroamericana (1824-1838):Comedia de Equivocaciones - -----República de Nicaragua y Constitución de Nicaragua- 1838 - B.2 Injerencia Extranjera: Inversión-Construcción de Ruta Canalera Vanderbilt - B.3 Revueltas Populares: Voces de disensión contra el imponente Estado-Nación - B.1 El Principio Conservador: Conservación del poder fetichizado y la “Otreidad” - B.2 Injerencia Extranjera –Invasión Militar (Filibusteros de Destino Manifiesto) <ul style="list-style-type: none"> - -----William Walker, su travesía en Nicaragua y su desterramiento-muerte 	

- **B.1 1857-93: Pacto Oligárquico, La “Constitución” de 1858 y Treinta Años del Gobierno Conservador**
- ***B.3 Sublevaciones de la Voz India desde Matagalpa: 1881***
- ***B.1 La Libérrima y el régimen de Zelaya (1893-1909)***
- ***B.2 Injerencia Extranjera (Inversión*Económica-Invasión*Militar)***
- **La Intervención Estadounidense y Diplomacia de Dólar (1910-1932)**
- **B.3 Rebelión de Sandino--- Respuestas de la Voz Otra (india y pobre)**

Conclusión-Conexiones de la Articulación 3.B

Índice de Articulación 3.A (Segunda parte)

- **A.1- Nación Población Iraní y La Dinastía Qajar (1800s-1925)**
- ----- Los Ulemas Usulíes y rechazo del principio de Ijtihad (razonamiento)
- **A.2: Nación-Población Iraní y La Injerencia Extranjera (Europea)**
- ----- Invasión Militar (Rusa)
- ----- Inversión Económica-Comercial (Inglaterra)
- **A.3 Nación-Población iraní y la voz de Resistencia (*Bread Protests*)**
- Al-Afghani y Md. Iqbal- Voces auténticas de rebelión en el mundo musulmán
- *Iqbal y la Praxis Religiosa-Revolucionaria*
- Protestas de Pan y Crisis Tabacalera hacia la Revolución Constitucional de 1909
- Rebeliones de 1905 y la Revolución Constitucional Iraní (1909-10)
- **A.1: Guerra Civil, Invasión Imperialista y Fundación de Dictadura de Reza Shah**

Conclusiones-Conexiones de la Articulación 3.A:

Conclusiones-Conexiones entrelazadas (A*B) de la Articulación 3-Espalda

Gráfica de la Relación Geopolítica Interregional

Tres puntos relacionales entre Nicaragua e Irán

- 1) Historia Política-cultural Interna

2) Injerencia Extranjera (Invasión-Inversión-Intervención del sistema colonial)

3) Grito de Rebeldía de la Voz Otra, marginada por el sistema de dominación

Hubo un tiempo,
en el que rechazaba a mi prójimo
si su fe no era la mía.
Ahora mi corazón es capaz
de adoptar todas las formas:
es un prado para las gacelas
y un claustro para los monjes cristianos,
templo para los ídolos
y la Kaaba para los peregrinos,
es recipiente para las tablas de la Torá
y los versos del Corán.
Porque mi religión es el Amor.
Da igual a dónde vaya la caravana del amor,
su camino es la senda de mi fe.²⁰⁵

²⁰⁵ Verso más conocido de Ibn-Arabi. Consultado <https://musicayculturaarabe.blogspot.com/2013/08/mi-religion-es-el-amor-por-ibn-arabi.html>

(A)

Articulación 3.A (Primera parte)

Introducción: Pertinencia Geopolítica del Imperio Otomano

Bagdad, Medinet al-Islam, y Bayat al-Hikma (casa de sabiduría)---la gloriosa capital del califato abasí (ya en su fase de decadencia)--- sería quemada en el 1258 por las fuerzas invasoras provenientes de Mongolia, inspiradas por aquel gran conquistador Chengiz Khan. Por su parte, los reyes católicos, tras retomar el control de centros islámicos tan importantes como Toledo, Córdoba, Murcia etc., cumplirían su misión de inquisición y reconquista española en el año 1492, al conquistar el imperio de Granada. Estos dos hechos tendrían grandes consecuencias para nuestra historia gnoseológica humana.

Primero, la invasión mongol, consecuentemente, haría posible la apertura de un gran número de rutas comerciales entre los territorios tan lejanos como Mongolia, China, India, con centros occidentales como Bagdad, Egipto etc. Claro, ya existían algunas de estas rutas anteriormente, pero la invasión mongol, arrasando con todo lo que hubiera en su camino, redescubrió y reconstruyó muchas rutas “nuevas” que posteriormente, pudieron ser aprovechados por las transacciones comerciales entre las diferentes naciones-poblaciones, dando así lugar a un sistema inter-regional bien conectado entre las tierras de lo que ahora llamamos Asia, Europa y África.

Y segundo, debido a su incapacidad de aprovechamiento de estas rutas comerciales, los reyes católicos darían luz verde al proyecto aventurero de Colón, con fin de explorar nuevas rutas hacia los territorios de la remota y ensoñada nación de la India. La razón de su incapacidad de aprovechamiento de tales rutas era, obviamente, la presencia de un impasse, un muro en forma de un Imperio: Imperio Otomano.

Trazando la cronología de la colonización europea, si decimos con Dussel²⁰⁶ que el arribo de las primeras expediciones colonizadoras en las tierras nustramericanas, más específicamente en las islas caribeñas de Centroamérica, fue el momento fundacional o principiante del sistema-episteme moderno-colonial que por consecuencia de su éxito relativo, desencadenó los proyectos coloniales emprendidos por otros estados europeos como la Inglaterra, Francia y Alemania entre otros, sobre las poblaciones no-europeas, de las tierras africanas y asiáticas y desde luego, nustramericanas. La colonización británica de la India, por ejemplo, aunque se inicia con la llegada de las primeras expediciones “comerciales” británicas en los 1600s, la llamada “British East India Company” apenas llega a ejercer cierto control económico y militar en el subcontinente indio hacia los finales del siglo XVIII, resucitando por lo pronto la primera rebelión de independencia de la India (el motín de los Cipayos de la India) en el 1857. Este motín provocó una reacción represiva por parte de la reina británica quien al suprimir la rebelión militarmente, destituye a British East India Company, y se apodera del control formal de la India que pasa a ser colonia sujeta a la corona británica. (más de tres siglos después de la primera expedición de Colon en el 1492)

Ibn-Khaldun, un filósofo-historiador musulmán de Murcia, atestiguaría en su vida estos dos hechos, la invasión mongol y la reconquista española, y se empeñaría en reflexionar sobre las causas de la decadencia de la autoridad política islámica en la región en su “Libro de la evidencia, registro de los inicios y eventos de los días de los árabes, persas y bereberes y sus poderosos contemporáneos” que es uno de los libros más extensivos y profundos escritos en la historia humana. El primer tomo de este libro, titulado Al-Muqaddima, es considerado el primer libro de la investigación histórica y sociológica en el

206

sentido moderno-actual. Ibn-Khaldun dedicaría este libro para entender las causas de surgimiento, desarrollo y decadencia de las autoridades políticas de los distintos imperios. Así como Ibn-Khaldun había pronosticado en su libro; la civilización musulmana, a pesar de los dos grandes calamidades junto con la peste que afligió la región en la época, siguió floreciendo no solamente en la elaboración de las diferentes tendencias (Fiq, Falsafa, Técnico-Experimental, Danza Sufi) de su camino gnoseológico al ritmo del canto coránico; sino también en formas de robustos estados políticos islámicos.

El primer hecho es que las fuerzas mongolas, tras la invasión y ocupación del mundo musulmán, se convertirían musulmanes. De ahí, que entre los mongoles y las fuerzas turcas saljuks, se formarían tres imperios extensos y fuertes que dominarían el escenario geopolítico interregional:

1. Imperio Otomano (que tomaría Constantinopla en el 1453, fundaría su capital Estambul en dicha ciudad, siendo el poder más fuerte de la región hasta el siglo diecinueve.
2. Imperio Safawí en Irán (1501-1736): Un imperio islámico Shiá
3. Sultanato de Delhi y luego, el imperio Moghul en el subcontinente Indio

A diferencia de los contextos de Nuestramérica, estos tres imperios durante los primeros siglos (1492-1800) de la construcción de sistema-episteme moderno-colonia, estaría en general intocados, por la injerencia militar de los poderes europeos colonizadores. Hay una interconexión curiosa con el proyecto colonial europeo, el imperio turco-musulmán, la India y las tierras americanas que deberíamos tomarnos el tiempo de apreciar.

Sabemos que las primeras expediciones financiadas por las coronas española-portuguesas, tenían como su objetivo llegar a la India, es decir, el destino de las primeras expediciones coloniales eran las tierras e islas exóticas de la India y del oriente lejano (en

relación con el occidente que eran los territorios de Europa), ricas en minas de oro y palacios de mármol. Relatos e historias contadas y cantadas por los trovadores y viajeros medievales había convertido las tierras de la India y asía, objeto de fantasías de todo colono que se aventuró a realizar esa absurda trayectoria propuesta por Colon, el de traspasar por el Atlántico, es decir, quiso llegar al oriente dirigiéndose al oeste del oeste extremo de su mundo (el *Finisterrae* medieval para los europeos era la región occidental de la península ibérica, actual Galicia, que se limitaba con el mar tenebroso, el sur-oeste extremo de la masa continental europea). Colon se propuso esa ruta marítima a sí mismo y a la reina Isabela-- que le dio la señal verde desde el palacio de Granada, tras haber desterrado al último reino musulmán presente en España—a causa de un factor obviamente clave: casi todas las rutas comerciales por el este de Europa hacia la India y Asia lejana, estaban en el control del imperio Otomán. Este imperio, tras su conquista de Constantinopla (la actual Estambul) en el año 1453 y la consiguiente caída del imperio romano bizantino²⁰⁷, se había establecido como el Imperio político-militar más fuerte de la región con una vasta extensión territorial empezando desde la región de Anatolia- Turquía, incluyendo la presente Siria, Iraq e Irán (por un período), y en su occidente, desde Egipto a Marruecos, más el control naval sobre el Mar Mediterráneo, el Mar Negro, y el Mar Caspio. Entre los tres reinos principales de región mediterránea-europea del siglo XVI y XVII: la Corona Española²⁰⁸, el Imperio Ruso y el

²⁰⁷ Según la versión eurocéntrica de la historia que nos hace creer que con la caída del imperio romano en el 476, introdujo a las poblaciones europeas-occidentales en las edades medias u oscuras que seguiría hasta el renacimiento europeo. Esta visión es asombrosa y totalmente falsa. Ya que el imperio romano oriental o bizantino mantuvo su existencia y prominencia en la región hasta su eventual caída en el 1453, y no en el año 476 cuando se dio la disolución de Imperio Romano Occidental a través de su unificación en el Imperio Romano Oriental o Bizantino.

²⁰⁸

Imperio Otomano; éste último era el más eficaz y robusto en términos militares contando también con la mayor extensión territorial.

“Geopolíticamente, para una definición de la Modernidad, el imperio Otomano tiene la mayor importancia. Se trata del muro que impide el contacto de la Europa latino-germánica con el centro geopolítico y comercial del antiguo sistema. El Mediterráneo que era la puerta de Europa para el contacto con el mundo y las regiones eslavas hasta el mar Negro estaba en manos de los otomanos—con la excepción de las potencias navieras italianas.” (Dussel, 2007, 164).

Por esta razón, ni durante el reino de los Reyes Católicos ni en el de Carlos I de España-- y así a lo largo de los tres siglos que suceden la caída de Constantinopla y el establecimiento del Imperio Otomano-- pudieron hacerse uso, mucho menos el control, de las rutas comerciales para sus expediciones (salvos algunas extraordinarias) hacia la región de su fascinación y ensueño: La India y la Asia lejana. Ante el impasse “literal” otomano, se vieron obligados a buscar otra alternativa que, en efecto, propuso Cristóbal Colon (un marinero italiano) aventándose a navegar hacia el oeste para llegar al oriente. Asumiendo, en primera instancia que la tierra tiene la forma de una círculo u oval. Esta suposición suya sí resultaría correcta, lo que resultaría equivocada (según sus estimaciones) sería su la propia expedición que terminaría desembarcándose en las islas caribeñas de la región hoy llamada centroamericana.

Como hemos comentado que este hecho, el arribo de Colon a las islas centroamericanas--medio equivocado, medio cierto-- es el momento fundacional del sistema-episteme de la modernidad-colonialidad que se ha convertido en la actualidad en un sistema globalizado e interplanetario, que en su lógica de dominación (ego-conquiro), crea las condiciones políticas-culturales formativos y motivantes para la construcción de la episteme

colonial (ego cógito sum). Pues, es solo justo observar el peso extraordinario que mantuvo y retuvo el imperio otomano en la región durante un período largo lo cual provocó la búsqueda (mayormente europea) de nuevas rutas y aperturas comerciales hacia el atlántico, que, aunque destinadas a la India, se toparon con lo que luego llamaron “Nuevo Mundo”: una clasificación mistificada y superficial ya que el así llamado “Nuevo Mundo” ya existía desde hace milenios.

No obstante, los recursos provenientes de este mismo “Nuevo Mundo” en particular el oro y la plata, explotados e importados a Europa (primeramente, a los puertos sureños de España como Sevilla) destinados a la corona española que también era el reino austriaco-romano (el emperador Carlos I de España, es el Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico²⁰⁹), provocarían un cambio de escena en términos geopolíticos. En un juego muy típico de la historia, ya pasados dos siglos de la explotación de los bienes y recursos valiosos procedentes de las tierras nustramericanas y su introducción en el mercado inter-regional provoca el desplazamiento del mar mediterráneo por el mar atlántico como el centro marítimo comercial y de ahí que el Imperio Otomano --que anteriormente dirigía el mediterráneo y se erigía como un muro impasable para imperios europeos-- no estuviera en la posición dominante en el sentido comercial ni político en la región mediterráneo-europea. Sabemos que ya desde los finales del siglo diecisiete, el centro del sistema mundo colonial se había desplazado desde su primer centro “España-Portugal” hacia los centros anglosajones y germánicos de Europa, junto con el imperio colonial ruso que mantuvo su posición céntrica constantemente. Aunque el imperio otomano mantendría su presencia soberanía a lo largo de

²⁰⁹ Por el casamiento de la Reina Juana, hija de los reyes católicos españoles, con Felipe (el hermoso), hijo del emperador austriaco, se unen estos dos imperios que seguirían unidos los primeros siglos de la conquista, y serían el poder político más robusto de Europa, especialmente por el éxito de las empresas colonizadoras emprendidas por Cristóbal Colon y los colonizadores posteriores como Córtes etc.

los primeros momentos-estados del sistema moderno-colonial, llegado el siglo veinte, frente a la expansión intervencionista de la Europa colonial, terminaría colapsando dejando sus territorios y poblaciones en una posición vulnerable a la intervención e interpenetración de los poderes europeos coloniales más fuertes de la época como la Inglaterra, Francia, Rusia.

{A.1}

- **Nación Población Iraní y La Dinastía Safawí (1501-1736)**

Este recorrido breve sobre la importancia geopolítica del imperio otomano, también nos ayuda a elucidar el contexto histórico iraní ya que la trayectoria de la nación-población iraní, de esa época guarda cierta semejanza con el imperio otomano, que era su vecino e indudablemente, su principal rival político.

En cuanto a los territorios y poblaciones iraníes, es solamente a principios del siglo XIX-- con la invasión de imperio ruso (al nor-oeste de Irán) y más tarde, el británico, por el sur-- que Irán se encuentra involucrado, por fuerza, en las relaciones de dependencia y dominación en relación con los poderes coloniales europeos. Cabe anotar que irán como país nunca fue colonizado en el sentido que le damos a la colonización europea de las tierras nustramericanas, o africanas u otros territorios asiáticos como la India. Incluso en el siglo diecinueve, cuando Irán se vio fuertemente implicado en las relaciones de dependencia económica- política con, y dominación militar por, los poderes colonizadores europeos y en el siglo veinte, con los poderes imperiales europeos-estadounidenses; siempre pudo mantener su soberanía nacional incluso cuando los expertos hubieran pronosticado de lo contrario, así sea que a veces esta soberanía pareciera más formal que práctica-real²¹⁰.

Ya desde los principios del siglo dieciséis, se consolidó en Irán la Dinastía Safawí (1501-1732), fundado por Shah Ismael que provenía de una orden sufí safawí, que se había convertido a la rama duodecimana de Islam Shiá. Su invasión militar, naciendo de la región de Azerbaiyán, lo llevó a la conquista de la maceta central de Irán, y extendiendo más tarde su dominio hasta la provincia de Khorasán, entonces gobernada los emiratos sunníes. Junto con la anexion de territorios de Georgia, y de la región Caucasia, de Turquía y Siria, la dinastía Safawí, fundó su imperio en 1501, que podría ser vista como los primeros cimientos de la identidad nacional y cultural iraní actual que conocemos; y para ver los fundamentos de esta afirmación, revisamos, a continuación, de forma breve pero cuidadosa, la historia política y cultural de Irán bajo la dinastía Safawí (1501-1732). En particular, su estructura política-cultural interna, la comentaremos en dos niveles: uno, político-administrativo y otro, político-cultural. Luego, echaremos un vistazo sobre las relaciones con poderes extranjeros de su época del imperio iraní safawí.

- **La Rama Duodecimana Shiá y la Institucionalidad Político-Cultural**

En el primer nivel de la organización político-administrativa de la dinastía, es pertinente considerar dos características claves que, desde el momento de su concepción hasta la presente Irán, siguen siendo aspectos culturales y simbólicos fundamentales de vida cotidiana de la nación-población iraní en la actualidad. Primero es la metamorfosis histórica de la rama duodecimana de Islam Shiá, en la religión del Imperio (similar al Chistendom), siendo antes ella una praxis religiosa en rebeldía, clandestinidad y contingencia. Es pertinente destacara que antes de la fundación de esta dinastía, la mayoría de las poblaciones habitantes de la zona eran musulmanes sunní. Seguro, había cierto número de comunidades o centros de poblaciones Shiá, como Qom y Sabzewar; sin embargo Islam Shiá en la provincia iraní, como casi en el todo el mundo musulmán, era una vertiente minoritaria y muchas veces,

practicada en clandestinidad y contingencia. Además, la rama duodecimana de Islam Shiá, a diferencia de la rama Ismaelí, se había vuelto en una doctrina quietista---absteniéndose de cualquier actividad política y dedicándose a lo esotérico-oculto---en espera de su duodécimo Imam. Todo eso cambió drásticamente con la Dinastía Safawí. Shah Ismael I, su fundador, provenía de una *Tariqa* (orden) Sufí---llamada *Safaviyya* inspirada en su *Shaikh* (maestro), poeta y místico: Safi-al-Din--- que recientemente se había convertido a la Islam Shiá duodecimana. Su identidad religiosa llegó a ser la lógica de su conquista llevado a cabo un proceso violento de conversión forzosa de las poblaciones sunníes. Por otra parte, este eje religioso de la Islam Shiá Duodecimana, también se convierte en la fuerza vinculante del imperio safawí, que con ello, también construye su propia imagen política en rivalidad ideológica y militar con el imperio vecino suyo, el otomano, practicantes de la vertiente Suní de islam. A lo largo de su reino de más de dos siglos, la dinastía Safawí se vio involucrada en una miríada de guerras militares contra el imperio otomano, mayormente a base de un discurso basado en el conflicto entre Islam Shiá y Islam Sunní. Con la fundación de la dinastía Safawí, la praxis islámica Shiá de rebeldía y contingencia, se convierte en una religión del imperio, en legitimación al estatus quo mientras que ejerce la otrificación y dominación de cualquier otra creencia o credo religioso-cultural (como Islam Sunní etc.). Shariati habla de esta metamorfosis:

Un siglo después (*del movimiento liberacionista Sarbadarí*), vienen los Safawís y la praxis islámica Shiá se desplaza desde la gran mequita de las masas, y pasa a ser vecina cercana de los palacios de 'Ali Ghapoo en la Mezquita Real.

La Praxis Islámica Shiá se convierte en Lógica Shiá Negro.

La religión de Shahadat, se metamorfosea en la religión de luto y fatalismo.

(Shariati, Shiá Rojo y Shiá Negro) ²¹¹

La segunda característica de la dinastía Safawí, en el nivel político-administrativo, fue el establecimiento de una extensiva institucionalidad burocrática, eficaz y centralizada, difundida a lo largo de su régimen mediante las tribus comunitarias. Su plan de administración y gobernanza, enfatiza principalmente sobre la eficacia de las instituciones tributarias y educativas. Mientras la primera estaba basada en la supervisión de los mercados autóctonos “Bazaar”, la segunda se proponía institucionalizar el proceso educativo a través del sistema de *Madrasas*. Lo curioso es que la clase clerical Shiá, *los Ulema*, se encontraban mayormente a cargo de estas dos instituciones. También la dinastía fue elaborando su aparato político-administrativo al delegar la autoridad política local a los líderes tribales (Kadkhudas) y los más ancianos-sabios (Rish-e-Safid) para manejar de forma presencial todas las cuestiones civiles y criminales, en coordinación con y bajo la tutela de la administración central Safawí, gobernando desde la capital Isfahán. En la época de su mayor apogeo durante el reino de Shah Abbas I, Irán se convirtió en unos de los imperios más prósperos y robustos de la región, lo cual benefició tanto a las clases clericales Shiítas como a los líderes tribales en modo de concesiones terrenales y financieras.

“Fue también durante este período cuando la riqueza y la influencia de la clase religiosa (los ulemas) creció considerablemente. Ello gracias a las concesiones de tierras que les fueron otorgadas por el Estado, las cuales estaban exentas de

²¹¹ Las Itálicas son más, que se refieren a un movimiento revolucionario “Movimiento Sarbadari”, realizado por una comunidad sufí Shiá, de la región de Khorasán, lugar de nacimiento de Shariati. Él entiende la praxis islámica Shiá en clave de liberación, como el movimiento Sarbadari, lo que llama “Praxis Shiá Rojo” caracterizada por su *Shahadat*, y diferente de la religión del Imperio Safawí, que Shariati denomina “Lógica Shiá Negro”, caracterizada por su quietismo y fatalismo.

impuestos, logrando constituirse en el principal soporte ideológico y administrativo del régimen, al ocupar posiciones claves en estructura administrativa y educativa”.

(Kobeh-Sierra, 2002, 96)

En lo que concierne al nivel político-cultural, un primero punto que puede decirse sobre la dinastía Safawí es que fue un vivero diverso y prolífico de prácticas culturales y artísticas, y su capital, la ciudad de Isfahán²¹², se considera incluso hoy en día como una de las ciudades más bellas del mundo, por sus obras arquitectónicas majestuosas. Las miniaturas persas de este período son singulares en su belleza luminosa y extravagante. En lo cultural, “Ishfahán, disfrutó de un crecimiento cultural que, como el reciente Renacimiento italiano, obtuvo su inspiración en su pasado pagano de la región, lo cual, en el caso de Irán, era tanto como decir de la antigua persa preislámica.” (Armstrong, 2001, 109). La fundación de la dinastía Safawí halla su inspiración en el núcleo ético-religioso de Shiísmo duodécimo de islam que dio ímpetu a la noción de una nación y población iraní bajo un régimen central, recobrando así la identidad iraní o persa como algo particular y distinguible, dentro del mundo musulmán. En la evolución cultural de esta dinastía, se pueden trazar elementos artísticos que desde el marco del Shiá islámico interpelan a las imaginarios y simbolismos encontrados en su cultura pagana, pre-islámica, *arya* o indo-iraní. La mayor expresión de este sincretismo, se vería florecida en la obra de la filosofía transcendental de Mulla Sadra que recuperando los legados del pasado preislámico de Irán, junto con la filosofía de luz de Sahrawardi (que por sí, había recuperado y sincretizado el pasado preislámico iraní con el Islam), la Unidad de Ser de Ibn-Arabi, y la filosofía medi(+)tiva de Ibn-Sina. Mulla Sadra, es considerado la figura central del florecimiento cultural que se tomó lugar en la ciudad de Ishfahán y en el imperio Safawí.

²¹² Ishfahan, neem-e-jahan: Ishfahan is half the world. Or the world on one side and Ishfahan, on another.

Junto con Sahrawardi, Mulla Sadra, es quizás uno de los más originales místico-filósofo, muy importante incluso para filósofos occidentales como Heidegger. Aparte de que su vida-obra-comunidad, es una referencia cultural indispensable en la actual Irán.

Esto puede resultar difícil de argumentar en el presente Irán, debido a las políticas reaccionarias y dogmáticas del actual régimen iraní; pero, en mi visita en 2022, a Masshad, una ciudad sagrada en Irán, al entrar en una de las mezquitas comprendí que las simbologías y geometrías arquitectónicas, incluso el modo de aproximación hacia la construcción-composición-creación del sitio del templo y su *sancto sanctorum*, no era nuevo para mí; sino que apelaba a una parte implícita en mí que reconocía en la simbología geométrica relacionada a lo Shiá iraní, las simbologías de los templos hindúes, indicando una relación de parentesco (indo-iraní) cercana entre la India e Irán. Todo esto en una mezquita, es decir, un templo musulmán que proviene de la familia lingüística-epistémica distinta que la indo-iraní.

Segundo punto de este nivel político-cultural se entrelaza con el primer punto del nivel político-administrativo. En la dinastía Safawí, la clase clerical Shiá (los Ulema) gozará no solo de una posición privilegiada-- algo sin precedente en su propia historiografía—sino que su posición sería incontestada y casi absoluta. Hay ciertas dudas sobre la naturaleza de creencia religiosa de Ismael I, y de su fundamento en el islam Shiá escritural o tradicional; pero junto con la evolución de la dinastía, mediante una reflexión más rigurosa y más profunda sobre el conjunto islámico Shiá, esta posición de la clase clériga se madura dando como resultado una estructura educativa-cultural y legal-jurídica formal y rigurosa, propagada en la población mediante su instrucción en las escuelas o *madrashah*. Es en la dinastía Fatimí, con los nuevos Ulemas en el poder dominante, se enfatiza el estudio riguroso de la jurisprudencia y la práctica infaltable de la ley Islámica, Sharia. Esta enfatización en lo

legal-jurídico también fue acompañada por constante desvalorización del camino sufí y persecución de las comunidades sufíes e incluso de los falsayuf. También en esta época, el aparato religioso de los Ulemas, instituye formalmente en Irán, la práctica de la *Ashora*, consistente en una exhibición, o performance colectivo en remembranza de *Shahadat* de Husayn, en el campo de Karbala, asesinado por Yazid, el califa Omeya Sunní. Esta práctica de *Ashora* o *Moharram*, también fue empleada con la estrategia de fomentar una rivalidad ideológica contra los Sunníes, y así mantener una coherencia interna de la población como comunidad Shiá. Karen Armstrong nos comenta al respecto:

...(Los Ulemas) y Los Shah tuvieron buen cuidado de suprimir el potencial revolucionario de estos ritos. En lugar de protestar contra la tiranía en su propio país, se enseñaba a la gente a vituperar al islamismo sunní. En lugar de jurar que seguirían a Husayn en la lucha contra la injusticia, se enseñaba a la gente a verlo como un protector, que podría asegurarles su entrada en el Paraíso. En rito quedaba, pues, neutralizado, y se ponía al servicio del estatus quo, e instaba el pueblo a ponerse del lado de los poderosos y a preocuparse únicamente por sus propios intereses. Solo en la revolución iraní de 1978-79 el culto volvería a convertirse en un medio para que los oprimidos expresaran sus agravios contra el gobierno corrupto. (2001, 111)

Además de su control totalitarios en el desarrollo de desde la dinastía Safawí, los Ulemas Shiíta tendrían un vínculo estrecho con la gestión cotidiana de bazaar local incluyendo tareas vitales como supervisar el precio justo de las mercancías, evitar el amontonamiento de los granos, y más importantemente, en la colección de la tributación debida que era una forma de *Zakat*²¹³, aunque tributado al estado, siempre a través de los Ulemas.

213

Los cuatro puntos mencionados en los niveles político-administrativos y políticos-culturales sobre la dinastía Safawí son:

- 1) La conversión de la rama Duodecimana de Islam Shiá como su religión oficial o religión del imperio
- 2) El establecimiento y organización de la institucionalidad administrativa tributaria al nivel nacional encabezada por la clase clériga
- 3) su crecimiento en un centro cultural-artístico, con el ejemplar de su capital Ishfahán
- 4) la influencia de pensamiento y posicionamiento clerical Shiá de los Ulemas, en la construcción del aparato educativo-cultural y legal-jurídico de la Dinastía Safawí.

Estos puntos, como se ha de notar, no están aislados, sino que se dan en conjunto o en una co-relación con los otros puntos. El mérito de exposición de estos puntos radica en su pertinencia y durabilidad ya que aun después del colapso de la dinastía Safawí en el siglo dieciocho, e incluso en las épocas subsiguientes hasta nuestra actual era, algunos de estos factores se han mantenido corrientes y prevalentes en la sociedad iraní y por tanto, resultan claves para comprender e interpretar la historia política y cultural iraní tanto del siglo diecinueve—que es lo que nos interesa en este capítulo- como del siglo veinte, el contexto específico de esta investigación.

{A.2}

- **Dinastía Safawí, Imperio Otomano y la Relación Geopolítica Internacional**

En cuanto a las relaciones exteriores de la dinastía safawí, ésta, aunque tenía al imperio otomano por su rival, eran más iguales que apartes. Así como el Imperio Otomano, el imperio iraní gozó de una prosperidad económica y relativa estabilidad política en la región, por dos motivos que tenían en común: su posición geográfica estratégicamente invaluable tomando en consideración las rutas comerciales entre los mercados europeos en

expansión y los grandes centros comerciales de las regiones asiáticas de India y China; y segundo, la presencia de un ejército robusto, equipado con artillería de pólvora (*Gunpowder empire*).

Las regiones de Irán, Turquía o el desierto árabe (el lugar de nacimiento del gran árbitro comercial: Muhammad) siempre han contado con esa posición mediadora y fronteriza en términos económicos y comerciales, siendo ellas el tránsito entre las civilizaciones a su este (Indo-China) y las ubicadas a su oeste (Europa). Estas rutas fueron marcadas- muchas redescubiertas y otras construidas- durante la terrible invasión Mongol de los territorios asiáticos y europeos que, en efecto, terminó dando forma a un sistema inter-regional al construir un puente territorial mediante las rutas de seda por estas civilizaciones comerciantes de Asia y Europa. Aparte de los flujos constantes de los tributos e impuestos comerciales, una parte considerable de los territorios de Irán y el Imperio Otomano del periodo en cuestión, es dada a la agricultura. Más, una robusta institucionalidad administrativa y fuerza militar significó la creación de una estructura económica eficaz y una sociedad próspera. Esta prosperidad y la plusvalía comercial inspiran al campo artístico cultural que se refleja, entre otras, en las creaciones artísticas como las famosas miniaturas persas, así como en el tejido, costura y diseño de las magníficas alfombras persas, que fueron – siguen siendo en la actualidad—reconocidos al nivel mundial, por su detallada y extravagantemente místico talento artístico. Esta ciudad también nació un gran maestro Sufí filosófico, que tomaría inspiración de Sahrawardi, crearía una doctrina sumamente original, en una interpretación novedosa de la relación comunitaria en sus grandes obras voluminosas.

Pues hasta el siglo XIX, tanto el imperio otomano como el imperio safawí iraní no se vio obligado a contraer las relaciones económicas-militares de dependencia y dominación con los poderes europeos, por los motivos que hemos señalado arriba. Al cambio, estos

imperios llegarían a colaborar con diferentes poderes europeos para contrarrestar la influencia y la amenaza político-militar que estos dos imperios representaban para sí, siendo los dos sus mayores rivales de uno y otro. La dinastía safawí no tuvo que enfrentarse con ningún poder militar europeo durante todo su reinado, en cambio gozaba de algunas relaciones comerciales convenidas con comerciantes provenientes de Europa. Aun cuando la dinastía safawí colapsaría en los principios del siglo XVIII (aproximadamente en el año 1732), y después de una época caótica que termina con la llegada de la Dinastía Qajar al poder de las tierras y poblaciones iraníes; los poderes europeos no tendrían mucho éxito en sus políticas expansionistas y colonizadoras en esta región. Es solo, a partir del siglo XIX que tanto Irán como su rival Imperio Otomano no podrían evitar los avances económicos-militares de poderes europeos como la Rusia Imperial, la Inglaterra y Francia. Para Irán, primera posibilidad real de una guerra o una intervención militar por parte de los poderes europeos surgió con la emergencia de Napoleón en Francia que después de controlar una gran parte de Europa, tenía como objetivo expandir su conquista, a modelo de Alejandro Magno, atravesando las tierras iraníes y del Medio Oriente para llegar a la India, ya colonizada entonces por el imperio británico.

Camino (B)

La nación-población Nicaragüense (1800-1930s)

- Introducción: Napoleón y su invasión de España, Constitución de Cádiz

Por otro lado, vemos que en las tierras nustramericanas, la expedición militar de Napoleón, tras la histórica revolución liberal francesa del año 1789, traerá consecuencias profundas, especialmente para las ideologías políticas prevalentes de las elites gobernantes en las américas bajo el nombre del imperio español-portugués. La cuestión de la invasión

colonial, como sabemos, comienza con el arribo de primeros colonizadores, Colón y su expedición, a las tierras americanas en las islas del caribe, en el año 1492. Desde este momento, las poblaciones habitantes de las tierras americanas experimentaron un largo periodo de colonización europea mayormente, española y portuguesa, y llegado el siglo diecinueve, la mayoría de los estados coloniales nustramericanos como la Nueva España, el Virreinato de Perú y México, se fueron involucrando en el proceso de la independencia política de sus colonizadores monárquicos europeos. Mientras que en la región del medio-oriente, tanto en Irán como en el imperio otomano, la influencia y el impacto de los poderes colonizadores europeos iban aumentando y avanzando con la venida del siglo diecinueve; en las tierras americanas su poder político se iría disminuyendo, primero con la independencia de los Estados Unidos del reino británico en el año 1776, y luego, con la independencia política de México con el “Grito de Dolores” dando pie para la ola independista en todo el continente americano. Esta es una gran diferencia, que intentamos mantener en cuenta-: las diferentes coyunturas socio políticas de los dos contextos de Nuestramérica y el Medio Oriente, y en particular la diferencia de la época de la invasión o penetración colonial-imperial europea en ellos, así como en los contextos específicos de Nicaragua e Irán, y las consecuencias políticas-culturales de esta diferencia histórica en y desde el siglo XIX.

Uno de los factores principales que provocó y facilitó el proceso independista de los estados-naciones nustramericanos como Nicaragua que nacieron (como estado-nación) en el siglo XIX, fue el estado de crisis político en que se encontraba el imperio español por la invasión napoleónica de España en el año 1808. Con el pretexto de invasión a Portugal y la ayuda de algunas elites españolas afrancesadas²¹⁴, Napoleón aunque consiguió destronar al

²¹⁴ Cartes Montory, Armando. La Constitución de Cádiz de 1812. Derroteros americanos, transferencias y perspectivas. *Cuadernos de Historia* [online]. 2017, n.47 [citado 2024-05-14], pp.39-58. Disponible en:

rey Fernando VII y nombrar rey a su hermano José Bonaparte; su invasión fue resistida fervientemente por el pueblo y el reino español que se organizaron en clave de tres tendencias políticas principales: la moderada o “conservadora, promovida por los que apoyaban el absolutismo monárquico español; la “jacobina”, defensora de una liberación fundamentada en los principios de la Revolución Francesa; y la liberal, que estaba a favor de la abolición de la monarquía pero en contra de la participación política de las masas” (Pérez-Baltodano,2008,125). Muy pronto, la posición radical de los jacobinos estaría suprimida por la unión de los liberales y conservadores que, en 1812, dio resultado a la Constitución de Cádiz, la primera constitución política “nacional” redactada en el idioma español.

“La influencia de Cádiz es ostensible en diversas materias. La primera de ellas se refiere a las garantías constitucionales. La libertad política, la igualdad, la propiedad y la seguridad personal, cuyas raíces modernas pueden trazarse a los postulados de la Revolución francesa...”²¹⁵.

Solo duró en vigor dos años esta constitución ya que Fernando VII regresando a España, la suspendió y reanudó el sistema monárquico. Esta época resultaría ser muy significativa en el proceso independista y la consiguiente construcción de los estados-naciones nustramericanos.

{B.1}

El Proceso de Independencia en nuestramérica, y el Dilema-Duelo “Liberal-Conservador”

Ese título de conservador en personas humildes y del pueblo me produce tristeza, porque estoy seguro que en realidad no existen conservadores de derecho en Nicaragua...nuestros pueblos, por la ignorancia han sido tan envilecidos, que ni liberales ni conservadores saben lo que discuten, al extremo que hay muchos liberales de nombre, que son más

<http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-12432017000200039&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0719-1243.

²¹⁵ https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-12432017000200039

conservadores de hecho, que los que dicen que son conservadores... todas estas explicaciones son lo bastante para comprender que entre nosotros nunca han existido conservadores y que lo único que existen en nuestro pueblo es mucha ignorancia. Nuestra ignorancia ha sido siempre explotada por los pícaros quienes han vivido de la sangre del pueblo.”

(Sandino, Carta al líder conservador José Hilario Chavarría, 1932)²¹⁶

Las élites criollas gobernantes de los virreinos americanos que ya tenían disputas políticas y económicas con el imperio español, motivaron las protestas para la independencia nacional, aprovechándose tanto del caos en el escenario político mediterráneo como de las ideas políticas liberales de Republicanismo y Libertad política provenientes de la ilustración, de la revolución francesa y la independencia norteamericana.

En las colonias nustramericanas, los ánimos independistas aumentaban día a día.

Paraguay había declarado su independencia en 1911. El 16 de septiembre de 1810 “El Grito de Dolores” dio inicio al desmoronamiento del poder colonial en México. Este mismo año hicieron su aparición los movimientos independistas de Venezuela y Argentina. Y en Centroamérica, las principales rebeliones contra el sistema colonial tuvieron lugar en El Salvador y Nicaragua en 1811, en Honduras en 1812, en Guatemala en 1813, y de nuevo, en El Salvador en 1814” (Pérez-Baltodano, 2008, 126).

El proceso de la independencia política en clave liberal en Nuestramérica sería contrarrestado por los conservadores, los mayores beneficiarios del antiguo sistema colonial, en especial las clases oligárquicas y clericales inscritas en la estructura colonial. El ejemplo que nos da Dr. Pérez-Baltodano del vicario de Granada, la primera ciudad colonial de Nicaragua, es esclarecedor de la coyuntura:

²¹⁶ Sandino, Citado en Ramírez, 1984, 15

“el pueblo no solo ha menospreciado la Legislación española, sino que ha quitado empleados sin procesarlos, ha dado empleos con sola su voz y ha promulgado leyes con título absoluto... el pueblo insurrecto ha sido y es un traidor a Dios, porque ha menospreciado la multitud de textos de la Divina Escritura, que nos manda obedecer sin réplica a los reyes nuestros señores”.

Esta banda conservadora que surgió de forma reaccionaria a los reclamos liberales, albergaba y difundía, como se ve en la cita de arriba, la tendencia pro-monarquista y desempeñaba la función de mantener las instituciones y las lógicas de poder, en términos económicos (materiales) y culturales (simbólicos), fundadas por/en el sistema colonial de dominación, en sus propias manos.

“En general, llevan razón los historiadores liberales que, desde Lorenzo Montúfar, han señalado una tendencia monarquista más o menos conscientes en los conservadores de Centroamérica. El hecho es indudable a raíz de la independencia cuando la mayoría de las familias conservadoras se adhieren a la corona imperial de Iturbide” (Urtecho, 1966 268).

Recordamos que el acta de independencia de México elaborado en el documento Plan de Iguala, en 1821 al mando del general militar conservador Iturbide, atribuía la posición de monarca al Fernando VII, al afirmar que éste, el entonces emperador español o “en sus casos los de su dinastía o de otra reinante serán los emperadores”. Aunque los conservadores pronto tendrían que ceder ante las demandas independistas e involucrarse en clave político-administrativo en los nuevos estados naciones que se iban formando, su principal función pos-independencia-- en el escenario político nustramericano en general, y Nicaragua en particular-- consistiría en la conservación de las estructuras coloniales de poder económico-cultural contra la ola liberal, proveniente mayormente de la clase criolla.

Por su parte, los liberales-- aunque inspirados en las nuevas ideas de la Ilustración europea, sobre todo, francesa-- estaban más enfocados e interesados en el desplazamiento del poder económico-político a favor de sus propios intereses, al provocar con la independencia el desprendimiento de la liga con el sistema colonial, que los conservadores tanto quisieran mantener. Sin embargo, la visión de los liberales, una interpretación ahistórica y descontextualizada de las ideas de la ilustración europea estaba más bien basada en una forma de reaccionismo individual o grupal-familiar²¹⁷ de una nueva clase criolla contra el poder dominante colonial. No obstante las reclamaciones a la validación universal de conocimiento proveniente de la epistemología europea—una visión eurocéntrica- no es de dudar que dichas ideas de la Ilustración europea, materializada en la revolución francesa e independencia estadounidense a través de principios como la libertad (individual), fraternidad, la república y democracia, son productos de un proceso socio-político específico de la Europa colonial (en particular, Francia, Alemania e Inglaterra). Las visiones liberales durante el siglo XIX, que motivaron la independencia política de los estados naciones de Nuestramérica²¹⁸, han sido susceptibles de una adaptación acrítica y la imposición del esquema de liberalismo político.

“La utilización textual, acrítica y superficial del pensamiento liberal europeo por parte de las élites latinoamericanas distorsionó el sentido de la independencia y la naturaleza del reto que significa la superación del Estado Conquistador y del orden social heredados de la colonial. La misma historia de España, que formaba parte integral de la herencia colonial, fue negada por las élites nustramericanas liberales

217

218

decididas a imitar los ejemplos de Gran Bretaña, Francia y los Estados Unidos
(Pérez-Baltodano, 2008, 106)”

La emergencia de la contienda socio-política (muchas veces efectuada de forma militar-violenta) entre los liberales doctrinarios-normativos y los conservadores reaccionarios, es concomitante de los procesos independistas en la mayoría de los estados-naciones nacientes en el siglo diecinueve en Nuestramérica. Claro, esta contienda, que funciona como marco base de la política nacionalista en nuestramérica, se despliega de acuerdo con la particularidad de cada contexto y nación-población particular del continente nuestramericano. El caso de la independencia política de México en el año 1810—que continua un proceso que llega a cierta culminación casi un siglo después en la revolución mexicana— es muy diferente a Nicaragua o la región centroamericana, en términos de la particularidad de estos contextos geográficos y geo-políticos como la naturaleza de su territorio geográfico, su administración territorial en el sistema colonial, su estado de desarrollo cívico y administrativo antes de la colonización. Pero a un nivel general, tanto en México como en centro américa, se puede apreciar esta contienda socio-política entre los liberales y conservadores en el marco político general de la política nacionalista nuestramericana, que Dr. Pérez-Baltodano ha atribuido a la ausencia de un “pensamiento político reflexivo” por parte de las elites nuestramericanas.

“Tanto el conservatismo como el liberalismo centroamericano se mantuvieron a lo largo de esta primera etapa del desarrollo centroamericano en un estado esencialmente pre-teórico. Ni la defensa del orden social heredado de la Colonia, por parte de los conservadores, ni la propuesta reformista de los liberales lograron articularse dentro de un pensamiento político coherente. (Ibid., 131).”

En caso nicaragüense, esta contienda se hará presente y real—en una particularidad única y contextual muy propia de esta nación centroamericana—entre dos centros principales de Nicaragua: León liberal y Granada conservadora, como dos ciudades-estados involucrados en una guerra civil (fría/caliente) de intereses, planes, deseos propios y grupales con poca deliberación y reflexión política en términos socio-comunitarios o “nacionales”. Apunto este factor localista de dos bandas opuestas ubicadas en Granada y León que desde el momento de la independencia nicaragüense a principios del siglo diecinueve hasta la época actual, sigue siendo un factor de influencia política y cultural en Nicaragua. Este dilema o factor localista de división particular a Nicaragua, no me muy aparente, hasta mi visita y convivencia en dicha nació y durante mis interacciones con los libros y documentos de historia en la sala de lectura del IHNCA, UCA, así como en conversaciones con algunas personas (en particular, la MAB) particularmente interesadas en los temas culturales e históricos. Es cierto que desde la independencia política de Nicaragua—dentro o fuera del marco de la unión centroamericana—hasta la era de dictadura Somoza y su superación eventual por la revolución Sandinista (el contexto principal de esta investigación), este factor—de contienda socio-política entre León (liberal) y Granada (conservador) —es el eje en torno al cual se va girando y (re)torciendo la escena política “nacional” nicaragüense. Veamos el contexto histórico de un período breve entre 1821 y 1824, a manera de ejemplo para elucidar bien este factor.

- **1821-1823: Nicaragua, Centroamérica y México (Plan de Iguala)**

Tras la firma y promulgación del Plan de Iguala en México el 24 de febrero de 1821 que proponía una forma de gobierno monárquico y constitucional, al articular los intereses principales de los liberales y conservadores, en tres principales garantías constitucionales: “la independencia de México”, “la igualdad de todos sus habitantes”, “el establecimiento de

catolicismo como la religión oficial del nuevo Estado”. Este primer acta de independencia en México, naturalmente impulsó a otras regiones y reinos vecinos en dicho camino de independencia del yugo colonial. El mismo año, El Reino de Guatemala convocó la reunión para la independencia de la región centroamericana, donde se declaró la independencia de Centroamérica del imperio español. Esto, a su vez, causó una crisis política inmediata en las intendencias territoriales que eran controladas por la administración colonial establecida en el reino de Guatemala. Nicaragua, siendo uno de estos territorios, respondió de una forma divisiva. Mientras que las autoridades conservadoras de Granada declararon su adhesión política al reino de Guatemala, encargada de la independencia centroamericana; los liberales de León, en reacción, extendieron su apoyo y lealtad política al general Iturbide de México y su plan de Iguala. Esto, a mi parecer, era algo muy contradictorio ya que los liberales centroamericanos decidieron apoyar a un régimen monárquico (plan de iguala) con una religión oficial, a pesar de ser inspirados en los principios liberales europeos de libertad, republicanismo y la separación de iglesia y estado. Los conservadores granadinos, ya después de unos tropiezos, eventualmente decidirían incorporarse al plan de iguala por “pura necesidad y utilidad nuestra; que el señor Iturbide sea fiel en sus promesas, o no lo sea, nosotros sucumbiremos al resultado de México sea el cual fuera, porque si así no lo hacemos seremos infaliblemente esclavos del anglo americano” (Chamorro, citado en Pérez-Baltodano, 2008, 137). Las mismas autoridades de Guatemala que habían declarado la independencia de Centroamérica, cedieron ante la demanda insistente de Iturbide de anexión de centro américa a su imperio monárquico. Pero éste no iba a durar mucho, en 1823, se disolvió el régimen monárquico de Plan de Iguala que dio paso a una época de gran caos en el contexto mexicano, centroamericano y asimismo en el contexto nicaragüense.

Con la revisión de este periodo, quedan claro algunos puntos geopolíticos interesantes. Lo primero que resalta es la condición de suma inestabilidad política en toda la región. Vemos elaborado un camino y tras otro (Plan de Igualá, Independencia centroamericana) para la trayectoria nacional de los nuevos estados-naciones que inevitablemente encuentran su fin esperado de disolución del plan, reinaugurando y profundizando así la crisis y el caos político presentes en la región. En cuanto a la política nicaragüense en particular, desde el momento de la independencia del territorio centroamericano, los dos grandes poderes políticos en la región de Nicaragua (que todavía no llegaba a ser un estado-nación, sino una parte de la región centroamericana) estaban ubicados en las dos ciudades-estados principales, Granada y León, que actuaron de forma separada y reaccionaria, ante las limitadas opciones de su adhesión o a la Unión Centroamericana, o al régimen monárquico mexicano. De forma contra-intuitiva e irónica, los “liberales” nicaragüenses eligen incorporarse al régimen monárquico mexicano, mientras los conservadores granadinos a la Unión centroamericana. Esto expone la superficialidad del pensamiento político nicaragüense de ese momento que solía ser puramente reaccionaria e inconsciente (irreflexiva) de su contexto, ejercida por parte de las dos bandas, y el consiguiente desenvolvimiento de un conflicto político que

“se expresó en la confrontación de múltiples intereses y posiciones políticas, localistas-territoriales, étnicas, raciales, y de clase. Estos intereses y posiciones no lograron expresarse y articularse dentro de visiones capaces de orientar y organizar las motivaciones, los temores, las necesidades y las aspiraciones de los nicaragüenses.” (Pérez-Baltodano, 2008, 134)

Aquí dejamos anotado otro nudo importante de nuestra discusión. La presencia de una política irreflexiva nuestraamericana (inconsciente de su contexto resultando en un dilema-

duelo entre liberales/conservadores) del siglo XIX indica a otra ausencia que es preciso mencionar aquí: la ausencia de la voz de indio/a en la política de los estados-naciones nustramericanos. Con la voz indio/a (episteme/praxis) me refiero a la parte integral y constituyente de las subjetividades humanas habitantes en todo el continente nustramericano que ha sido otrificada por la lógica de dominación colonial y este patrón colonial halló una continuación en el discurso elitista de construcción de estado-nación nicaragüense. Pues, todo el discurso al que arriba nos referimos, forma parte del discurso político de la elite colonizadora, fuese conservadora (antigua elite) o liberal (nueva elite criolla); lo que no solo no la incluye, sino que la menosprecia y excluye de forma sistemática y dedicada, muchas veces con “buenas intenciones” liberales. Desde el primer momento de la independencia y nacimiento de los estados naciones en Nuestramérica, los y las indio/as invariablemente serán- raza como signo de²¹⁹- los Otros/as, los/las fuera del discurso, los atrasados de la nación, a quienes la agenda nacional tendría la misión de civilizar, administrar y homogenizar bajo el sistema nacional, en mayoría de los casos de una forma imponente y violenta. Pero este factor racial de discriminación de la población indio-a, está también indivisiblemente entramado con el factor económico de dominación de las poblaciones indígenas y no-blancas²²⁰ de la sociedad colonial. Sin embargo, ni en el pasado ni en la actualidad, la voz de las indias y los indios ha sido ni anihilada ni subsumida en el sistema-episteme moderno-colonial, y ha mantenido su praxis de rebelión y contingencia a lo largo de este período. A esta praxis de rebeldía, nos iremos refiriendo en esta articulación, con el término de la Voz Otra (India), que está conformada por todas las personas no-blancas, no-europeas, (sea indígena, mestiza, negra) cuyas voces han sido sujetas a discriminación y dominación.

219

220

A lo largo del territorio nicaragüense, y en particular, en los dos dichos ciudades-estados de Nicaragua, existía un factor básico de división económica, materializándose en la dominación y control sobre los recursos naturales en las manos de una clase oligárquica en detrimento de la población general. Cuenta Coronel Urtecho (1966) que la historia política de la nación nicaragüense, de la forma usual en que se la registra, es historia de unas cuantas familias oligárquicas. Esto también fue constatado durante mi estancia en Nicaragua. Tanto en la consulta de documentos históricos en el IHNCA, UCA, Managua como en las interacciones diarias con personas interesadas en la historia política y cultural— algunos apellidos familiares particulares, como Chamorro o Sacasa-- aparecían una y otra vez en las historias oficiales. En caso de la ciudad de granada en las épocas de movimiento independistas, la familia Sacasa era la familia oligarca más poderosa, en cargo del gobierno de la ciudad principal de la nación. De hecho, las primeras rebeliones surgidas en Nicaragua durante la primera década del siglo XIX, estaban más bien inspiradas en los motivos económicos y tenían la finalidad de desheredar el control absoluto de la clase oligárquica granadina sobre los recursos comerciales y los territorios de agricultura.

Para mayor complicación y gravedad, existía en Granada -como queda indicado en el Tomo Primero de estas Reflexiones- una inquietante división entre las familias más enriquecidas por el comercio, principalmente los Sacasas, y las de menor prosperidad y distinción, casi exclusivamente dependientes de la agricultura y la ganadería, lo cual significaba un principio de lucha económica y social entre los criollos propietarios, a la que el pueblo no podía permanecer ajeno. (Urtecho, 1966.301)

Ante el desmoronamiento del régimen monárquico mexicano-- al cual estaban suscritas en su momento tanto la nación o federación centroamericana como las dos bandas políticas locales nicaragüenses, León liberal y Granada Conservadora-- desencadenó y profundizó la

crisis política en toda la región centroamericana que fue resuelta de forma temporal con la formación de la República Federal de Centroamérica en cargo del caudillo liberalista José Justo Milla. A su vez, en Nicaragua se desencadenó una suerte de guerra civil que resultó en el derribo de la clase conservadora (particularmente, la familia Sacasa) de poder político y comercial de la ciudad de Granada, fue provocada por las clases populares anti-imperialista o anti-monárquicas, encabezadas por el general caudillo Cleto Ordoñez, junto con dos otras figuras importantes, Antonio de la Cerda y Juan Arguello, participantes de las luchas antimonárquicas de 1811. Curiosamente, contra el levantamiento de las clases populares, se reunieron las clases oligárquicas y elitistas de las dos ciudades-estados que hizo patente la existencia de un eje económico de discriminación que tenían presente las autoridades principales de los dos estados, este conflicto “adquirió un perfil más claramente clasista (Pérez-Baltodano, 2008, 142)”. Debemos reiterar, como dijimos arriba, que este eje económico de discriminación, está invariablemente ligado al eje racial de discriminación, que caracteriza el sistema de dominación colonial y conquistador.

La guerra civil nicaragüense llegó a su culminación en 1826 con la intervención de las fuerzas liberales centroamericanas del Manuel José Arcé, el general salvadoreño que se había opuesto a la idea de incorporación de Centroamérica al régimen monárquico mexicano y tenía pretensiones de una política unionista de federación centroamericana de la cual fue presidente (1825-1829). El General Arcé, con sus tropas, pacificó la guerra civil de Nicaragua, dejó establecido un gobierno federalista en la ciudad de León, bajo la tutela de la Federación centroamericana. Durante la época de 1826-1838, Nicaragua se mantuvo en la unión federalista centroamericana de acuerdo con la constitución nicaragüense de 1826, amparada en la legislación de la unión. Se debe notar que la constitución nicaragüense de 1826, elaborada mayormente por el presidente liberalista Cerda, pero promulgada durante el

mandato de su sucesor Juan Argüello, hizo la demarcación de la nación en clave de las intendencias territoriales fundadas con y en la administración política del sistema colonial; lo cual mantuvo intacta la lógica de localismo y los conflictos geopolíticos de los centros y regiones principales del territorio nicaragüense; concentrado, por un lado, sobre el eje divisorio de lo que hemos aludido como las ciudades-estado de Granada y León, y por otro lado, sobre el eje económico-racial de discriminación clasista-racial dentro de esas dos ciudades que hemos visto arriba y que iremos desarrollando y articulando a lo largo de este capítulo.

Desde el nacimiento de este estado-nación conquistador nicaragüense, su control y gobernanza sería una suerte de partida en que el sillón del gobernador/presidente/dictador pasaría de las manos de líderes liberalista a los conservadores y vice-versa. En este sentido, es de relevancia mencionar que los liberales, casi por regla ciega, adoptarían la propuesta de la unión centroamericana junto con las ideas de la democracia y república y libertad política (por eso, nos referimos a la política liberal no como liberal, sino como liberalista); mientras que los conservadores, necesariamente, abogarían por el mantenimiento de su poder local, estatal en contra de la unión o federación americana. La posición y las ideas políticas de las dos bandas, serían atravesadas por sus propios intereses económicos y políticos, más que ser fundamentadas y arraigadas en la reflexión contextual de su realidad. Pérez-Baltodano, que al considerar la función histórica del Estado-nación nicaragüense (nuestramericano, en general) ha empleado el término “El Estado Conquistador” que se oficializó en Nicaragua con la promulgación de la constitución de 1826, inaugurando así una forma de legitimación estatal de la brecha que existía entre la realidad social de la nación-población nicaragüense —en un estado de conflicto, desintegración y pobreza económica y cultural— y en el marco político normativo--divisorio, acrítico e irreflexivo de las elites oligárquicas—que conformó

el marco legislativo y jurídico de la dicha constitución. Las consecuencias de esta brecha-ranura, doloridas y violentas y mayormente desatendidas por el pensamiento político nustramericano durante el siglo XIX, hicieron aparecer las tensiones surgidas de esta brecha entre “un país legal”, democrático y –constitucional formalmente organizado como un Estado Nación--, y un país real,” social, política y económicamente desintegrado, organizado dentro de las estructuras del Estado Conquistador.” (Ibid., 151). Esta brecha puede ser fácilmente observada en el entrecruce del pensamiento político dominante, cimientos de la estructura cultural y los modos de producción económica. Dice un registro oficial del 1847, citado por Pérez-Baltodano”

... apenas una milésima parte de ellos (*la población*) sabía incorrectamente leer y escribir; una centésima parte había contraído costumbres religiosas, circunscriptas a oír misa, confesar, comulgar y asistir a las fiestas sacras, el más ínfimo número a oír misa los días festivos, confesar y comulgar una vez al año, ... pero aun estas costumbres religiosas eran una mezcla de culto sagrado, fanatismo, imbecilidad y superstición...

Sigue el registro:

“... la lengua española que hasta hoy es ignorada por una inmensa mayoría, se hablaba entonces apenas como un medio para denotar las más simples necesidades y operaciones de la vida; no conocían pues, no lo que significasen las palabras “patria, Constitución, leyes, política, Gobierno, Asambleas Legislativas, derechos y deberes políticos y civiles, agricultura, industria, comercio activo y pasivo, Hacienda Pública, economía política, relaciones interiores y exteriores, etc.) (Registro Oficial, 1847, 67, citado en Pérez-Baltodano, 2008, 134)

Nos interesa mucho esta cita del registro oficial citado por el historiador nicaragüense, ya que, en sus dos partes indicadas arriba, hace visible la brecha abismal entre la visión del estado y la realidad del pueblo, así como comunica sucintamente el sentido de la cultura general sostenido por las dos bandas políticas. En la primera parte de la cita, se despliega la visión conservadora de la cultura general, relacionada con el culto, y la propagación fetichista de la palabra y ley bíblicas, de acuerdo con la lógica categorial Otrificadora del Christendom: del “Yo conquiro”, la espada o la cruz. Todo quien no quisiera o no pudiera recibir la palabra fetichizada, estaba inculto, o inhumano, no-humano, una Otridad absoluta y por eso, tenía que ser conquistada que es otra forma de decir convencida de la palabra, con el uso de la espada. Todo *otro* modo de vivir, (re)ligar y relacionar con la vida era sencillamente superstición, mitología y blasfemia. Como señala al final de la primera parte de la cita, la misma empresa colonial no había tenido éxito del todo en la imposición cultural y religioso de su palabra fetichizada, y la mayoría de la población no participaba de forma voluntaria a esos cultos, sus rituales y prácticas (misas, fiestas, confesiones etc.) y que incluso quienes lo hacían lo hacía una forma mezclada, no “pura”.

La segunda parte de esta cita, hace alusión a la carencia de educación cultural del pueblo nicaragüense sobre el nuevo esquema normativo y legislativo de la ley moral (en lugar de ley divina) inscrito en el marco del estado-nación que resultó ser en el siglo XVIII y XIX, la invención par excelencia del pensamiento liberal europeo y eurocéntrico. Otra vez, la cita hace referencia a la realidad del pueblo nicaragüense, que a lo largo de la conquista colonial no había sido subsumido por el lenguaje o el discurso del sistema-episteme moderno-colonial; pues, el español, la lengua de este discurso era “ignorada por una inmensa mayoría” todavía en el año del registro, 1847. La agitada que experimentaba el sistema colonial en forma de la rebelión liberal en esa época, era, pues, un discurso nuevo; mas inscrito y basado

en el mismo episteme-sistema colonial, tratándose de una secularización de la institucionalidad moderna-colonial, al desplazar al Dios como fuente divina y única de autoridad/ley/conocimiento por la ley moral basada en la fuente de nación estado y la república. Pues la cita nos revela el estado de desconocimiento/desinterés por parte del pueblo nicaragüense de los nuevos conceptos (patria, Constitución, etc.), los términos y las definiciones adherentes del nuevo marco político-cultural, legislativo y normativo del estado nación. Ya que la mayoría del pueblo (el país real) desconocía y desentendía este marco político normativo nacional --precisamente por la superficial adaptación de sus conceptos e ideales que no daban cabida a la realidad contextual inmediata--, el gobierno y su pensamiento político elitista se proponía adaptar las medidas violentas y homogeneizadoras para la imposición de este marco. En este sentido, la creación del estado-nación liberal ha sido discursivamente más violento y más homogeneizador que su precursor, el sistema colonial antiguo. Dicho de otro modo, el patrón colonial (la colonialidad)—consistente en la otrificación, alterfobia, desprecio de cualquier conocimiento Otro que el colonial— fue reproducido y perpetuado de forma más intensa e legitimada por el marco político normativo de Estado-nación con todo su aparato institucional. Es interesante notar que el discurso o el vocabulario político-liberal, a la moda en el siglo XIX durante el surgimiento de los estados-naciones nustramericanos, fue impuesto sobre su pueblo de forma vertical, jerárquica, violenta y homogeneizadora; ya que los términos que la cita menciona como “patria, Constitución, leyes, política, Gobierno, Asambleas Legislativas, derechos y deberes políticos y civiles, agricultura, industria, comercio activo y pasivo, Hacienda Pública” que el pueblo ignoraba en ese entonces, en la actualidad son términos de usanza común y corriente para las poblaciones nicaragüenses. Asimismo, el idioma español (que después de casi tres siglos de dominación español no había abarcado una gran parte de la población) es, además de ser el

idioma único y oficial del estado nicaragüense, y es el idioma de más común uso en la mayor parte de la región y población nicaragüense. En este sentido, habría que reflexionar sobre el rol del sistema universitario y educacional en la imposición del dicho marco político y normativo del estado nación.

Reitero el problema de la imposición del marco político liberal irreflexivo, adoptado de forma acrítica e impuesto sobre el pueblo de forma violenta, lo cual iremos observando durante ese recorrido histórico-contextual. Una de las premisas principales de pensamiento liberal europeo, ejemplificada en la revolución francesa de 1789, era la llamada “separación entre la Iglesia y el Estado”, de ahí que la agenda secularizadora del ámbito cultural y político de los estados naciones europeos. Sin embargo, esta premisa, producto de una realidad particular de un momento histórico procesual y contextual en Europa, no fue tomada para nada en serio por los seguidores liberales nustramericanas. Casi todas las actas de independencia y formalización legislativa como la Constitución Nacional, elaboradas en Nicaragua desde su independencia hasta la llegada de poder de Zelaya en 1893, tenían casi por regla la siguiente provisión que desmentía la visión liberal del estado secular:

“La Libertad de la palabra no es extensiva a la Santa Religión que profesamos con la exclusión de toda otra; y los que se produjeren de palabra o por escrito, contra ella, serán irremisiblemente castigados.”

Esta provisión forma parte de la proclama oficial de Cerda, un político considerado liberal que peleó primero, contra el régimen monarquista colonial en 1811 y luego con los conservadores en 1824 e hizo las veces requeridas para elaborar la constitución nicaragüense de 1826, al amparo de la federación centroamericana (de tendencia liberalista). Aunque esta constitución fue promulgada por otro líder liberal y republicano, Juan Argüello, su artículo 46 se lee así “La religión del Estado es la Católica, Apostólica, Romana, con exclusión del

ejercicio público de cualquier otra”. Si leemos esta frase de forma descontextualizada, podríamos entenderlo como un lema que proclamaran los conservadores del sistema colonial, de la lógica de Christendom; pero no, son precisamente los llamados liberales (los que traían discurso de la supuesta ilustración, libertad política e individual) que proclaman no solo que la católica apostólica romana fuese la religión oficial, sino que la fuese, a exclusión y condena de cualquier otra. Aquí se viene a coalición del nudo de discriminación-dominación racial-económica y cultural de la voz Otra (india), legitimada bajo el marco de la estado-nación liberal donde la mera existencia de la voz india-- su forma de vivir, (re)ligar, y relacionar con el mundo-- se considera una blasfemia, digna de ser pisoteada, excluida, castigada y conquistada.

- **Nicaragua y Federación Centroamericana (1824-1838):Comedia de Equivocaciones**

Coronel Urtecho (1966, 1) llama el episodio inicial de la historia nicaragüense (o centroamericana) una “comedia de equivocaciones”, claro, por la naturaleza confusa de los eventos; pero más por la ambigüedad de las palabras, discursos y agendas de los políticos participantes que no surgían ni por principios auténticos ni por ideales bien sostenidos, sino por sus propios intereses, deseos y aspiraciones. En la federación centroamericana, por ejemplo, un nuevo líder político-militar más radicalmente liberal, Francisco Morazán, destituiría al salvadoreño Manuel José Arcé y sería electo presidente de Centroamérica en 1829. Arcé, que antes era pronunciadamente liberal, colaboraría con las fuerzas conservadoras para contrarrestar la influencia de Morazán, sin mayor éxito. Nicaragua, por su parte, desde el año 1826 hasta 1838 se gobernaría oficialmente bajo dicha constitución, en consonancia con la Unión Centroamericana. Curiosamente, los dos líderes importantes, De la Cerda y Juan Argüello, respectivamente jefe y exjefe del estado nicaragüense de

entonces—eran en cierto sentido, partidarios de la visión liberal republicana y que juntos se habían sublevado contra el régimen conservador granadino—se pelearon entre sí para ganarse el puesto del gobernador o jefe supremo de Nicaragua. De la Cerda fue fusilado en la ciudad de Rivas en 1828 por tropas de Juan Argello. Para enfrenar esta guerra civil de medidas devastadoras, intervienen, de nuevo, las fuerzas federales centroamericanas en mando de Dionisio Herrera, pariente de Morazán. En el breve período de la pos-independencia de Nicaragua, esto sería la segunda vez que las fuerzas extra-territoriales o extranjeras a Nicaragua, intervinieran en su territorio y en su escenario político para pacificar el conflicto bi-partidario y divisorio. Este patrón, la intervención extranjera, junto con el dilema-duelo entre Libererlista-Conservador, sería fundamental en el desarrollo de la política nacional nicaragüense y por eso, indispensable de observar y tener presente durante este recorrido histórico, y en nuestra investigación.

Dionisio Herrera, al llegar a Nicaragua, expulsó a Juan Arguello y en las elecciones subsiguientes, fue elegido el Jefe del Estado. Francisco Bautista de Larra confirma la cuestión del conflicto bi-partidario de la época “los primeros años de la federación Centroamericana como los de Estado de Nicaragua fueron conflictivos, llenos de pugnas y rencores entre liberales y conservadores”. Durante la época en que Nicaragua se mantuvo en tutela de la federación centroamericana (1825-1838), fue una época de continuo conflicto entre los líderes liberales nicaragüenses, convencidos del proyecto de federación centroamericana promovida por Francisco Morazán y los conservadores centralistas, en contra de la federación. Tanto Morazán como Herrera, aunque no negaban la importancia de la religión, abogaban por una visión más secularizada de la educación y de la administración política, lo cual sería otro punto de conflicto bi-partidario. “Los esfuerzos de este mandatorio (el de Herrera en Nicaragua) por reestablecer el orden, desarrollar la capacidad de regulación social

de Estado y facilitar la reconciliación nacional tuvieron que enfrentar a animosidad de la Iglesia Católica y de los sectores conservadores, que conspiraron constantemente contra su gobierno” (Pérez-Baltondano, 2008, 154).

Tras el gobierno de Herrera, otro gobierno encabezado por José Zepeda (1835-1837) de inclinación e ideas liberales morazanistas, quiso introducir una reforma constitucional en su intento de una institucionalización más republicana y menos conservadora, consistiendo en medidas como la Organización del Sistema Judicial y Establecimiento de Corte Suprema de Justicia, Promulgación de Código Penal, y los procedimientos criminales etc. En el ámbito cultural, “fue responsable de la creación del primer periódico oficial con el nombre de Telégrafo Nicaragüense y de fundación de las universidades en las ciudades principales de León y Granada.

.... El establecimiento de las universidades de León y Granada, la reglamentación de la enseñanza en todos sus ramos, la apertura de escuelas y la prohibición para portar armas.” También “prescribió que los clérigos, para ser ordenados, debían previamente adquirir grados universitarios” (Pérez-Baltondano, 2008. p 156)

Los conservadores que venían haciendo una crítica a estas medidas liberales asociadas a la federación centroamericana, levantaron una protesta contra las reformas constitucionales. En enero de 1837, Zepeda fue depuesto y asesinado por un coup militar organizado por los generales militares Méndez y Fonseca que “puso en evidencia la fuerza del militarismo, que empezaba a imponerse como el principal instrumento para la organización y reorganización del orden social en Nicaragua.” (ibid, 156). En el vacío de autoridad política creada por el coup militar, el vice-jefe de Estado José Núñez, asumió el poder y en el año 1838, conforme a la opinión general y debido al inminente desmoronamiento interno de la federación centroamericana, organizó una Asamblea Constituyente y formalizó la separación de

Nicaragua de la Federación, en efecto culpándolo a ésta por los vicios y conflictos que acechaban el escenario político nicaragüense. Desde el año 1838, “el Estado de Nicaragua se proclama libre, soberano e independiente” (ibid, 166), un estado-nación, en su propio derecho; aunque los vicios y los conflictos que dieron paso a este evento seguirían infligiendo su peso sobre el escenario político nicaragüense.

- **República de Nicaragua y Constitución de Nicaragua- 1838**

La constitución de 1838 tenía pretensiones parlamentaristas que estableció un sistema legislativo bi-cameral compuesto por la Cámara de Representantes y la Cámara de Senados. Mientras la primera estaría integrada por los diputados nombrados por las juntas electorales de cada distrito, la Cámara Senatorial sería nominada por las juntas del departamento y uno de los criterios fundamental para la elegibilidad de Senador era poseer un capital económico libre de mil pesos. Este criterio constituía la pista para el control del cámara senatorial en manos de las clases elitistas y propietarias, lo cual confirma el nudo de discriminación económica contra el pueblo general, que hemos mencionado arriba. Para mantener la mayor autoridad y control del poder legislativo sobre lo ejecutivo, la constitución no dejó lugar para la posición de un vice-jefe del estado (más probablemente por el conflicto anterior entre De la Cerda y Juan Arguello). Además conservó el período del mandato del jefe del estado por una duración máxima de dos años, sin la opción de una reelección. Sin embargo, Pérez-Baltodano destaca la inefectividad de transcender la brecha entre la realidad social del pueblo y el marco político-legal del estado-nación nicaragüense. “Lejos de facilitar la construcción del orden y la estabilidad del país, la declaración de la soberanía absoluta del Estado nicaragüense intensificó las identidades locales y el conflicto entre León y Granada.” (Pérez-Baltodano, 2008, 164) El conflicto localista se fue desarrollando y aumentado, tanto en la definición del orden socio-político del estado nicaragüense, así como el orden

centroamericano, que se mantuvo en continua integración y desintegración política-militar durante la década de los 40. Hubo guerras y contra guerras en una relación de estira y afloja, constantemente cambiante de amistad y enemistad entre diversas bandas políticas liberalistas y conservadoras de Honduras, El Salvador, Guatemala y Nicaragua durante esta década.

En el año 1845, asumió el poder supremo de Nicaragua José León Sandoval quien contaba con un pensamiento ecléctico. Siendo un liberal posicionado en la ciudad conservadora de Granada, pretendió llevar a cabo una reforma constitucional, tomando medidas como la creación de un gabinete ministerial de guerra, tesoro, relaciones internas e internacionales, y profesionalización de las fuerzas armadas, con motivos de una regulación administrativa y territorial más profunda por parte del gobierno. Una de las decisiones más importantes de su administración fue el traslado de la capital nacional a la ciudad de Managua, una medida encaminada a atenuar y manejar mejor la rivalidad y conflicto entre las dos ciudades de León y Granada. Esta medida también fue tomada para contrarrestar la influencia desmesurada de las fuerzas militares sobre la gobernanza y administración civil. En poco menos de dos años, el jefe del estado que sucedió, regresó la capital a León, con el pretexto de una mejor comunicación con la ciudad hondureña de Nacaome, la entonces sede de los Estados de Centroamérica, otro intento unionista en centroamericana que, como tantos otros, fallaría invariable y tempranamente.

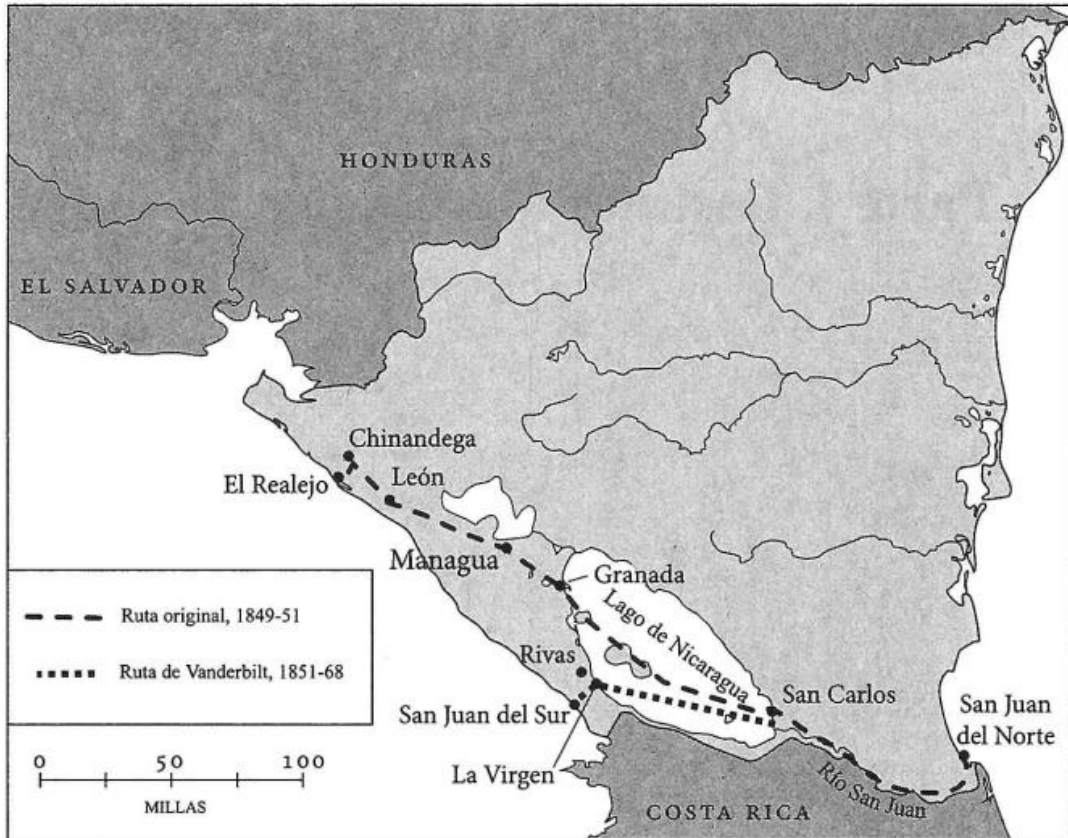
Las reformas propuestas por Sandoval en 1845 resultaron ser, irónicamente, una continuación del patrón constitucional del 1838, haciendo robustecer el control de las clases elitistas propietarias sobre los recursos económicos (mayormente de agricultura) para mantener el estatus quo. Como hemos comentado que el discurso político elitista nacional giraba sobre un eje divisorio entre los conservadores y liberales; pero, al tratarse del segundo eje de discriminación económica contra el pueblo, los conservadores y liberales se unirían

las manos para alejar el pueblo de cualquier posibilidad de adquisición y control ni de los recursos económicos y ni de los discursos políticos dominantes. Esto se hace muy aparente en la represión militar de las rebeliones causadas por los “bandoleros”, que veremos más tarde.

{B.2}

- Injerencia Extranjera: Inversión-Construcción de Ruta Canalera Vanderbilt

Mapa 4: Ruta Canalera Vanderbilt²²¹



Mapa 3. Ruta del Tránsito, 1849-68.

En el año 1848-49, Nicaragua recibió la visita de Ephraim George Squier, el representante diplomático de EE. UU, con motivos de construcción e inauguración de una ruta canalera transoceánica a través del territorio nicaragüense (desde el San Juan del Sur hasta San Juan del Norte Véase el mapa arriba. “Squier es recibido como el representante de

²²¹ Gobat, 2010, 38

un poder externo que, como Dios, tiene la capacidad de construir o destruir la felicidad de las naciones.” (ibid). Las memorias escritas por Squier dan cuenta de una actitud sumisa de las elites nicaragüenses hacia el poder de los Estados Unidos, y a la vez, una actitud condescendiente hacia su propio pueblo y nación nicaragüense. Veamos algunos fragmentos para entender la magnitud de esta política elitista irreflexiva y en gran parte, ingenua. Norberto Ramírez, el jefe de estado nicaragüense recibe al diplomático estadounidense Squier con las siguientes palabras, “Hace mucho tiempo, Nicaragua sentía necesidad de abrigarse bajo el esclarecido pabellón de Norte América; pero no había llegado aún la hora en que el árbitro de las Naciones debía levantarnos a tan alto grado de dicha y prosperidad”. (Citado en Pérez Baltodano, 2008, 185) El obispo de la ciudad León, pronuncia las siguientes palabras sobre su llegada alabando el espíritu (sueño) americano de ‘progreso y civilización’ “Solo necesitamos una infusión de gente como la de su país para hacer de esta tierra un Edén de belleza y el jardín del mundo” (ibid, 185). Incluso hubo líderes y representantes políticos que quisieron que “que la bandera estadounidense habrá de ser pronto el escudo protector de Nicaragua en la tierra y en el mar”. (ibid, 184) Sin duda, muy pronto—unos 7 años después de la visita de Squier en 1848-49—con la invasión de William Walker, las elites nicaragüenses verían la compleción de su sueño de tener una bandera estadounidense como su protectora, aunque con un desenlace inesperado y sumamente violento que ni los liberalistas ni los conversadores nicaragüenses anticipaban.

Pues, la visita de Squier dio como resultado la construcción de la ruta canalera por la empresa Vanderbilt, atravesando el territorio nicaragüense--- un evento que produciría resultados sumamente pertinentes para la historia política y cultural de Nicaragua. Este proyecto canalero se inspiraba en dos fenómenos importantes de la política y economía estadounidenses de la época: “Destino Manifiesto” y “Fiebre de Oro”. La manifestación más

descarada y ultrajante de la política expansionista de “Destino Manifiesto”, basada en la idea mitológica de la superioridad racial blanca (idea inaugurada primera vez en el patrón racial-colonial-conquistadora de ego conquiro) fue la invasión de México y usurpación de una gran parte de su territorio, Arizona, California y Tejas, por los Estados Unidos en el año 1848. La visita de Squier a Nicaragua fue una continuación de este patrón de expansión imperial estadounidense-- aunque no desde una lógica militar de invasión como lo fue en México (1848), como lo sería con William Walker en el mismo Nicaragua unos años después en 1855--, sino desde una lógica de intervención económica-comercial. Pues, la expansión hacia el oeste de la tierra americana bajo las políticas de “Destino Manifiesto” y el descubrimiento de oro en estos lugares, motivó la búsqueda de transportar ese oro a las regiones capitales de oriente de Estados Unidos. Este fenómeno fue conocido como “Fiebre de Oro” que contagiaba en ese entonces la sociedad estadounidense. Nicaragua incluso más que Panamá, por su estratégica posición geopolítica, presentaban la ruta ideal para hacer la travesía de transportar el oro desde el oeste hacia el este de los Estados Unidos. Pues la ruta que elaboró la empresa Vanderbilt (véase el mapa p.38., Gobat) “seguía un trayecto que los habitantes locales utilizaban desde antes de la conquista española de 1523.” (Gobat 43), pero las nuevas innovaciones tecnológicas empleadas por la empresa la reavivaron y acortaron en gran parte la duración de tal trayectoria y “permitieron a los aventureros sedientos de oro cruzar el istmo en dos días y acortar su travesía entre Nueva York y San Francisco a tan solo unos veintidós días. (Gobat)” No se puede sobreestimar la pertinencia de esta ruta, tanto para la política-económica de los Estados Unidos, así como para la de estado y pueblo de Nicaragua, en especial antes de la construcción de ferrocarril transcontinental en los Estados Unidos y el desenvolvimiento de la guerra civil estadounidense.

Los grandes y más aparentes impactos de esta ruta canalera fue de carácter económico y cultural que obviamente incidieron en lo político. En términos económicos, la ruta canalera nicaragüense desarrollada por la empresa Vanderbilt, resultó ser la primera empresa transnacional, de gran inversión y envergadura, financiada por el capital estadounidense en un territorio extranjero. Aunque la elite nicaragüense estaba el principio muy conforme, incluso acogedora, a la visita de Squier y el subsiguiente desarrollo de la ruta canalera, los cambios económicos que ella fue provocando en la sociedad nicaragüense provocó una reacción hostil de su parte hacia ese proyecto. Los principales motivos de tal reacción eran dos: primero, el control de los recursos y territorios, especialmente alrededor de la ruta comercial, se iba monopolizando en manos de los ciudadanos de los EE.UU. Como sabemos, una empresa de tan grandes proporciones genera una economía propia alrededor, que da lugar a varios negocios más pequeños pero corrientes. El control de esta economía micro alrededor de la ruta estaba monopolizado en manos de los extranjeros lo cual amenazaba el estatus quo mantenido por la clase elite tradicional-conservadora. Incluso “la compañía Vanderbilt se negó a pagar el 10 por ciento de las ganancias anuales que le correspondía según el contrato original.” (Gobat, 2010, 43)

El segundo punto era que esta economía micro creado en torno a la ruta canalera, en cierta medida benefició a la clase popular y el pueblo habitante de la región ya que ofrecía tanto la posibilidad de un trabajo estable y mejor pagado que el trabajo rural, así como la generación de negocios de ventas de alimentos, licores etc. a los *Californios*.²²² La empresa también ayudó a las comunidades regionales a defender su territorio y sus recursos ante la imposición cada vez más creciente del aparato estatal nicaragüense. Por ejemplo, para

²²² Así llamaban la gente nicargüense a las personas estadounidenses que pasaba por esta ruta canalera.

obtener acceso privilegiado a la mano de obra barata, los agentes de la compañía “obstaculizaron los esfuerzos de las autoridades estatales dirigidos a obligar los campesinos a prestar servicio militar. (ibid, 43) Estos factores ocasionaron la actitud ambivalente de las clases elitistas hacia el proyecto canalero estadounidense; por una parte, su bienvenida y aceptación acrítica del discurso de progreso y el espíritu/sueño americano; y por otra, su reacción oposicional hacia la cada vez más creciente injerencia del capital y control estadounidense en la economía y política nacional. Las costumbres culturales puestas en moda por este proyecto canalero no fueron pocos tampoco. Pues, con la llegada de los vapores²²³, llegaban pasajeros con sus anhelos, búsquedas y deseos, impregnados del espíritu americano de búsqueda y muchas veces, conquista, expresándose en un inglés americano de la época. Aunque la clase elitista abogaba por esos ideales y discurso americano y americanizante; en la realidad, quienes más embebieron de este cambio cultural (económico-político) “fueron los centenares de trabajadores contratados por la compañía del tránsito para desempeñar diversas tareas, puesto que debían adaptarse a un régimen laboral (*económico-cultural/ideológico*) de tipo norteamericano.” (Gobat, 2010, 45) La ubicación de esta ruta canalera en el territorio nicaragüense, atravesando tanto el lago Cochibolca, como el río San Juan del río, en la zona fronteriza entre Nicaragua y Costa Rica, no muy lejos de donde está el archipiélago de Solentiname, es un evento de suma importancia para la historia política-cultural de Nicaragua e incluso, más para las poblaciones y regiones alrededor de dicha ruta. Claro, nuestra investigación se dedica a la época diferente (1960-79), pero la ruta canalera es un eslabón o un referente sumamente significativo para entender la época en cuestión. Pensar que el territorio y la población nicaragüense fueron los primeros al nivel global en vivenciar

223

la injerencia económica-ideológica del capital estadounidense en términos del proyecto canalero de Vanderbilt (que puede ser considerado incluso un precursor de las medidas económicas neo-liberales, no solo por la forma en que fue provocando los cambios socio-económicos y culturales en Nicaragua, sino también por la relación curiosa y ambivalente que produjo entre el imponente aparato estatal del gobierno nicaragüense y sus poblaciones desprovistas de poder, mientras que conservaba el control total del este proyecto en sus propios manos---un patrón común en los proyectos inscritos en el actual sistema neo-liberal), nos ayuda a entender la pertinencia de este recorrido histórico desde nuestra situación en el presente.

{B.3}

- Revueltas Populares: Voces de disensión contra el imponente Estado-Nación

Para la clase popular, desprovista de poder económico-político, compuesta, tanto por sectores pobres-indios-mujeres de las ciudades-estados de Granada y León (y otras ciudades cercanas como Managua, Rivas etc.), así como por grupos y comunidades regionales (mayormente indígenas) ubicadas en zonas remotas en relación con Granada y León (como las que rodeaban la ruta canalera) articularon sus intereses propios con la venida de este nuevo proyecto estadounidense por un motivo que compartían con los comerciantes gringos: el cese de la imposición del aparato estatal del gobierno nicaragüense. La mayor constatación por parte del pueblo nicaragüense ante los pasos imponentes del aparato estatal nicaragüense, se hizo manifiesta a través de las revueltas populares en la década de los 1840. Estas sublevaciones fueron en su mayoría reacciones y resistencias contras las medidas de regulación estatal sobre el comercio, sobre las manos de obra, el servicio militar obligatorio, así como su intento de intervenir bruscamente en las relativas autonomías de las comunidades regionales más remotas.

En este escenario político de revueltas, y sublevaciones, vienen al escenario político nicaragüenses dos apellidos familiares que desempeñarían un papel preponderante en la política nacional nicaragüense: Chamorro y Somoza. En efecto, el primer Somoza que hace aparición en el escenario político de la historia nicaragüense, no fue el Dictador Somoza del siglo veinte, sino su tío abuelo: Bernabé Somoza. Fue denominado un bandolero²²⁴, por y en el discurso político nacional y fue categóricamente eliminado del escenario político, mediante una unión de las fuerzas conservadoras y liberales, encabezadas por el conservador granadino Fruto Chamorro y el general militar leones Trinidad Muñoz. Hay diferentes versiones sobre el revuelo y caos causados por el bandolero Bernabé y sobre su personalidad violenta y brutalmente legendaria; es cierto que su rebeldía no fue explícitamente pensada y actuada de forma socio-comunitaria, ni resultado de una reflexión socio-política profunda. Dicho esto, su figura, sin duda, nació y fue representativa de un movimiento social y agrario de rebeldía e irreverencia hacia las estructuras de la política establecida por el proyecto nacional elitista. “Tenía un sentido social, de lucha de clases, pues su motivación fundamental se centraba en la reivindicación de tierras” (Arellano, citado en Pérez-Baltodano, 2008, 170), constituyendo así un movimiento de carácter agrario-revolucionario que fue percibido como una amenaza por la política nacional elitista y, en consecuencia, denominado bandolerismo propagado por los bandidos enemigos de la patria y el progreso del proyecto nacional.

“Ante la crítica situación del país, las élites de León y Granada combinaron su fuerza militar y organizaron un ejército que, bajo el mando del leonés Trinidad Muñoz y del granadino Fruto Chamorro, logró derrotar al líder rebelde Bernabé

224

Somoza para poner fin al bandolerismo social de la época. La colaboración militar entre las cúpulas de León y Granda expresó efectivamente el trasfondo clasista de este conflicto político.” (Pérez-Baltodano, 2008, 183)

Esto nos lleva a identificar el patrón violento y homogeneizador del proyecto del estado-nación en Nicaragua, pero en Nuestramérica en general también. Este proyecto y discurso elitista nacional llevado a cabo por los conservadores y los liberales que, sin duda involucrados en constante pugna entre ellos mismos, siempre se mostraron unidos contra la clase popular, conformada por un entretramado de los nudos raciales y económicos de discriminación y otrificación de la voz Otra (india y pobre). Pues, por eso es importante matizar la afirmación de Urtecho que entiende la historia nicaragüense como una guerra civil. Es cierto que el escenario y discurso político elitista al nivel nacional estaba sumamente dividido y había varios conflictos entre algunas familias elitistas encubiertas de liberales y conservadores; pero la verdadera guerra civil que ha sido desatada en la historia nicaragüense, es la que ha forjado la nación-estado nicaragüense—ahí en unión de los liberales y conservadores—contra su propio pueblo, es decir, contra sus poblaciones Otras, oprimidas y desprovistas del poder, que entendemos como la dominación de la Voz Otra (india y pobre) o de la Otridad.

{B.1}

- El Principio Conservador: Conservación del poder fetichizado y la “Otridad”

La colaboración militar entre los liberales y conservadores, apenas neutralizada la amenaza de bandolerismo social, se desintegró y su animosidad se intensificó de forma implacable, en particular con la llegada al poder del conservador Fruto Chamorro en 1853. Este gobierno establecería las bases para la consolidación y cristalización del pensamiento conservador y conquistador del sistema colonial antiguo, con una diferencia clave:

sustitución de la religión del Imperio (Rey-Papá) como el principio legitimador por el emplazamiento del puesto de la religión del Estado (Presidente-Papá), y su ley constitucional como el principio absoluto normativo y legitimador.

“Necesitamos robustecer el principio de la autoridad, tan abatido y despreciado entre nosotros. Esto se conseguiría dando al poder mayor expansión, mayor fuerza y mayor consistencia; y rodeándolo de cierta pompa y majestad que infundan respeto y le atraigan los miramientos que le son debidos, para que no se le ultraje y vilipendie impunemente.” (Citado en Pérez-Baltodano, 2008, 199).

Este principio de autoridad anteriormente emanaba de providencia divina de Christendom, materializada en la estructura política-cultural colonial, basada en la lógica otrificadora y conquistadora de “Ego-conquiro”. La descripción que hace el presidente Chamorro acerca de la pomposidad y majestad del poder autoritario da claras indicaciones de su visión monárquica del poder, aunque concebida en ese momento en una estructura legislativa republicana. Pues, para el gobierno de Chamorro y los otros conservadores que le sucederían, la función más importante sería la “conservación del orden, como que éste es el objeto primordial en las sociedades, para conseguir por su medio la felicidad y prosperidad de los asociados.” Hemos identificado anteriormente que, para el orden colonial-- que los conservadores querían conservar y los liberales aun cuando hubieran querido resistirlo, terminaban propagándolo por su reacción irreflexiva y adaptación acrítica de los ideales de la ilustración--la amenaza al orden era la Otredad, cualquier otro que no sea europeo/eurocentrado, blanco, cristiano apostólico y no menos importantemente, hombre. Vemos la reafirmación de este orden en las siguientes palabras tomadas de discurso de toma de posesión de Chamorro en el año 1853:

“Me consideraré como un padre de familia amoroso y rígido que por gusto y obligación procura en todo el bien de sus hijos, y sólo por necesidad y con el corazón oprimido, levanta el azote para castigar al que da motivo.” (Ibid., 194)

He aquí el principio básico de su actitud conservador de gobernación: una obediencia total a la autoridad del padre-presidente de la nación, que aun cuando levanta el azote para azotar, es por un bien del otro (víctima u oprimido) para que acate la ley impuesta. Una reproducción de la lógica de dominación (ego conquiro): “la Espada-Azote o La Cruz-Ley”. Es decir, de la familia/nación que Chamorro pretende ser padre/presidente, desde el primero momento de su concepción también construye la Otredad que se halla excluida de esta familia/nación. Hasta ahora, hemos identificado dos nudos principales interrelacionados de la exclusión de y discriminación hacia esa Otredad: “La voz india” y “el nudo de discriminación económica”. Aquí agregamos el nudo fundamental y constitutivo de este orden colonial, fundamentado en la autoridad /palabra del padre a exclusión de la voz de la maé de la familia: “la mujer”. Cabe anotar que, en nuestro recorrido histórico contextual del pensamiento político del siglo XIX en Nicaragua, al menos en las historias oficiales, ninguna mujer ha aparecido como una pensadora política, filosófica o cultural, al nivel nacional o incluso al nivel de las ciudades-estados (Granada y León) de Nicaragua. Esto se debe a la primera conquista de la madre (india) por el padre (colonial) para iniciar la fundamentación de la familia/nación/orden. Esta conquista de la madre da como resultado concomitante la emergencia de la “mujer”, como identidad subestimada y despreciada de la familia. Aquí tomo prestadas las palabras de Oyewumi que analiza el proceso colonial en África, pero que fácilmente puede aplicarse para elucidar el contexto nicaragüense también.

“La imposición del sistema de Estado Europeo, con su concomitante maquinaria burocrática y legal, es el legado más duradero de la dominación colonial europea en

África... El mismo proceso que las categorizó y redujo de 'hembras' a mujeres las descalificó para roles de liderazgo... la emergencia de la mujer como una categoría reconocible, definida automáticamente y subordinada al hombre en todo tipo de situación, resultó, en parte, de la imposición de un Estado colonial patriarcal. Uno de los primeros logros del Estado colonial fue la creación de 'mujeres' como categoría” (Oyewumi, 65)

Esta categoría de mujer (género, sexualidad) no fue creada en aislamiento por el sistema-episteme colonial, sino en un entretramado de relaciones en términos de los modos de producción de sustento (trabajo, económico) y de los modos de producción discursiva (política-pedagógica-cultural). Por ejemplo, siguiendo el patrón de discriminación económica de las anteriores constituciones, Chamorro instala el artículo 12 en su reforma constitucional que, para ser ciudadano, establecía un criterio obligatorio de poseer al menos “una propiedad de cien a trescientos pesos según determine la ley...” y lo mismo para presentarse como Senador “un mínimo de dos mil pesos libres” y para la candidatura de presidente, “un capital mínimo de cuatro mil pesos libres” (Pérez-Baltodano, 2008, 202). Siendo un país rural todavía, los recursos económicos de mayor envergadura eran los terrenos y recursos agrícolas que estaban mayormente en control de un puñado de elites criollos, beneficiarios del sistema colonial-conquistador.

En este sentido, es apropiado comentar que los tres nudos de la discriminación, otrificación y conquista, que hemos visto hasta ahora, “la mujer”, “la voz india” y “la discriminación por nivel económico”, podrían ser concebidas como categorías analíticas respectivas de género, raza y clase; pero una articulación y apreciación clara de la Otridad excluida, pisoteada y despreciada por el sistema-episteme colonial-conquistador, solo podría darse en un entramado/intersección de estas categorías: en una relación de dominación y

discriminación entramada entre y atravesadas por estas categorías de género, raza y clase. Veamos, por ejemplo, la actitud del Fruto Chamorro cuando considera la heterogeneidad de razas en la población nicaragüense:

la absoluta igualdad que entre una y otra (raza) se ha querido establecer refluye en el perjuicio de la bienandanza social. La raza indígena, más atrasada en todo que la otra, posee exclusivamente hábitos, preocupaciones y usos tan envejecidos, que solo el tiempo y la civilización pueden ir modificando. (Ibid., 97)

Vemos como la voz india aparece pisoteada, atrasada en el discurso político de estado-nación nicaragüense, como la Otridad que solo el tiempo y la civilización (europea/eurocentrada o américa-americanizante) podrían modificar sus “hábitos, preocupaciones y uso” que son precisamente sus formas de ser, ligar, y relacionar con el mundo. Esto no es una excepción sino el *modus operandi* o el patrón del sistema colonial, y en la mayoría de los casos de las naciones nustramericanas como la nicaragüense, la formación de estado-nación ha significado una continuación, si no aceleración, y reproducción del mismo patrón colonial otrificador, tal como muestra la cita de arriba. En este sentido, poder decir que la otridad absoluta, que se encuentra a las puras márgenes del sistema colonial, podría hallarse en la intersección o entretramado de estos tres nudos: La mujer india pobre. De este entramado que constituye La Otridad para el sistema-episteme moderno-colonial, comprendemos como la voz Otra (india y pobre), que aunque dominada y marginada, no solo ha existido en la condición de contingencia y en perpetúa rebeldía; sino que canta-danza en las márgenes y hace resonar su grito a lo largo y ancho de la nación. Mantendremos en nuestra escucha activa, a lo largo y ancho de este recorrido, el grito de la resistencia proferido por la voz Otra india pobre. En efecto, todo este recorrido se da al ritmo de este grito, ya que la voz Otra (india y pobre) compagina con nuestra voz, siempre desde la contingencia de la Hégira.

Por su parte, la visión conservadora (exactamente opuesto a la contingencia y Hégira) con su visión del padre-presidente colonial y conquistador, tuvo su mayor exponente de la época en la figura de Fruto Chamorro, que promovió algunos cambios fundamentales en la estructura política y normativa, en forma de una reforma constitucional que fue aprobada por la Asamblea Constituyentes, haciendo cambios de denominación de “Estado de Nicaragua” y “Jefe Supremo del Estado”, respectivamente a “Republica de Nicaragua” y “Presidente de Estado. Según estas nuevas reformas, él mismo fue electo el “primer” Presidente que, a diferencia de la anterior constitución, tendría un mandato de cuatro años en lugar de dos. Como se esperaba, los liberales no reaccionaron bien a esas reformas constitucionales promulgadas por Chamorro y se rebelaron bajo el liderazgo de un político militar morazanista, Máximo Jerez: el líder liberal contraparte del conservador Chamorro. Cuenta Pérez-Baltodano que mientras

“Chamorro encarnó el conservatismo nicaragüense de su época, también lo es que no logró articular un pensamiento político capaz de trascender el apego instintivo de los conservadores al orden heredado de la Colonia. (Máximo) Jerez también encarnó el liberalismo de su tiempo, pero no logró superar su superficialidad filosófica y doctrinaria.” (2008. 204).

Los liberales realizaron un complot para derrocar el gobierno de Chamorro, o así fue presentado el caso en el discurso por el gobierno conservador que tomó la decisión de expulsar a los líderes cabezas del tal complot, incluyendo a Máximo Jerez y otros líderes liberales de la época como Francisco Castellón. Esos liberales expulsados por el gobierno de Chamorro, se reunieron, primero para hacer una Asamblea Legislativa separada en la ciudad de León, según el cual establecieron un gobierno paralelo y provisorio, al mando de Francisco Castellón. En consecuencia, este gobierno provisorio se organizó militarmente para derrocar

el gobierno de Chamorro e inició el sitio militar de la ciudad de Granada en mayo de 1854, donde estaba concentrado el gobierno y el poder conservador de Chamorro. En el sitio militar causado por el conflicto político entre las dos bandas, no hubo manera de ninguna reconciliación ni avance por ningún lado. Los estados centroamericanos no tuvieron éxito en traer las dos bandas a una charla, ni a un desenlace militar. En esos momentos, los liberales tomaron el paso que resultaría ser extraordinario para la historia nicaragüense: Invitación-contrato a los ejércitos filibusteros estadounidenses, para la ayuda en la conquista política-militar del bastión conservador Granada.

I am writing this on the day of death of William Agudelo, gran artista, compañero, padre..... May we meet again as we have met before, as I have met you in your son, in myself, in your letters and Boletines de Solentiname.

En la niebla, les veré, en la noche me veré.

Please don't ask me the day or date of death. It happens al-ways and all-days.

Conversación 4- Hombre Caliente de la Biblia y Gabriela Mistral²²⁵

“Nosotros necesitamos para nuestra industria, que va camino de hacerse la mayoritaria en el mundo, el petróleo de México, la caña de Cuba y el café de Centro América. Si dejamos que en esos países cunda la riña, no explotarán lo suyo o nos estorbarán las explotaciones a nosotros. Es prudente, que redunde en bien de ello, el que intervengamos”.

“Por otra parte, el cristiano debe interesarse en parar la matanza cotidiana de esos países. Ayudamos casi siempre a los mejores”.

Ayudan Uds. casi siempre a los peores — le dije — porque tienen que ser los peores quienes piden que la política extranjera les arregla la reyerta”.

{B.2}

Injerencia Extranjera –Invasión Militar (Filibusteros de Destino Manifiesto)

En efecto, en su época los mismos liberales no anticiparían el alcance de su iniciativa de invitación-contrato al filibustero americano Bryan Cole que luego lo pasaría a su socio

²²⁵ Mistral, Gabriela, 1889-1957. La pobre ceiba [manuscrito] Gabriela Mistral. Archivo del Escritor. . Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/623/w3-article-142975.html> . Accedido en 22/5/2024.

William Walker. El filibusterismo en esa época era una expresión militar del fenómeno estadounidense antes aludido como “Destino Manifiesto”, una cultura política o ideológica avalada por el régimen político estadounidense. Hay al menos dos aspectos de este fenómeno que debemos darnos cuenta.

1. “Destino manifiesto” no solamente daba las razones para justificar la exploración, conquista y anexión de los territorios al occidente del entonces Estados Unidos²²⁶ sobre los terrenos y poblaciones de comunidades indígenas originarias; sino que también animaba a los nuevos emprendedores particulares, impregnados de espíritu americano de progreso civilizatorio, a llevar cabo tales travesías militares expansionistas, invasivas y colonizadoras.
2. En segundo lugar, esta ideología americana y americanizante era una contestación política-cultural del nuevo poder imperial estadounidense ante el viejo poder colonial europeo, afirmado, según dicta la doctrina Monroe, la posición de Estados Unidos como el protectorado ideológico y militar de las tierras del continente americano.

Tanto el viejo orden colonial europeo como el nuevo poder imperial estadounidense se basaba en el mito ideológico-religioso de su propia superioridad (racial-blanca) y por eso, su conquista “justificada” (no justa) sobre la Otredad (la lógica de ego-conquiro); pero para las clases dominantes del naciente imperio estadounidense, las fuerzas europeas representaban un viejo orden que era necesario superar para el desarrollo y progreso de la civilización humana bajo la bandera americana. La palabra filibustero proviene de un “término francés empleado para designar a los piratas que habían saqueado las colonias españolas (y francesas e inglesas, en fin, europeas) en la Cuenta de Caribe (filibustiers)” (Gobat, 2010, 47). Como

226

hemos comentado, la emergencia y el subsiguiente desarrollo de la nación de los Estados Unidos y sus principales instituciones políticas-económicas y culturales (la ciencia positivista y la industria tecnológica, por ejemplo) se orientaba hacia el servicio de esta ideología de “Destino Manifiesto”, una ideología imperial americanizante basada en el mito colonial original de superioridad blanca, matizada por el espíritu protestante/secularizador expansionista. En Nicaragua, el filibustero William Walker sería el portador de esta ideología imperial estadounidense.

- **William Walker, su travesía en Nicaragua y su desterramiento-muerte**

Walker ya había ganado su fama de filibustero durante su aventurada travesía en las tierras bajacalifornianas y sonorenses de México donde se había enfrentado al gobierno conservador de la región. Aunque su intento de establecer la Republica de Sonora nunca fue real, le llegó la segunda oportunidad de probar su suerte en Nicaragua. Pues, su entrada a Nicaragua fue facilitada por los liberales. En su primera batalla en la ciudad de Rivas, las fuerzas conservadoras derrotaron al ejercito filibustero. En respuesta, pronto Walker forjó su plan audaz de conquista de Granada con el uso estratégico-militar del lago Cochibolca. Primero tomó control de la ruta de transito (la de Vanderbilt y alrededor) que atravesaba el lago y proveía la seguridad de recibir las reclutas y las provisiones a la larga. Ya con el control de la ruta, evadiendo la ciudad de Rivas, mayor fortaleza militar de los conservadores, navegó en un vapor a la ciudad de Granada, donde arribó el 12 de octubre de 1855²²⁷.

En menos de dos días, Walker adquirió el control total de la ciudad de Granada, hecho que fue motivo de alegría, pero también de gran asombro, para los liberales posicionados en León que no habían tenido ningún éxito contra los conservadores por tanto tiempo. Walker

227

abrió las puertas de la ciudad y dejó entrar a los liberales. El día 14 de octubre, el padre Vijil, en la misa celebrada en la catedral más emblemática de Granada acogió y formalizó la intervención de Walker en el escenario político nicaragüense y aseguró su bienaventuranza:

“Por lo que hace a la situación actual espero que ella cambie favorablemente mediante la armonía entre los nicaragüenses. Ya sabéis que, por las disposiciones dictadas por el General Walker, hombre ilustrado y de talento, se prometieron garantías a la persona, al hogar y al trabajo procurando llegar a una inteligencia satisfactoria entre los partidos.” (Citado en Pérez-Baltodano, 2008, 222).

De hecho, el contraste entre, las circunstancias tensas que condujeron al estancamiento político entre los liberales y conservadores, prometían un episodio violento por venir, y, el desenlace que dio este episodio en la conquista de Granada por Walker en una forma poco violenta y más o menos, sencilla, ayudó en crear una imagen popular, si no mitológica, alrededor de la figura de Walker, que al principio fue visto como un libertador. Decía Vigil en su discurso:

“(Walker) sintió la necesidad de cumplir nobles aspiraciones como *elemento de civilización* ante el caso de la guerra, tocándose modo providencial en defensor de la tranquilidad, mediador en la disputa de los partidos como iris de concordia, ángel tutelar de la paz y estrella del norte de las aspiraciones de un pueblo atribulado. (Vijil, 1855b, p 223)

Su conquista de Granada, relativamente pacífica, facilitó en consolidar su imagen de ángel tutelar de la paz. Pero las clases elites nicaragüenses tenían otros motivos para darle una recepción tan acogedora a Walker. Lo veían como “un elemento de la civilización y orden” ante el caos político y desorden (ignorancia del propio pueblo nicaragüense). Como sucedió con el proyecto de Vanderbilt, las elites nacionales esperaban y animaban a los filibusteros a

realizar una inmigración y una colonia estadounidense con fin de estimular el espíritu de progreso y dar un ímpetu de desarrollo a la economía y cultura nacional con la venida del capital-población-proyectos estadounidenses. Según Pérez Baltodano, el contrato que Bryan Cole había pasado al filibustero Walker para ofrecer sus servicios militares a los liberales con motivo de derrotar Granada, también contenía una concesión de colonización de las tierras (y poblaciones) nicaragüenses, lo cual lo salvaba de la prohibición de gobierno estadounidense de atacar militarmente una nación “independiente y soberana”, como Nicaragua. El sueño más preponderante de la elite nicaragüense era el seguimiento ciego e irreflexivo del sueño americano, y hacer de su nación un país desarrollado (económicamente) y civilizado (culturalmente) como su vecino hegemónico de la región. El proyecto par excelencia que según las elites, llevaría a Nicaragua a ser un país desarrollado y civilizado sería, desde luego, el canal transoceánico atravesando su territorio. La llegada de Walker con intención de hacer su colonia americanizada en Nicaragua, coincidió con una suerte de colonización cultural interna prevalente en la clase elite nicaragüense, resultado de su propia ir-reflexividad e inconsciencia política expresada en sus anhelos a la americanización (“espíritu de progreso, desarrollo y civilización”), que condujo a la cristalización del control político de Nicaragua en manos de un extranjero²²⁸, un filibustero estadounidense.

“Walker era percibido por muchos nicaragüenses como el portador de la vitalidad y el ingenio “americano”, así como el posible redentor de una sociedad que se percibía a sí misma incapaz de lograr la estabilidad social y progreso.” (Pérez-Baltodano, 2008, 219)

228

En poco más de un año, este hombre “ilustrado” y “ángel tutelar de la paz” mostraría su lado demoníaco, haciendo gala del ejemplo mayor de su “talento o ingenio americano” (de destrucción) al incendiar, saquear y dejar la ciudad de Granada en ruido de llantos y llamas.

La dictadura de Walker, por mucho lo quisiéramos ver en un panorama dicotómico y antagónico, fue un período de grandes ambivalencias y contradicciones en la historia política-cultural nicaragüense. En sus memorias Walker relata haber recibido la invitación, tras la conquista de Granada, de ser el presidente o jefe supremo de Nicaragua, por parte de las dos bandas políticas elitistas. Otras fuentes también lo atestiguan. Walker rechazó semejante oferta en ese momento e instó a los dos partidos a formar un gobierno bi-partidario, de carácter formal, bajo el liderazgo de Ponciano Corral: un gobierno títere bajo el mando real del general Walker. En la primera parte de su mandato, Walker fue relativamente popular en Nicaragua. Había varios motivos de su popularidad entre diversas poblaciones. Sus intereses de hacer una colonia americanizada requerían, por un lado, el desmoronamiento del poder colonial antiguo que, según la continuación del patrón colonial, se hallaba acumulado en las élites nacionales conservadoras (y a veces, liberales); y por otro, la subsiguiente metamorfosis de ese poder en una estructura política-cultural americanizada, una suerte de democracia-dictadura, o una dictadura democratizada, en mando del propio Walker.

La primera parte de estos intereses se alineaba con los de los sectores populares desprovistos del poder que, hemos visto arriba, ya estaban en continua lucha con el imponente aparato del estado-nación, tanto para el derecho al uso material de los recursos comunitarios, así como el derecho a la participación en el discurso político nacional. El aparato militar viene siendo el instrumento principal de implementación de este estado-nación, y este aparato es de mucho desgaste. En este sentido, la ley del servicio militar obligatorio fue una cuestión de mucha pugna. Esta ley proporcionaba al aparato estatal el

derecho sobre la mano de obra de las poblaciones juveniles, lo cual fue contestada duramente por los sectores populares como las comunidades autónomas indígenas. El proyecto Vanderbilt había resultado de cierta ayuda a las comunidades alrededor en este respecto, y Walker hizo otro avance considerable. Se deshizo de la ley del servicio militar que le ayudó a ganar la popularidad de varios líderes que no se hallaban en la elite tradicional y que le podrían ayudar a remover ésta del poder central. Aparte de ciertas comunidades autónomas, Walker recibió apoyo por una variedad de caudillos de segundo rango que fueron líderes de las sublevaciones del bandolerismo social contra la imposición de las leyes reguladoras del gobierno nicaragüense.

En seguida, Walker hizo las siguientes reformas electorales de gran significancia.

“Hasta entonces los colegios electorados por la élite escogían al presidente del país, a los disputados de la cámara del congreso y a los senadores. En cambio, Walker dispuso que los comicios se llevaran a cabo mediante el voto popular directo. Además, terminó los requisitos de propiedad e ingresos que antes excluían a la gran mayoría de los nicaragüenses de los procesos electorales. ... amplió el derecho de voto a “todo residente masculino de dieciocho años, si no hay causa criminal en su contra.” (Gobat, 2010, 61)

Estas reformas electorales hicieron cambios profundos en la constitución nicaragüense que perdurarían incluso después del fin del episodio de Walker. Tras dichas reformas electorales, se llevó a cabo una campaña electiva en que salió ganando Walker. Aunque estas elecciones no fueron realizadas ni serio ni sinceramente, era la primera vez que una gran parte de la población (masculina) nicaragüense tenía el derecho a voto. Ya antes de ser presidente, Walker había instalado una mayoría de estadounidenses en la red ministerial de ese gobierno y a la vez, dio de baja a casi todos los soldados nicaragüenses que se alistaban anteriormente

en la tropa conservadora o liberal, salvo los que se habían engrosado voluntariamente en las filas de ejército filibustero. De esta manera, Walker tendría casi todo su aparato político-militar y su equipo legislativo-judicial, formado por sus propios compatriotas americanos. En seguida, también promulgó una nueva moneda de uso, y cambió la lengua oficial al inglés, fundando el periódico o gaceta gubernamental bilingüe llamado “El Nicaragüense”. Al igual que las poblaciones desprovistas de poder, Walker quería destronar el control conservador sobre los recursos naturales y los discursos políticos, pero su fin no era distribuir o repartir el poder político y económico en el pueblo. De hecho, Walker pretendía llevar a cabo una concentración aguda y acumulada de los recursos y discursos nicaragüenses en manos de sí mismo (o de los americanos). Pues, muy conforme a la ideología política cultural basada en superioridad racial blanca, estableció la esclavitud como forma legítima de trabajo para sus planes nacionales.

“La introducción de la esclavitud negra en Nicaragua proporcionaría un refuerzo de trabajo constante i seguro para el cultivo de los productos tropicales. Con el negro esclavo como compañero, el hombre de raza blanca se volvería fijo en el suelo, i ambos acabarían con el poder de la raza mista que es la peste de este país. El indio puro entraría pronto en la nueva organización social; pues no tiene propensiones al poder político, i solo pide protecciones para el fruto de su industria. El Indio de Nicaragua, por su fidelidad i docilidad, lo mismo que por su disposición al trabajo, se acerca mucho al negro de los Estados Unidos; i pronto adoptaría las costumbres i hábitos de éste. En realidad, la conducta del Indio para con la raza dominante, es más sumisa que la del negro de América hacia su amo”. (Walker, 156)²²⁹

²²⁹ <https://sajurin.enriquebolanos.org/docs/CCBA%20-%20SERIE%20HISTORICA%20-%2004%20-%20La%20guerra%20en%20Nicaragua%20-%202003.pdf>

Para Walker, el destino de Nicaragua como una colonia-protectorado americanizada, o el destino de un no-blanco (sea indio o negro) como esclavo-sirviente al blanco, era una cuestión inevitable y justificado ya que la raza dominante blanca (superior y civilizada) tenía como derecho y deber llevar a las otras razas (la Otridad) al camino civilizatorio. No había sino el método violento-militar para llevar a cabo tal propósito. En este sentido, Walker claramente es otro indicador de la reproducción de la lógica de Otrificación, y de ego-conquiro inaugurada con la invasión colonial, a la que se refiere como “la historia del mundo”.

“La historia del mundo no ofrece el hecho utopista de una raza inferior cediendo mansa i tranquilamente a la influencia preponderante de un pueblo superior. Doquiera que se encuentre frete a frente la barbarie i la civilización o dos formas diferentes de civilización, el resultado debe ser la guerra. ... La guerra de Nicaragua era el efecto claro i distinto del choque entre dos razas que pueblan el Norte i el Centro del Continente” (Walker, Citado en Pérez-Baltodano, 2008, 218)

Como hemos anotado arriba, estas opiniones de la propia superioridad presentadas como verdades juradas por el filibustero americano, no eran nada nuevas ni ajenas al pensamiento elitista nicaragüense que tenía una opinión similar sobre lo(s) americano(s) liberales y progresistas; mientras que guardaba una opinión muy pobre y condescendiente de su propio pueblo. Sin embargo, la clase elite nicaragüense recibió el *shock* muy pronto después de la llegada de Walker. La condena de muerte al presidente del gobierno bi-partidario Corral dio a entender las intenciones claras de dominación de Walker.

Verso 25- Walker se proclamó Presidente²³⁰

“Walker de buen humor daba largas cabalgatas por las calles.

-Pero Corral cabizbajo no salía de su casa ...

²³⁰ Poema:Con Walker en Nicaragua-Antología, (Cardenal, 1983, 27-28)

Y Aquel día en que fue preso (juzgado por el Consejo de
Guerra,
y el reo encomendado a la clemencia de Walker,
y Walker: que el reo sería fusilado a las doce del día)
vinieron señoras, con la madre, y las tres hijas llorando,
las dos menores, abrazadas a las rodillas de Walker;
y él: en medio de sus oficiales rodeado de la guardia cubana.

Corral fue fusilado a las dos de la tarde.
Geelman dio la orden;
Walker a cierta distancia, a caballo, sin tomar parte,
Y hubo luto en muchas casas. Oímos esos llantos.
Y después hubo una gran calma, como antes de una
tempestad.

Walker se proclamó presidente
Y decretó la esclavitud y la confiscación de bienes.
Y enemigos que no veíamos alrededor de lagunas se
juntaban.

La peste hizo su entrada con tambores fúnebres ese
invierno.

El segundo paso incluso de mayor advertencia para las elites, fue la confiscación de bienes y propiedades de las grandes y pequeñas oligarcas-terratenientes, para su concesión, venta y subasta a los inversionistas y emprendedores venideros de los Estados Unidos. Es cierto que las clases elitistas nicaragüenses estaban convencidas del modelo de progreso americano y estaban conformes con la idea de la emigración e intervención americana en Nicaragua, la medida de la confiscación de los bienes y propiedades terminó siendo el empuje final para las elites nacionales nicaragüenses. Frente a una circunstancia de auto-humillación (de quien fuera engañado por su íntimo confidente) y peligro de una extinción total en manos de un filibustero extranjero, las clases elitistas de las dos bandas conservadoras y liberales se fueron uniendo a la causa de la liberación contra la ocupación de Walker. El primero en dar la voz del levantamiento contra Walker, fue un líder, con apellido Chamorro, Pedro Joaquín. Después de varios titubeos y tropiezos, las elites nicaragüenses lograron reunirse para formular el “Pacto Providencial” en septiembre el año 1856, cuyo motivo singular era la recuperación de la independencia y soberanía de la nación de Nicaragua, al eliminar al

Walker y su régimen, ahora denominado como dictatorial, usurpador, traidor, e incluso diablo por ser protestante. Las fuerzas aliadas también contaron con una gran participación de las fuerzas centroamericanas que compartían el motivo de eliminación del filibustero Walker. Éste sería derrotado por las fuerzas aliadas en la batalla final de San Jacinto en 1856. Este episodio de la historia nicaragüense sería llamado como la “Guerra Nacional” (de independencia). Cuando las fuerzas aliadas lograron doblegar a las fuerzas filibusteras en su ciudad capital y principal: Granada; Walker abandonó la ciudad y ordenó a sus hombres a incendiarla. Las palabras de padre Vijil, sobre “las garantías a la persona, al hogar y al trabajo” que daba el buen hombre ilustrado Walker, resultaron ser más ingenuas e inconscientes de la situación y de la ideología americanizante destructora de Walker. Walker no dejó ningún lugar para la duda, sin embargo. Dejó a la ciudad de granada, tan querida por los conservadores, hecha cenizas.

Verso 26 - Granada ha dejado de existir²³¹

El lago de color de ceniza tras los escombros.

Agua del color de los ojos de Walker.

Y al reguero de pólvora en la calle del lago se le dio fuego.

Y el mensaje de Henningsen fue:

<<Su orden fue obedecida, señor:

Granada ha dejado de existir>>.

Tras la destrucción de la ciudad de Granda, Walker se huyó hacia la ciudad de Rivas para tomar su posición en el lugar desde donde controlaba la ruta canalera, con fin de asegurar sus provisiones y posibles nuevas reclutas. Durante su ambiciosa planificación, Walker había quitado los derechos de la ruta canalera a la empresa de Comodoro Vanderbilt, para regalar la concesión de su uso a los empresarios capitalistas de su propio agrado y alianza: Garrison

²³¹ Poema “Con Walker en Nicaraguga” (Cardenal, 1983, 31)

y Morgan. El empresario Vanderbilt²³², renegó los derechos de su empresa más preciada y lucrativa, se unió a la causa con las fuerzas aliadas para la derrota de Walker. Cuando éste creía tener el control de los puertos principales, como San Juan del Norte donde estaban instalados los vapores de tránsito; los agentes de Vanderbilt con las fuerzas costarricenses retomaron el control del dicho puerto y en general, de la ruta canalera. Esta situación dejó a Walker en situación de grave desventaja y ya no podía sostener su travesía de la colonia americana en Nicaragua. La batalla de San Jacinto en Rivas selló su derrota y tuvo que negociar su escape seguro de Nicaragua. Hizo al menos dos intentos más de hacerse presidente-dueño de Nicaragua y al final de los cuales, fue capturado y fusilado por las fuerzas centroamericanas en Honduras.

La fecha de su llegada a Granada, el 12 de octubre de 1855, es significativa. Hay considerables similitudes en el proyecto de Colón y el del Walker. Los dos eran grandes aventureros, dados a explorar y conquistar la tierra. Y asimismo, se creían “elegido de Dios” para llevar a cabo el plan magisterial de la conquista, totalmente convencidos de la superioridad de su propia raza y sus valores de progreso y civilización, así como instados a propagarla a la faz de la tierra. Los dos también estaban tan ilusionados de la importancia de sus propios proyectos que dejaron en extensa sus memorias escritas para documentar este episodio extraordinario de su vida.

Verso 27- Jamás Sonreír²³³

(Walker) Nunca bebía ni fumaba y no llevaba uniforme.
Ninguno fue su amigo.

²³² Vanderbilt era una de las personas más ricas e influyentes en la política económica de Estados Unidos, que defendió su proyecto canalero con vigor, ante la imposición de Walker sobre su proyecto de ruta canalera. Dice Gobat: “Luego, en enero de 1857, ordenó a sus agentes ayudar a las tropas de Costa Rica a capturar las estrategias fortalezas situadas en el curso del río San Jana, y apoderarse de todos los vapores de la Compañía de Tránsito. Gracias a Vanderbilt, los Aliados tomaron control de esta crucial ruta desde la costa del Atlántico hasta el lago de Nicaragua . (Gobat, 2010, 67)

²³³ Poema “Con Walker en Nicaragua”. (Cardenal, 1983, 23)

Y no recuerdo haberlo visto jamás sonreír. En efecto, el término de la “Guerra nacional” con que se recuerda este episodio de derrota y eliminación de Walker, por las fuerzas aliadas de las elites nicaragüenses, no es del todo correcto ya que a pesar del referido “Pacto Providencial” entre las bandas liberales y conservadoras, éstas dos siguieron manteniendo sus conflictos y sus distancias políticas durante el proceso de “guerra nacional”. Considerando la gran brecha entre el proyecto político nacional de las elites y sus poblaciones marginadas desprovistas del poder, sería ingenuo afirmar que la población general nicaragüense estuvo muy involucrada o animada para obtener la independencia de Nicaragua del régimen dictatorial de Walker. Cuenta Gobat al respecto:

“Ciertamente los indígenas de las comunidades de Matagalpa y Ometepe (una isla del Lago de Nicaragua) jugaron un papel clave en la guerra de guerrillas dirigida por sectores de la elite contrarios a Walker. No obstante, los nicaragüenses tan solo representaban una octava parte de las fuerzas Aliadas, pese a que su país era el único escenario de la Guerra Nacional.” (Gobat, 2010,)

Por estos motivos, no es tan claro ni contundente llamar este desterramiento de Walker como “Guerra Nacional”; no obstante, lo que sucedió después de la victoria de las fuerzas aliadas (1957-93: Treinta Años de Gobierno del Partido Conservador), sí, era una suerte de consolidación del proyecto nacional elitista que alcanzó a proporcionar los primeros cimientos más estables de una identidad nacional nicaragüense.

{B.1}

1857-93: Pacto Oligárquico, La “Constitución” de 1858 y Treinta Años del Gobierno Conservador

I never smile, when I can help it.

Dwight Schrute²³⁴

Pues, ya quitado el filibustero de encima, las dos bandas liberales y conservadoras, a pesar de sus grandes diferencias, intereses y deseos conflictuales, se organizaron bajo el mando del general militar Trinidad Muñoz y su contrincante liberal Máximo Jerez y celebraron lo que fue llamado un “Pacto Oligárquico” para formar un gobierno nacional bipartidario bajo el mando de conservador Trinidad Muñoz. Siendo la tranquilidad y la estabilidad política el foco principal de ese momento después de la gran destrucción que había vivido el pueblo y territorio nicaragüense durante la guerra contra Walker, las dos bandas se hicieron algunos ajustes para dar cabida a sus propias visiones respectivas del proyecto de construcción de la nación. La Asamblea Constituyente redactó y proclamó la constitución en el año 1858, que hizo una reorganización del sistema político de acuerdo con las provisiones de un “pacto oligárquico”, cuidando los intereses de las dos bandas de la clase oligárquica o elitista. Los conservadores contarían con un dominio cuasi-total de lo político-ejecutivo y un dominio más localista de lo legislativo, mientras que a los liberales se les encargó de los aspectos legislativos de la política nacional. Incluso, el poder judicial central fue establecida conjuntamente en dos secciones, situadas una en Granada y otra en León. Sin embargo, se puede decir que los liberales, debido a su presunta traición a la patria con la invitación a Walker, no estaban en una posición muy privilegiada de negociación con los conservadores. En realidad, la constitución de 1858, consistía en una reproducción de la

²³⁴ <https://youtu.be/Qh-0bv6ACws?si=8Q85Yv7NmVwlbx9>

visión propagada del anterior presidente conservador Fruto Chamorro: un estado patriarcal-autoritario, conquistador, “sobre la que se sostuvo la República Conservadora de los Treinta Años hasta su colapso en 1893. Este régimen constituye un caso excepcional en la historia de Nicaragua por el relativamente alto grado de estabilidad alcanzado en el país en este periodo.” (Pérez-Baltodano, 2008, 255) Para el control total de los ingresos aduaneros y los principales poderes económicos y políticos, la organización del poder regulador y homogeneizador del estado fue realizada en términos de prefecturas y subprefecturas, que reportaban a sus respectivas autoridades localistas, localizadas en Granada y León, de manera que “el prefecto era virtualmente un Presidente de su departamento. (ibid, 265). En cuanto a la estructura política federal, los poderes investidos en lo ejecutivo-presidencial superaban exageradamente a los centros de poder legislativo, conforme a la visión del mandato presidencial de 4 años establecida por Fruto Chamorro y también inspirada en el modelo político estadounidense.

Los principales amarres instalados en la constitución, con el motivo de conservación del orden político eran los siguientes: Una obediencia total a la autoridad política estatal, el respeto a la propiedad privada y el sometimiento cultural ante la autoridad eclesiástica católica. De hecho, los dos últimos criterios, respectivamente de carácter económico y cultural, incidieron en la construcción de un régimen político elitista y autoritario que exigía una obediencia absoluta de su pueblo. Pues, el criterio de respeto a la propiedad privada tenía como motivo, la protección del dominio de la clase terrateniente elitista sobre la gran mayoría de los recursos y propiedades existentes en el país, y funcionó más bien como una forma sutil de denegar el impacto y frecuencia de las revueltas sociales y populares contra los grandes terratenientes tradicionales que ya éstos se encontraban amparados en la constitución. La constitución también reestableció el criterio económico de riqueza y propiedad para el

derecho a la ciudadanía, así como para la representación de un cargo político-administrativo en la estructura del estado. En cuanto al aspecto pedagógico y educativo de la nación, la constitución repetía y reproducía a las anteriores, al apoyarse plenamente en el culto de la iglesia católica apostólica romana, Christendom, a exclusión de cualquier otra. En el año 1862, el estado de Nicaragua entró en un “Concordato” formal con el Vaticano que formalizaba la relación entre la Iglesia y el Estado Nicaragüense: “La religión católica es la del Estado; la enseñanza será religiosa, conforme a la doctrina de la Iglesia; los obispos tendrán el derecho de censura; el gobierno sostendrá económicamente a la Iglesia...”(ibid, 260). En realidad, la constitución de 1858, lejos de representar un nuevo proyecto nacional, reflexivo, transformador de la realidad, ni se atrevió a forjar una lógica nueva o diferente de control/dominación sobre sus poblaciones; lo único que logró cristalizar, fue la reproducción y aceleración de la lógica colonial y conquistadora, ahora ejercida desde un poder más estable organizado bajo la denominación del Estado nicaragüense. La reflexión de Pérez-Baltodano es valiosa en este respecto:

“La democracia era una ficción legal para la mayoría de los nicaragüenses antes de los Treinta Años. Pero ahora, en el régimen conservador, la exclusión social que limitaba la participación política de las masas fue *legalizada*.” (ibid, 260).

Debido a la continuación de la dominación de sus propias poblaciones, la llamada estabilidad nacional de Nicaragua bajo el gobierno conservador siempre fue precaria y contestada. Aunado a este conflicto interno, el gobierno conservador se enfrentaba a un nuevo y cada vez cambiante contexto geopolítico, particularmente el desarrollo y expansión de estado unidos y la ideología liberal secular que resultó en un desarrollo curioso en la historia cultural y política de la nación nicaragüense. Es más, la construcción del este proyecto nacional no fue motivada por, ni resultado, de un pensamiento político reflexivo, en particular sobre las

causas del conflicto bi-partidario entre los elitistas nicaragüense que habían conducido a la guerra civil primero y luego, la dictadura y Guerra de Walker, ni sobre las brechas abismales que existían en el proyecto nacional elitista nicaragüense y entre las aspiraciones y las realidades de su pueblo (marginado). En su lugar, “los oligarcas conservadores que lideraron a los nicaragüenses en la lucha contra los filibusteros llegaron a convencerse de que la única forma de proteger a su país de futuros expansionistas similares era replicar la vía norteamericana hacia modernidad.” Por esta razón, la tranquilidad y la estabilidad política que mantuvo este gobierno conservador durante los treinta años, tuvo un carácter precario y contingente, tanto por los factores internos, como el conflicto bi-partidario y la resistencia popular; así como por varios factores que condicionaban el contexto político y cultural del continente nuestroamericano y en general, el contexto global de la segunda mitad del siglo XIX. Debemos mencionar que esta fue la época que “la idea de Nuestramérica” vino a instalarse en el pensamiento criollo-elitista de los países hispanohablantes del continente americano, que recientemente independizados de sus antiguas colonias españolas y portuguesas y configurados como estado-nación, estaban en búsqueda de un camino de auto-valoración y auto-proyección según las ideas liberales de republicanism, democracia y nacionalismo. Es en ésta época, que a base de una identificación lingüística epistémica (lenguas que vienen de latin), se surgió la idea de adoptar el término de “América Latina”, ya que una mayoría de las naciones nacientes en nuestramérica que no se querían identificar con el reino español, buscaron su ideal en el liberalismo francés de la libertad y la república. Sin embargo, el caso de Nicaragua, fue particularmente diferente. El ideal del proyecto político nacional de estado-nación nicaragüense siempre fue su vecino: el régimen estadounidense. Ya que según la visión nacional de los partidos liberales y conservadores, el camino hacia un país soberano, próspero y civilizado, atravesaba necesariamente por el

Estrecho Dudoso: el tan deseado canal transoceánico. Gobat describe este sueño del estado elitista nicaragüense como su propio “destino manifiesto” que podría llevar a Nicaragua al “tren de la modernización del desarrollo, civilización y el progreso” y hacer de esa nación un país cosmopolita, moderno y civilizado como los Estados Unidos. Pues, la construcción del ferrocarril en Estados Unidos ya había eliminado la necesidad inmediata de transporte de oro desde San Francisco hasta Nueva York vía Nicaragua. Aun así, muchos inversionistas reconocían el papel geopolítico de la trayectoria nicaragüense para el canal transoceánico, que se vislumbraba en el panorama económico estadounidense como “*The Next Big Thing*”, inspirada por la construcción e inauguración de Canal de Suez en Egipto en 1869. El gobierno nicaragüense hizo sus partidas para despertar el interés de los inversionistas estadounidenses (incluso europeos), al presentar a Nicaragua como un país ideal para sus proyectos. Esto incluía una imagen de estabilidad política, con un aparato administrativo y cultural-pedagógico robusto para proporcionar la infraestructura apropiada para los futuros inversores. Durante este período de treinta años, se establecieron instituciones significativas de educación pública, administración cívica y judicial, la regulación estatal, casi a lo largo del territorio nicaragüense. Otro factor clave, en particular en los ojos de los inversionistas estadounidenses, era la circulación de una prensa libre, la creación de sociedades y clubes culturales literarias, científicas etc. en los que se reflexionaba sobre las posibilidades, potencias del canal, demostrando así el espíritu emprendedor y trabajador de la nación nicaragüense. Incluso, se fundó un periódico nicaragüense con el título sugerente de “Canal de Nicaragua”, para atraer más inversión extranjera al proyecto. En efecto, en la Exposición Universal de París celebrada en 1889, Nicaragua presentó su proyecto nacional basado centralmente en la construcción del canal transoceánico, haciendo gala de la estabilidad política lograda en el país por los presidentes conservadores, y su disposición de apertura

económica-cultural hacia el mundo (que significaba precisamente hacia Europa y hacia los Estados Unidos: el entonces centro del sistema mundo colonial-moderno).

Pero el canal transoceánico a través del Estrecho Dudoso, en Nicaragua siempre fue un sueño (sigue siéndolo) y no una realidad: una proyección de la realidad deseada y no una apreciación de la realidad inmediata. En ese sueño, el caso nicaragüense difiere de otros territorios y otras naciones emergentes en el siglo diecinueve en Nuestramérica. Pero, en lo que *no* se difiere Nicaragua con otros vecinos suyos, es el modelo económico empleado para su inserción inmediata en el mercado mundial: la introducción de las industrias agro-exportadoras. Una empresa comercial que basaba mayormente en el monocultivo consistente en la cultivación obsesiva de un con el explícito objetivo de su exportación a los países en el centro del emergente mercado globalizado (que era para una mayoría de los casos nustramericanos, Estados Unidos, o los imperios coloniales europeos como Francia e Inglaterra). Ya que estas relaciones comerciales se contraían (como en caso de Nicaragua con Estados Unidos) en un plano vertical de dependencia económica y de dominación comercial de los países nustramericanos (situados geopolíticamente en la periferia) en relación con el centro del mercado capitalista colonial en globalización. Estas relaciones de dependencia económica e industrial-tecnológica hacían necesaria la exportación de los recursos naturales y materia prima (café, azúcar, banana, cacao etc.) desde la periferia del mercado (Nicaragua) al centro desarrollado e industrializado (EE.UU), que con su poder empresarial e industrial-tecnológica transformaba la materia prima (naturaleza) en los productos ya finalizados (cultura), y empacados, “*ready-made and packed for consumption*” para la venta y consumo humano, tanto en los mercados del centro, como en las naciones en periferia exportadores de la materia prima.

El primer presidente de los Treinta Años (1857-93) de Gobierno Conservador, intensificó la iniciativa de la industria cafetalera en zonas más propicias de su producción que quedaban al occidente del país, no tan cercanas a las ciudades de León y Granada. “Al igual que en la mayoría de los países del istmo, las exportaciones de café constituían el motor del auge económico. En las décadas de 1870 y 1880, gran parte de las nuevas plantaciones del grano se establecieron en las tierras altas del suroeste, situadas entre Managua, Carazo y Granada.”(Gobat, 2010, 95) Por esta razón, Managua, que ya había sido seleccionada como la capital del estado nicaragüense, debido a su ubicación más cercana a los terrenos y sectores cafetaleros, se fue convirtiendo en un nuevo eje de poder económico y político que empezaba a contrarrestar, en cierta medida, el impacto del eje localista (Granada-León) y divisorio de la política nicaragüense.

“Situada en una distancia intermedia entre León y Granada, esta ciudad era uno de los primeros centros de producción cafetalera. La decisión de elevar al estatus de Managua representaba más que un mero acuerdo regional. Encarnaba el nuevo estado-nación cosmopolita que las elites gobernantes de país intentaban forjar.” (ibid, 87).

En un sentido más inmediato que el proyecto/sueño canalero, la emergente producción y exportación cafetalera demandaban ciertas condiciones socio-económicas y culturales para su desarrollo como un sistema eficaz de transporte y comunicación que, por consecuencia, impulsó la construcción y elaboración de los sistemas modernos de ferrocarril, telégrafo y telefonía, asimismo se desarrolló un sistema de navegación y circulación acuática sobre el lago de Nicaragua.

La industria de agro-exportación cafetalera trajo considerables cambios en la estructura económica y cultural de la nación nicaragüense. Primero, los ingresos continuos

provenientes de la exportación cafetalera indujeron una cierta apertura de la economía que es característico de un capitalismo dependiente. Se fue creando una nueva clase burguesa y capitalista por el modo de producción agro-exportador, que, de todos modos, estaba firmemente basada en las pocas familias elitistas y terratenientes. La agricultura comercial a larga escala modificó las estructuras comunales de agricultura en el mundo rural e instaló las fincas cultivables poseídas por los oligarcas como el centro de movimiento agrícola. La constitución promulgada en 1858, también contenían legislaciones contra “las vagancias”— que se consideró como un vicio de los atrasados (indios, pobres) y un obstáculo para el espíritu de desarrollo nacional—, que arrojaba a la población juvenil trabajadora en una estructura laboral impuesta por el estado, algo que sirvió mucho para los oligarcas y terratenientes de los campos cafetaleros, en búsqueda de la mano de obra barata. Cuenta Gobat en su análisis agudo sobre este fenómeno agro-exportador en Nicaragua que “generó una mayor estratificación social entre el campesinado también.”(ibid, 97) Por un lado, habría campesinos que “perdieron su tradicional acceso (*comunal*) a tierra” y que se verían obligados a emigrarse hacia los emergentes centros urbanos de la nación; mientras quienes se quedaron en el campo, desposeídos, les tocó laburar en los campos controlados por las elites, “bajo condiciones duras en plantaciones de agro-exportación y muchos de estos, sobre todo mujeres y niños, pasaron a ser peones por deudas.”(ibid, 98) Las tensiones surgidas por la expropiación territorial y la emigración urbana de las poblaciones, y la acumulación crónica del capital en mano de las elites, son los efectos económicos del fenómeno de agro-exportación mayormente cafetalera. Esto efectos, reiteramos, es el patrón típico de un capitalismo dependiente y, en cierta forma, feudal (instalado en las naciones en periferia) que llegó a intensificarse por las inversiones extranjeras y la dependencia de la economía nacional sobre el mercado exportador colonial-moderno, en especial sobre su centro.

Como sabemos, cada acción genera una reacción de igual intensidad, pero en sentido opuesto. El fenómeno de ex-portación está íntimamente ligado a la im-portación, de igual intensidad. Este fenómeno de importación fue más notable en el dominio de lo cultural de la sociedad nicaragüense de su momento.

“Gracias al boom en los ingresos por exportaciones, se observó en los centros urbanos de Nicaragua una rápida expansión de nuevos espacios públicos de recreación, tales como teatros, clubes sociales, estudios deportivos, restaurantes y salones para jugar billar.” (ibid, 105)

Los principales protagonistas de esta expansión de lo público y su desplazamiento de lo tradicional-familiar, fueron las elites jóvenes que regresaban a su país después de sus estudios en el extranjero, en particular en los Estados Unidos. Para la construcción de la imagen de una Nicaragua estable, abierta y dispuesta para la inversión extranjera (especialmente en el proyecto canalero), las elites nicaragüenses, a diferencia de sus países vecinos, se interesaron más hacia Estados Unidos que Europa, para enviar a sus hijos para completar los estudios ahí para que pudieran entender tanto sus idiomas (inglés) y como las formas, conceptos y medidas comerciales que empleaban en el camino de “desarrollo”. El inglés llegó a ser una *lingua franca* entre las elites, especialmente granadinas. Dice Coronel Urtecho--hijo de una familia conservadora elite de Granada que estudió la literatura estadounidense en el extranjero y llegó a ser un introductor-traductor extraordinario de poesía estadounidense al español—que “casi todos sus compañeros granadinos estaban vinculados de un modo u otro con los Estados Unidos” (Urtecho, Citado en Gobat, 2010, 111). Las dos grandes importaciones, resultados del fenómeno de agro-exportación, fueron: “Readymade products” y “Readymade Leaders/managers” y estas importaciones, sin duda, influyeron enormemente en la formación del carácter cultural de la nación emergente de Nicaragua.

que más confiaba, y que en efecto, formaba la base de su legitimidad política, así como su principal aparato de propoagación cultural del proyecto nacional: la iglesia.

El impulso del gobierno hacia la apertura de la producción agro-exportadora, lo trajo en conflicto con la iglesia en, al menos, dos planos interconectados. El primero era puramente logístico-material. La privatización de la tierra, requerida para llevar a cabo la producción cafetalera en expansión, impactaba considerablemente a clases clericales que eran propietarias de grandes terrenos y comunales agrarias. El segundo plano de conflicto se trataba del ámbito cultural, específicamente educativo, el cual desde el inicio del régimen colonial había estado en manos de la iglesia. Sin embargo, la creciente aristocracia cafetalera, *educated and cultured* en los Estados Unidos, consideró la educación como la vía necesaria y apropiada para imponer/difundir su proyecto cultural nacional con expansión de las instituciones de educación pública, conforme a las ideas liberalizadoras y americanizadoras. “El establecimiento de centros educativos estatales exacerbó estas tensiones, pues rivalizaban con los centros religiosos fundados por los Jesuitas y otros misioneros católicos ...” (ibid, 93). La apertura de un tal centro, El Instituto de Occidente, que contaba con varios profesores extranjeros liberales incluso ateos, se convirtió en un epicentro de conflicto político por el espacio discursivo cultural-educativo entre el gobierno y las iglesias que “representaban y defendían la position de la Iglesia contra el liberalismo, el progreso y la democracia.” (295) El presidente Zavala---interesado en la liberalización de la economía, la educación y la separación entre Iglesia y Estado--- ordenó la expulsión de los Jesuitas que habían sido particularmente vocales contra el gobierno. Es bastante curioso ver la articulación en la resistencia entre algunos de los sectores de la religiosidad católica como los Jesuitas con las luchas populares, en particular con las rebeliones de Matagalpa: las primeras significativas sublevaciones revolucionarias de la voz india desprovista de poder, contra el imponente

estado y proyecto nacional normativo y homogeneizador, conservador de patrón colonial-conquistador .

{B.3}

3. *Subelevaciones de la Voz India desde Matagalpa: 1881*

La rebelión indígena de Matagalpa en el año 1881, es un evento de gran pertinencia para nuestro recorrido histórico que nos puede guiar en la comprensión de las dinámicas de construcción de la praxis religiosa-revolucionaria de Sandino y Solentiname en el siglo XX. En la década de los 1880, la producción cafetalera ya se había expandido hacia los campos de noroccidente de Nicaragua y las comunidades indígenas afectadas por las nuevas leyes estatales, tanto por la privatización de la tierra comunal en nombre de comerciantes particulares, así como por la imposición de las nuevas políticas laborales, hicieron manifiesto su descontento en fuertes rebeliones en 1881. “Al igual que los pobladores rurales del resto de Nicaragua, los indígenas de Matagalpa recelaban de los esfuerzos de las autoridades estatales por socavar la autonomía económica y política de su comunidad.” (ibid, 90) Curiosamente, el presidente Zavala en su expulsión de los Jesuitas, dio el motivo de su colaboración con la sublevación indígena de Matagalpa. En respuesta, los indígenas hicieron una segunda sublevación, incluso más fuerte y más extensiva que se destacó por su defensa política de los jesuitas y su identidad católica ante la imposición liberal del estado, en especial en el ámbito educativo-cultural.

“era una manifestación de resistencia ante los esfuerzos de las elites cosmopolitas por secularizar las escuelas, fiestas y otros aspectos de la sociedad y la cultura locales. Sobre todo, los indígenas de Matagalpa luchaban por conservar el control sobre las instituciones y prácticas religiosas que regulaban las relaciones económicas y políticas dentro de su comunidad.” (ibid, 91)

Es más, el grito de la voz india de Matagalpa, hizo resonar lemas radicales que manifiestan su intención anti-estatal y anti-colonial: “Muera la Gobierna” y la “Nación Indígena”. Estos dos lemas delataban la raíz de la dominación de la voz india, fundamentada en la discriminación racial en el régimen colonial continuada por el proyecto nacional de la *Gobierna elitista*.

Así como la expulsión de los Jesuitas, el gobierno nicaragüense no tardó en instituir su aparato militar para la defensa de su proyecto nacional “contra los actos criminales (de la rebelión indígena) que atentaban contra el orden y el progreso de la sociedad” (Pérez-Baltodano, 2008, 298). Las ejecuciones militares callaron las protestas y gritos de la rebelión. No hubo más noticias, visualización o reclamos por la supresión de la voz india. El periódico oficial puso el título “Lucha de la civilización con la barbarie”, inspirado en la teoría del pensamiento criollo-elitista del Domingo Sarmiento, cuyo “Libro de Lectura”, era en efecto el texto más difundido en las escuelas públicas de Nicaragua” (Gobat, 2010, 94), abogado por los educadores y políticos de tendencia liberal. Esta rebelión, que había llegado a extenderse incluso en centros urbanos de la nación, con grupos, colectivos e ideas diversas. Muchos integrantes de la población migrante desposeída de los pueblos, instalada en las afueras de la ciudad, estaban enfiladas en estas protestas contra la gobierna, mientras que había grupos católicos más fundamentalistas como los iglesieros que querían proteger su identidad católica ante los avances liberales del proyecto nacional. La consigna de la Nación Indígena, tenía como motivo revertir el orden social colonial-nacional basado en la discriminación de la voz india. Lo curioso es que esas rebeliones fueron creadas en articulación con las comunidades católicas jesuitas. Reitero la importancia de reflexionar la complejidad de estas rebeliones que surgieron en un territorio comunitario de población mayormente indígena, pero de culto católico: dos nudos que constituyeron el tejido núcleo

de la rebelión de la voz india de Matagalpa. Esta curiosa articulación podría ser también un buen modelo para entender la praxis religiosa-revolucionaria, primero de Sandino, y también de Solentiname, en el contexto principal de nuestro estudio (1960-79).

{B.1}

- La Libérrima y el régimen de Zelaya (1893-1909)

Cabe constatar que, salvos casos excepcionales como la rebelión de Matagalpa con la colaboración de los jesuitas, desde el establecimiento del régimen colonial en el siglo quince en Nicaragua, la iglesia católica apostólica romana, en la misión colono-evangelizadora había mantenido su posición privilegiada al lado del estatus quo colonial, funcionando como la institución legitimadora del poder colonial español. Este patrón continuó con la emergencia de estado-nación nicaragüense. Sin importar el dominio de las bandas liberales y conservadoras, la católica apostólica romana mantuvo esa posición privilegiada y siguió siendo la religión oficial de las constituciones de Nicaragua hasta la llegada al poder del presidente Zelaya en 1893 y la constitución “Libérrima” promulgada por él, que enfatizó en secularización de las instituciones públicas y la separación entre la Iglesia y el Estado.

José Santos Zelaya, el presidente de Nicaragua, irrumpió en escenario político nicaragüense como un ejemplar y difusor de las tendencias liberalizadoras de la época, en completa actitud reactiva con los amarres conservadores. Educado en Francia, Zelaya ya había sido partícipe de un movimiento rebelde liberal contra el gobierno conservador en el 1884, causa por la cual fue exiliado en Guatemala donde conoció el presidente liberal guatemalteco Justo Rufino Barrios, que consolidó la tendencia liberalizadora en la política de Zelaya. Con el apoyo de una franja de conservadores partes de la nueva aristocracia cafetalera con tendencias y aspiraciones liberalizadoras, Zelaya se rebeló contra la

nominación del presidente en 1893, y al cabo de su victoria militar en la “Batalla de la Cuesta”, consolidó su posición como presidente de la República desde 1893 hasta 1909, año en que fue destituido de su poder principalmente por la intervención estadounidense.

Sin duda, el régimen de Zelaya dejó huellas profundas sobre la historia nacional de la Nicaragua. Una vez en el poder, Zelaya hizo un claro y fuerte pronunciamiento de sus ideales y principios normativos que iban a servir de fundamento de su régimen, a través de la promulgación de la constitución liberalista, titulada “la Libérrima”, hecha pública sugestivamente en la fecha de *04 de julio* de 1893. La coincidencia de fecha de promulgación de la constitución Libérrima, con la fecha de independencia de Estados Unidos, era deliberada que sirve de un buen indicador de la proyección nacional del régimen de Zelaya que, tanto para el presidente como para una mayoría de los liberales, “representaba el inicio de la construcción de un verdadero Estado Nacional.” (Pérez-Baltodano, 2008, 333) La constitución, formulada de acuerdo con los altos ideales de democracia, república y la libertad, se expresaba más concretamente en reacción a las legislaciones anteriores conservadoras. Afirmando las visiones liberales de una ciudadanía libre, dictó varias leyes de significativa notoriedad para una representación más democrática del pueblo ciudadano, como la institución del sufragio como derecho humano (masculino), eliminación del criterio económico para ser ciudadano y para contestación de los cargos públicos-políticos.

“También estableció la abolición de la pena de muerte, el reconocimiento del Habeas Corpus, el derecho al recurso de exhibición, el derecho de defensa, la eliminación de la prisión por deudas, (incluyendo las de agricultura), el derecho de los prisioneros a la comunicación y una serie de regulaciones que gobernaban los detenciones y encarcelamientos. Además, garantizó la independencia de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.” (ibid, 337)

En el ámbito educativo-cultural, hizo un fuerte ataque sobre el monopolio de la iglesia católica. Primero, en un gesto claro de separación entre el estado y la iglesia anuló el Concordato con el Vaticano, y en continuación, decretó la secularización de la educación pública, así como de otras prácticas públicas como el matrimonio, divorcio, sepultura etc. Continuó realizando incluso más efectivamente la labor de expansión (comunicacional), regulación (administrativa-normativa) e imposición territorial (conquista militar) por parte del estado nicaragüense, iniciado por los conservadores durante sus Treinta años de gobernación. Zelaya estaba igualmente convencida del éxito del proyecto nacional nicaragüense basado en la construcción de la ruta canalera transoceánica.

Sin embargo, la democracia liberalizadora propagada por el gobierno de Zelaya, vino tintada por su inclinación autoritaria o dictatorial de la tradición del padre presidente en el estado nacional nicaragüense. Cuenta Pérez-Baltodano: “Zelaya fue un claro exponente del liberalismo voluntarista centroamericano: utilizaba los principios de esta filosofía política como valores axiomáticos, que no aceptaban debate o cuestionamiento.” (ibid, 334). En el mismo año de la promulgación de su constitución, también decretó la Ley del Orden Pública, en que irónicamente suspendió todas garantías individuales de la constitución. También la autonomía creada entre lo legislativo y lo ejecutivo en la constitución, fue refractada por el mismo presidente, cuando se otorgó el supremo derecho de recibir e imponer los empréstitos a favor de particulares. El absolutismo político, tan contradictorio a su proclamación liberal, lo llevó a una situación en que incluso “El gobierno liberal consideró la posibilidad de decretar legalmente “la dictadura”.” (ibid, 340) Pues, en 1896 promulgó una reforma constitucional en que limitó en gran medida las libertades municipales e impulsó la centralización del poder del Estado en el ejecutivo. Con la reforma, Zelaya también se otorgó “una nueva atribución del poder ejecutivo, la

capacidad de “legislar en los ramos de hacienda, guerra y policía, en receso del poder legislativo. (ibid, 341) Su administración cada día desmentía su pronunciamiento ideal liberal. Pérez-Baltodano cuenta de ese autoritarismo:

“la voluntad autoritaria del presidente aplastó los derechos políticos de la elite conservadora y limitó el desarrollo de los derechos ciudadanos de las masas. Una de las expresiones más claras de su visión autoritaria fue la ley de Agricultura y Trabajadores del 11 de agosto de 1894, la que reinstituyó la prisión por deudas “aun por las de agricultura, cosa que había sido abolida por “la libérrima”.

En realidad, por más que Zelaya se haya pronunciado contra el régimen conservador legado del sistema colonial, la reforma constitucional de 1896 demostró los valores que compartía con ellos: su intención autoritaria de dominación del pueblo desde la posición del Padre-Presidente. La prisión por deudas por agricultura, era una maniobra legal para las elites oligarcas y cafetaleras, de mantener la constante presión económica-normativa sobre las poblaciones campesinas que trabajaban las fincas cafetaleras. La eliminación de esta cláusula en la Libérrima afectó a la aristocracia cafetalera y, en consecuencia, a los apoyadores del régimen Zelaya. Zelaya mismo era un caudillo, dueño de grandes terrenos cafetaleros y no vaciló en retroceder la ley de prisión por deudas en agricultura. Después de imponer la reforma constitucional sobre su propia constitución, comentó que la Libérrima demandaba, “una atmosfera social más elevada, un pueblo más adelantado que el pueblo Nicaragüense”. (ibid, 341) Estas palabras confirman la actitud condescendiente de Zelaya hacia su propio pueblo, algo que hemos visto aparecer una y otra vez en los políticos elitistas de Nicaragua a lo largo de nuestro recorrido, sin importar si fueran liberal o conservador. El patrón colonial-conquistador de su régimen se hizo manifiesto en su política de la reincorporación

de la región de Mosquitia, una región en el occidente de Nicaragua, que nunca estuvo en la jurisdicción política de Nicaragua.

En ese entonces, la región de Mosquitia, estaba poblada por indios, negros, blancos y mestizos, ya que había sido una provincia relativamente independiente desde la segunda mitad del siglo diecinueve, aunque bajo el amparo de su protector imperio británico. La creciente influencia de los Estados Unidos en la región caribeña y su recelo hacia el orden británico, facilitó el proceso de la reincorporación de la reserva de Mosquitia, en la república de Nicaragua en 1894. Sin embargo, este proceso “fue concebido por el gobierno liberal como un proceso de re-conquista territorial y no como un proyecto de integración social para la integración social para la consolidación de la identidad y la nacionalidad nicaragüense. (ibid, 356). “Más aun---continúa Pérez-Baltodano---- el régimen zelayista, operaba dentro una misma visión prejuiciada y racista. La documentación histórica con los detalles de las negociaciones de la reincorporación de la Mosquitia contiene frecuentes referencias a los habitantes de esta región del país como seres inferiores.”(ibid, 356) Este racismo flagrante, no era algo nuevo, sino un patrón de los gobernadores nacionales de Nicaragua, a la que Zelaya no fue ninguna excepción. En este momento, sería apropiado entender la población negra habitante de Nicaragua, de descendencia africana que vino en esclavitud a los mares caribeños durante la era colonial, también víctimas de la misma lógica otrificadora, por no ser hombre blanco-cristiano-heterosexual. La discriminación de la voz Otra (india y pobre), tendría que ser entendida en clave de raza como signo. La voz india está discriminada no por ser sencillamente india, sino que, por no ser hombre-blanco-cristiano-heterosexual. La misma lógica de otrificación colonial aplica a población negra habitante de los mares caribeños (la reserva Mosquitia forma la frontera occidental de Nicaragua que colinda con el mar caribe). En este sentido, entenderemos ampliamente la categoría de la voz india en clave

de raza como signo, que se constituye atravesando diferentes poblaciones (indias, africanas, mestizas, zambas, mulatas) que no perteneciesen al arquetipo colonial de blanco-europeo, y fueran objetivizados (deshumanizados, como en las palabras de Zelaya), y, por ende, hechos objetos de la dominación bajo el régimen colonial-nacional.

Aparte del nudo de la discriminación racial y económica, el tercer nudo del “género”, las mujeres, también fueron víctima de las mismas políticas de discriminación y dominación por el gobierno de Zelaya que sus gobiernos anteriores. La constitución “la Libérrima”, otorgó derecho al sufragio universal al pueblo nicaragüense, pero la categoría de la mujer todavía no figuraba en este universo patriarcal-hipermasculinizado. Durante todo el siglo diecinueve, incluso las repúblicas más ideales del liberalismo como Estados Unidos o Francia, las mujeres no contaron con el derecho al sufragio. En Nicaragua, tampoco. A lo largo de la segunda mitad del siglo, hubo cierta migración estudiantil femenina hacia estos centros occidentales pero la mayoría de esta actividad educativa realizada por las mujeres se llevaba a cabo bajo el dominio de la educación religiosa católica que siempre quiso mantener su estructura dicotómica-dimorfista de género, basado en los roles fijos y funciones rígidas del hombre (trabajo/oficio-sustento de familia) y la mujer (labor domestica-cuidado de los hijos, la familia). En este marco católico, fue fundada “La Escuela de Señoritas” en Nicaragua gracias a la labor de la educadora católica Elena Arellano. Dice Pérez-Baltodano:

“Su apreciación de la educación es más significativa si se considera que dedicó sus esfuerzos a la educación de la mujer. Su catolicismo, además, estuvo marcado por su intensa actividad social y por su entrega a la causa de los pobres, lo que la separa del catolicismo oportunista.” (Ibid., 281)

Las formas educativas difundidas por Elena no estaban en conforme a las ideas de la expansión de la educación pública liberalizadora del gobierno. En 1882, La Escuela de

Señoritas fue cerrada; en su lugar, se dio apertura al “Colegio de Señoritas de Granada” fundado más acorde al espíritu liberalizador y americanizante que tenía como objetivo principal im-portar “valores masculinos y femeninos “modernos” procedentes de los Estados Unidos y Europa, introducidos al país sobre todo por profesores extranjeros que arribaron en la década de 1880.” Sin embargo, La diferencia entre estos valores masculinos y femeninos difundidos por el catolicismo y los difundidos por el marco liberal protestante estadounidense, es una diferencia imperial entre dos visiones del mismo sistema colonial-conquistador eurocéntrico. Por ejemplo, el mayor valor enseñado a las mujeres nicaragüenses por las profesoras liberales era su adherencia al “ideario de la domesticidad” (Gobat. 2010, 103), asociando tradicionalmente la mujer con la labor domestica/privada y por consiguiente, excluida de cualquier labor política/pública.

El gobierno de Zelaya estuvo regido por los mismos principios del padre presidente autoritario de los conservadores, a quienes tanto llevaba la contraria. Así como los presidentes de la era conservadora, para Zelaya, el proyecto par excelencia para la construcción de la nación nicaragüense era el canal transoceánico. Lo que sí le diferencia de sus contrincantes conservadores, era su ambición idealista liberalizadora que veía posible la construcción no solo de la runa transoceánica atravesando Nicaragua, sino también de una orden centroamericana liberal localizada desde Nicaragua (por él mismo). Así como su gurú guatemalteco Barrios---el influente líder liberal centroamericano que murió en 1885--- Zelaya tenía fuertes pretensiones para organizar Centroamérica bajo un dominio político liberal, preferiblemente el suyo. Estos dos puntos, el sueño del canal transoceánico, y su intención expansionista de dominio centroamericano, trajeron al régimen de Zelaya en conflicto con el régimen de Estados Unidos, que hizo una intervención formal para derrocar al gobierno de Zelaya en 1909, ya que el régimen estadounidense tenía motivos e intenciones

similares o más intensas de expansionismo geopolítico (con muchos más recursos) y la figura política creciente de Zelaya le resultaba problemática e incómoda.

{B.2}

- Injerencia Extranjera (Inversión*Económica-Invasión*Militar)

Cabe destacar que en la década de los 1860 (durante la dictadura de Walker en Nicaragua), el escenario político estadounidense estuvo internamente dividido en dos ámbitos de tendencias abolicionistas (del norte) y esclavistas (sur de los Estados Unidos). Walker provenía del estado de Tennessee, y como se esperaba, justificó y promulgó la esclavitud como forma laboral. Sin embargo, Lincoln y los abolicionistas, ganaron la guerra civil en los Estados Unidos y abolieron formalmente la esclavitud y la segregación racial (que volvería a ser instituida muy pronto). Tras la guerra civil, la política estadounidense prosiguió una política más enfocada en la expansión de su imperio a través de las medidas liberales de carácter económico, manifestada en sus relaciones de exportación-importación de los monocultivos de los países periféricos como México, Argentina, y países centroamericanos como Nicaragua. Ya finales del siglo diecinueve, la política imperial estadounidense inició otra era de intervencionismo económico y expansionismo militar. Su participación de las guerras de independencia de Cuba y Puerto Rico, le dio la oportunidad crucial para consolidar su dominio geopolítico en el continente americano. Aunque las islas cubanas, puertorriqueñas, filipenses se independizaron del imperio castellano, el régimen estadounidense se tomó la decisión de intervenir y ocupar la mayoría de esta zona caribeña. Puerto Rico fue convertido en un protectorado estadounidenses, que sigue existiendo en la actualidad como un estado libre asociado a Estado Unidos. En Cuba, desde 1898, las fuerzas estadounidenses se ocuparon hasta que se instaló la enmienda Platt en 1904, por cuyo medio se aseguró la construcción de un proyecto nacional amparado bajo la autoridad política y

económica de Estados Unidos. Pues, daba un *free pass* a los Estados Unidos de intervención militar y económica en la política interna de Cuba, mientras que restringía al gobierno cubano a contraer cualquier relación económica políticas con otros países, sin la previa autorización del *Big Brother* (Estado Unidos). Recordamos el ensayo “Nuestra América” del poeta-pensador-activista cubano José Martí que al advertirse sagazmente de los avances imperiales de los gigantes (Estados Unidos), hacia el llamamiento de política comunitaria y consciente desde las elites hispanoamericanas.

En Nicaragua, como hemos visto, ningún pensador o actor político estuvo a la altura del desafío que planteaba Martí. Mucho menos Zelaya, que siempre había sido un acérrimo promotor de la política liberalista y americanizante (ya mencionamos que la libérrima, su constitución, fue promulgada el día de la fecha de independencia de los Estados Unidos). Por tanto, ya desde los inicios de su régimen, había hecho un fuerte lobbying para animar los inversionistas extranjeros en el proyecto de construcción del canal transoceánico en Nicaragua. Por la mayoría de la última década del siglo diecinueve, había considerable apoyo en el escenario político-económico estadounidense para el canal en el territorio nicaragüense, debido a los aprovechamientos económicos y geopolíticos que esta ruta prometía. Sin embargo, con la venida de Theodore Roosevelt en el poder presidencial en 1901, se dio un cambio drástico y en 1904, Estados Unidos optó por la construcción del canal en Panamá, en vez de Nicaragua. La decisión estadounidense de la ruta panameña, para la construcción del canal transoceánico, fue el primer punto de discordia entre el régimen de Zelaya y el poderío transnacional con que soñaba el régimen estadounidense.

El mismo año 1904, Roosevelt promulgó el decreto “Roosevelt Corrolary”: una continuación política más concreta, a la Doctrina Monroe del 1821, donde Roosevelt reiteraba la afirmación de Monroe que Estados Unidos, como Big Brother o el protector de

las naciones del hemisferio occidental (continente americano), estaban en su pleno derecho de intervenir de forma militar y económica en las políticas internas de dichas naciones, en caso de que éstas se vieran doblegadas por otros países (europeos). La intención de esta política estadounidense, también llamada Panamericanismo, consistía en contraponer la decadente influencia europea en el hemisferio occidental, y por supuesto, llevar a cabo su propia política expansionista intervencionista, tramando relaciones económicas-culturales y políticas-militares explotadoras y americanizantes. De acuerdo a estas políticas, en el transcurso de dos años, 1906-07, se celebraron tres reuniones entre el presidente americano Roosevelt y el presidente mexicano, Porfirio Díaz. La tercera de esas reuniones se tituló “Conferencia de Washington”, que tenía como finalidad la “consolidación de un sistema de arbitraje obligatorio que garantizar a los Estado Unidos el orden y la paz en América Central (Pérez-Baltodano, 2008, 366). Zelaya criticó la injerencia estadounidense y mexicana, en los asuntos internos de su “Centroamérica”.

A pesar de la decisión de construcción de canal por Panamá, los políticos estadounidenses quisieron mantener el derecho de construcción del canal por el territorio de Nicaragua, en temor de que otros poderes transnacionales europeos pudieran intervenir en esta construcción que pondría en peligro su hegemonía en el hemisferio. En cuanto Zelaya obtuvo la noticia de construcción del canal en Panamá, se hizo activo en otros países de Europa para mostrar la efectividad del canal en Nicaragua y atraer inversiones desde ahí. “Zelaya se dirigió hacia Alemania y Japón; ambas nacionales expresaron un fuerte interés en sus planes canaleros.” (Gobat, 2010, 117) Aunque este oportunismo no le trajo a Zelaya o Nicaragua ningún éxito en términos reales, sin duda logró ganar la animosidad de Estados Unidos, por contrariar su política expansionista. Asimismo, los intentos de Zelaya con motivos de construcción de un orden centroamericano, también jugaban en contra de los

intereses estadounidenses y representaban “un reto sin precedentes al proyecto que –a juicio del gobierno de los EE. UU– constituía su destino manifiesto: la transformación del Caribe en un “lago norteamericano” (Gobat). El control político ejercido por Estados Unidos en otras naciones caribeñas como Cuba, Puerto Rico en este período atestiguaba esta política intervencionista e imperial estadounidense, declarada expresamente por Roosevelt en su corolario a la Doctrina Monroe.

Pues, a la primera oportunidad que se presentó, Zelaya fue depuesto de su poder. La revuelta dirigida por General Estrada, que de lo contrario no hubiera podido molestar mucho al régimen de Zelaya, recibió el apoyo del gobierno estadounidense en forma de la histórica “Nota Knoxx”. El desenlace de este evento fue el orden de ejecución de dos ciudadanos estadounidenses que se reclutaron en las fuerzas de Estrada, el general caudillo que se había amotinado contra Zelaya. Ante la ejecución de sus ciudadanos, el secretario de Washington emitió la Nota Knoxx, el 01 de diciembre de 1909, que leía:

Es notorio que desde que se firmaron las Convenciones de Washington de 1907, el presidente Zelaya ha mantenido a Centroamérica en constante inquietud y turbulencia; que ha violado flagrantemente y repetidas veces lo estipulado en dichas Convenciones...

Por razones de los intereses de los Estados Unidos y de su participación en las Convenciones de Washington, la mayoría de la Repúblicas de Centroamérica han llamado desde hace tiempo la atención a este Gobierno contra tan irregular situación...

En estas circunstancias, el Presidente de los Estados Unidos ya no puede sentir por el Gobierno del Presidente Zelaya aquel respecto y confianza que debía mantener en su relaciones diplomáticas, que comprenden el deseo y la facultad de conservar el

respeto debido entre un Estado y otro ... (Nota Knox, Citado en Pérez-Baltodano, 2008, 369)

Resulta curioso analizar esta última frase que habla de la diplomacia basada en el respeto debido entre un estado y otro. Sin embargo, las acciones perpetradas por los Estados Unidos no parecen ser nada coherentes a sus palabras. La Nota Knoxx, acusó al régimen de Zelaya por su infracción e incumplimiento de las condiciones de las Conferencias de Washington, reunión panamericanista celebrada entre mayormente Estados Unidos y México para “establecer la paz y estabilidad en Centroamérica”. Curiosamente, Zelaya, como presidente nicaragüense, como otros líderes centroamericanos, no fue ni invitado a dicha conferencia. Las fuerzas imponentes estadounidenses proclamaban a estas conferencias celebradas con algunos estados nustramericanos en su liderazgo, como marcos políticos-normativos legítimos; a pesar de que estos marcos fueran establecidos arbitrariamente por y según el interés geopolítico estadounidense. La política estadounidense expansionista e intervencionista, basada en el paradigma de dominación exigía a Zelaya y a Nicaragua, el debido respeto hacia sus políticas; a la vez que despreciaba y despojaba el derecho de respeto y soberanía de estos mismos países centroamericanos como Nicaragua. Pues, con la aparición de la Nota Knoxx, que venía con la noticia de la llegada de las fuerzas, Zelaya no tuvo ningún remedio sino abdicar el poder y exiliarse del país. El líder popular Madriz, que llegó a ser presidente por un breve periodo, no fue aceptado por el general rebelde Estrada, quien, al destronarlo, envió a su representante en Washington, la solicitud de su aprobación:

“... pida usted al Departamento de Estado que me reconozca como tal Presidente provisorio, de conformidad con el Derecho Internacional... pida usted al Gobierno de los Estados Unidos, que envié a Managua un comisionado especial, para tratar con

migo directamente, y realizar las negociaciones conducentes a la formulación y ejecución de un plan (de gobierno)” (Estrada, Citado en Pérez-Baltodano, 2008, 381)

Sin demora, Estados Unidos envió un comisionado especial al mando del representante Thomas Dawson, que estableció las condiciones generales de administración legislativa y de gobernanza bajo los acuerdos llamados como “Pactos Dawson”. Firmados en finales de octubre de 1910,

“Sobre las bases de los Pactos Dawson, Juan José Estrada (liberal) y Adolfo Díaz (Conservador) fueron nombrados por la Asamblea Nacional Constituyente como presidente y vicepresidente del país, respectivamente. Emiliano Chamorro (conservador) fue elegido presidente del poder legislativo. Luis Mena, (conservador no chamorrista), asumió el cargo de ministro de la Guerra y jefe del ejército, en tanto que José María Moncada (liberal), fue el ministro de la Gobernación. (Ibid., 381-82)

La división de las distintas ramas de poder entre los líderes conservadores y liberales en el Pacto Dawson, por un lado, hizo patente nuevamente la naturaleza divisoria del pensamiento político elitista de Nicaragua; y por otro, indicó la intención estadounidense en mantener el poder político nicaragüense, en un estado de balances y contrapesos. Los líderes que hicieron cargo de sus respectivas posiciones, Estrada, Díaz, Mena, Chamorro y Moncada, desempeñarían roles muy significativos en el desarrollo de la historia política nicaragüense durante el período de la intervención estadounidense durante las dos siguientes décadas (1909-1932). En este período, la nación-población nicaragüense también vería irrumpir la rebeldía de la voz Otra (india y pobre) a gran prominencia, en el grito de Sandino, proferido contra tanto la intervención estadounidense como la política elitista nacional de los liberalistas y conservadores. La voz de Sandino, ejemplificada en su vida-obra-comunidad revolucionaria---aunque silenciada temporalmente por su asesinato a través de una decepción

indigna, por Anastasio Somoza García---resonarían, a tambores batientes, en el proceso de la resistencia y daría su nombre a la revolución nicaragüense sandinista que en el año 1979, derrocaría la dictadura somocista establecida por el asesino de Sandino.

<i>Verso 29: Nace cuando muere</i> ²³⁶
Pero el héroe nace cuando muere Y la hierba renace de los carbones.

4. La Intervención Estadounidense y Diplomacia de Dólar (1910-1932)

La destitución de Zelaya del poder y la consecuente intervención estadounidense en la política-económica interna de Nicaragua, dio paso a una época excepcional, Esta época no solo es excepcional en la historia de Nicaragua, sino que el contexto nicaragüense es diferente de cualquier otro contexto nustramericano de la época. Y por sus condiciones particulares, también propició las condiciones de surgimiento de la consciencia revolucionaria de la voz de Sandino. Veamos brevemente estas condiciones particulares. Pérez-Baltodano, en la cita arriba, señala de forma puntual, las bandas liberalistas o conservadores, de los líderes integrantes de la Asamblea Constituyente instalada por el Pacto Dawson:

5. Juan José Estrada (Presidente-liberal)
6. Adolfo Díaz (Vicepresidente-Conservador),
7. Emiliano Chamorro (Presidente del poder legislativo-Conservador),
8. Luis Mena (Ministro de Guerra – Conservador no chamorrista)
9. José María Moncada (Ministro de Gobernación- Liberal)

Durante el período entre 1910-1932, el duelo-dilema entre las dos bandas, continuaría plegando la política nacional nicaragüense. Emiliano Chamorro y Adolfo Díaz, dos líderes conservadores rivales entre sí, asumirían el cargo de presidencia nicaragüense dos veces

²³⁶ Poema Hora Cero, Cardenal, 1983, 75

mientras que Luis Mena y Moncada sería quienes les llevarían la contra a los conservadores, en movimientos políticos-militares---aunque los dos líderes abandonarían su propio movimiento y se capitularían de forma asombrosa, ante la presencia de las fuerzas estadounidenses, respectivamente en 1912 y 1926. Y esto sería la base de la particularidad de esta época en Nicaragua: La intervención militar y económica estadounidense. Las dos bandas conservadores y liberalistas de la política nicaragüense, mantendrías su relación de duelo-dilema, manifestándose en continuas rebeliones políticas-militares; sin embargo, este duelo no estaría motivado con un proyecto nacionalista independiente como era el de Zelaya o incluso de anteriores líderes conservadores. En cambio, las dos bandas contrincantes se competirían por la ayuda y apoyo estadounidense, queriendo convertir a Nicaragua en un estado protectorado estadounidense, ganándose así el nombre de “Vendepatrias”. Sin embargo, dos líderes políticos, Zeledón en 1912 y Sandino en 1926, que naciendo desde la contingencia y margen de la sociedad nicaragüense, se organizarían de forma política y militar para alzar la voz de protesta contra la intervención estadounidense, rechazando también la política elitista y oportunista de los conservadores y liberalistas:

“El general Moncada ahorcó al liberalismo nicaragüense en el Espino Negro, como el general Emiliano Chamorro mató al Partido Conservador al firmar **los Tratados Chamorro-Bryan. No hay pues partidos en Nicaragua, sino que partidas, pero en un futuro el pueblo nicaragüense se dará su propio gobierno autónomo.**”(Sandino citado en Ramírez,

En un período corto de establecimiento de la Asamblea Nacional en el Pacto Dawson, los conflictos desencadenaron por la imposición de las reformas constitucionales por parte del conservador Emiliano Chamorro, que fue rechazado por los liberales y el presidente liberal Escasa, consiguió a exiliar a Chamorro. Pero pronto, tuvo que ceder su poder presidencial a

Adolfo Díaz, otro líder conservador, que al llegar a poder, tomó medidas precisas para solicitar la intervención estadounidense y convertirlo en un estado protectorado.

“(Díaz) concluyó que la única solución posible a la crisis política del país era aceptar la tutela de los Estados Unidos. A partir de esta conclusión, el “americanismo”,---el mantenimiento de “relaciones especialísimas” entre los gobiernos conservadores y los gobiernos de los Estados Unidos--- se convirtió en la “la idea rectora” del desarrollo político nicaragüense.” (Pérez-Baltodano, 2008, 12)

Pero algunos líderes políticos se reunieron para rebelar contra el gobierno de Díaz, en el liderazgo de Luis Mena y con la ayuda de Benjamín Zeledón (un general liberalista de Zelaya), pudieron tomar control de una gran parte de las regiones nicaragüenses. Pero esta rebelión sería terminada por la primera intervención militar estadounidense en el año 1912. Cuando las fuerzas de Mena, se encontraron con las fuerzas estadounidenses, pese a su mejor situación estratégica, se entregaron las armas, sin ningunas condiciones. Por su parte, el general Zeledón, aun conociendo claramente su destino fatal, se negaría a rendirse antes de ser capturado y fusilado por las fuerzas estadounidenses. Sin embargo, su acto valiente de sacrificio-martirio-*Shahadat*, lo convertiría en una figura inspiradora para las futuras generaciones de Nicaragua.

“ La póstuma fama nacionalista de Zeledón está muy relacionada con la naturaleza de su muerte. (*como Shahadat*²³⁷)

“Al parecer, Zeledón anhelaba que su muerte en combate devolviera a los nicaragüenses la fe en la lucha por la autonomía nacional que a su juicio había sido

²³⁷ Esta paréntesis es agregada por mí.

traicionada por la falta de decisión de los líderes nacionalistas de enfrentarse a los invasores “Yanquis”. (Gobat, 2010, 203)

Sin embargo, ya oprimida la rebeldía de Zeledón, en coalición con el presidente conservador Díaz, el régimen estadounidense expandió su control sobre la nación-población, en particular en el dominio de lo económico comercial, a través de una política llamada “Diplomacia de Dólar”. El primer efecto de esta política fue la creación de una Comisión Mixta de Reclamaciones, que advertía a Nicaragua de las deudas que llevaba con Estados Unidos, y desarrollaba un plan económico para liquidarlas y manejar la económica nicaragüense, bajo el dominio del capital estadounidense. Así fue la creación de Banco Nacional de Nicaragua. Más de 50 % de las acciones del “banco nacional” de Nicaragua eran poseídas por los banqueros estadounidenses que al amparo del Pacto Dawson, se habían proporcionado el derecho de recolectar una parte considerable de los impuestos recaudados por el gobierno nicaragüense.

De acuerdo a *Treasury Bills Agreement*, el colector general de estos fondos sería nominado por los banqueros estadounidenses, aprobado por el secretario de Estado de los Estados Unidos y nombrado por el presidente de Nicaragua. (Pérez-Baltodano, 2008, 392)

El gobierno de Díaz, que proponía un acuerdo comercial-económico llamado “Castillo-Knox”, recibió un empréstito de más de un millón de dólares por parte de la empresa “Brown Brothers”. Pero el gobierno estadounidense rechazó dicha propuesta, lo que agregó a la cantidad de las deudas, las nuevas prestadas por la empresa Brown. La cuestión de esta deuda sería atendida en siguiente tratado titulado “Tratado Bryan-Chamorro” en el año 1914. El artículo 1 del dicho tratado se lee así:

Art. I.- El Gobierno de Nicaragua concede a perpetuidad al Gobierno de los Estados Unidos los derechos exclusivos y propietarios, necesarios y convenientes para la construcción, operación y mantenimiento de un canal interoceánico por la vía del Río San Juan y el Gran Lago de: Nicaragua, o por cualquier ruta sobre el territorio de Nicaragua, debiéndose convenir por ambos Gobiernos los detalles de los términos en que dicho canal se construya, opere y mantenga, cuando el Gobierno de los Estados Unidos notifique al Gobierno de Nicaragua su deseos o intención de construirlo.²³⁸

El artículo II contempla el establecimiento de una base naval estadounidense en el territorio en cualquier lugar de Nicaragua, con un derecho inviolable de los Estados Unidos sobre dicho territorio:

El Gobierno de Nicaragua por la presente arrienda por un término de noventa y nueve años (99) al Gobierno de los Estados Unidos las islas en el mar Caribe conocidas con el nombre de Great Corn Island y Little Corn [stand, y el Gobierno de Nicaragua concede además al Gobierno de los Estados Unidos por igual termino de noventa y nueve años (99) el derecho de establecer, operar y mantener una base naval en cualquier lugar del el territorio de Nicaragua bañado por el Golfo de Fonseca, que, Gobierna de los Estados Unidos ella. El Gobierno de los Estados Unidos tendrá la opción de renovar por otro término de noventa y nueve años (99) los anteriores arriendos y concesiones al expirar sus respectivos términos. Expresamente queda convenido que el territorio arrendado la base naval que se mantenga por la mencionada concesión estarán sujetos exclusivamente a las leyes y soberanía de los

²³⁸ https://sajurin.enriquebolanos.org/docs/71_TRATADO_chamorro-bryan.pdf

Estados Unidos durante el periodo del arriendo y de la concesión, y del de su renovación o renovaciones.²³⁹

El líder conservador, Emiliano Chamorro, responsable de celebrar este trato, sucedería a Díaz al puesto del presidente en el año 1916 y juraría, en su discurso de toma de posesión, llevar a cabo su “intención de estrechar más las relaciones entre Nicaragua y los Estados Unidos para hacerlas gratas a todos, hasta en sus detalles y consecuencias”. (Pérez-Baltodano, 2008, 408) En su mandato, se estableció una nueva comisión mixta “Alta Comisión”, conformada por un oficial nicaragüense y uno estadounidense. Curiosamente, esta comisión estableció un límite máximo fijo de presupuesto anual de Nicaragua, requiriendo autorización por parte de Estados Unidos para hacer transacciones sobrepasando el límite máximo fijo. Esta acción de la alta comisión es característica de la particularidad de las políticas económicas estadounidenses, impuestas en Nicaragua durante esta época. Pues, en la época de intervención estadounidense, la económica nicaragüense, lejos de incrementar su producción agrícola y exportación al extranjero, sufrió una suerte de estancamiento de su mercado comercial bajo las políticas de Diplomacia de Dólar. Concluye Gobat al respecto:

...Nicaragua no experimentó una expansión en las inversiones directas o indirectas de los Estados Unidos. Más aún, se puede afirmar que éste fue el único país de América Latina donde la diplomacia de dólar provocó una reducción de los proyectos de mejoría en los servicios públicos, en vez su incremento. Por tanto, es comprensible que los nicaragüenses percibieran a Wall Street como un factor que provocaba la involución de la economía de un país. (2010, 225)

²³⁹ *ibid.*

Sin tener en cuenta el descontento general hacia la inversión-invasión Yanqui-gringa, los gobiernos conservadores que mantuvieron el poder estaban totalmente convencidos de la colaboración estadounidense, en la construcción del proyecto nacional estadounidense. Diego Chamorro, sucesor a Emiliano Chamorro en la presidencia, expone sinceramente, la intención de los partidos conservadores:

... si las estrechas relaciones con los Estados Unidos, anunciadas y aconsejadas como una política fundamental conservadora, desde los tiempos del ilustre patricio don Fernando Guzmán, en unos de sus mensajes presidenciales, ha sido el eje sobre el cual ha girado la política de las dos administraciones de Adolfo Díaz y Emiliano Chamorro, ella continuará siendo lo mismo, os lo declaro claramente y no lo dudéis ni un momento, durante toda mi administración. (Pérez-Baltodano, 2008, 414)

Junto con las políticas económicas de la Diplomacia de Dólar, el régimen estadounidense intervino en un aspecto que iba a convertirse en el principal instrumento del régimen venidero de Dictador Somoza: fundación de la Guardia Nacional en Nicaragua. Era un cuerpo militar entrenado por los expertos estadounidenses, que ya habían hecho trabajo similar de establecimiento de constabularias en otras naciones centroamericanas de Haití o República Dominicana.

En opinión de los funcionarios norteamericanos, las constabularias representaban la antítesis de los ejércitos caudillistas que habían reemplazado: eran fuerzas apartidistas y profesionales, inspiradas en principios “científicos” (es decir, burocráticos) y no en lealtades personales. Su misión primordial era garantizar un orden estable y *panamericano*²⁴⁰. (Gobat, 2010, 360)

²⁴⁰ Itálica es mía.

Después de la formación de guardia nacional y las reformas electorales, el régimen estadounidense decidió retirar la mayoría de sus fuerzas militares instaladas en Nicaragua; pero pronto, por la re-elección del Adolfo Díaz como presidente, se forjaría otra rebelión liberalista, en liderazgo de político liberal José María Moncada. Las fuerzas estadounidenses, una vez más a petición de Díaz, entrarían a Nicaragua a poner fin a las rebeliones; pero esta vez, se encontrarían en su camino a Augusto Sandino.

Verso 30- Se dijo un Nica: Alguien tiene que ser²⁴¹

Había un nicaragüense en el extranjero,
Un nica de Niquinohomo
Trabajando en la Huasteca Petroleum Co., de Tampico.
Y tenía economizados cinco mil dólares.
Y no era ni militar ni político.
Y cogió tres mil dólares de los cinco mil
y se fue a Nicaragua a la revolución de Moncada.
Pero cuando llegó, Moncada estaba estregando las armas.
Pasó tres días, triste, en el Cerro del Común.
Triste, sin saber qué hacer.
Y no era ni político ni militar.
Pensó, y pensó, y se dijo por fin:
Alguien tiene que ser
Y entonces escribió su primer manifiesto.

{B.3}

- Rebeldía de Sandino--- Respuestas de la Voz Otra (india y pobre)

Sandino había regresado a luchar con las fuerzas rebeldes de Moncada, pero muy similar a lo que pasó con Zeledón en 1912, los grupos partidarios de la rebelión bajo el líder Moncada entregaron las armas en una negociación con las fuerzas estadounidenses en un lugar llamado “Esquino Negro”. Cuando Moncada envió el mensaje de su aceptación de la propuesta del encargado estadounidense Stimson, solo faltaba un nombre de entre los 12 generales que estaban bajo su mando. Sandino no había firmado. Él escribe de su encuentro y conversación con Moncada:

²⁴¹ Poema “Hora Cero”, Cardenal, 1983, 61

Conversación 5: Sandino y Moncada

Le pedí (a Moncada) una explicación de la forma en que había quedado arreglada la paz. Para contestarme se acomodó bien en la hamaca componiéndose a la vez una cruz de oro en la marinería norteamericana que tenía pendiente del cuello con una cintita blanca. La explicación de él fue que un representante del gobierno de los Estados Unidos de Norte América le había dicho que su gobierno estaba dispuesto a ponerle fin a la guerra que había en Nicaragua. Que aquel gobierno había aceptado la solicitud de Adolfo Díaz para supervigilar las elecciones presidenciales y que por consiguiente el gobierno norteamericano custodiaría las armas de Adolfo Díaz y las de los liberales. Que a cambio de la depuesta de las armas daría diez -10- dollars por cada rifle al hombre que lo tuviera. Que al que no depusiera las armas pacíficamente lo desarmarían por la fuerza.

Yo me sonreí maliciosamente.

... Pregunté a Moncada si estaba de acuerdo todo el Ejército y me respondió:

“Tiene que estarlo supuesto que a todos les será pagado el sueldo que hayan devengado. A usted le corresponden ---continuó---diez-10- dollars diarios durante el tiempo que ha permanecido en armas”.

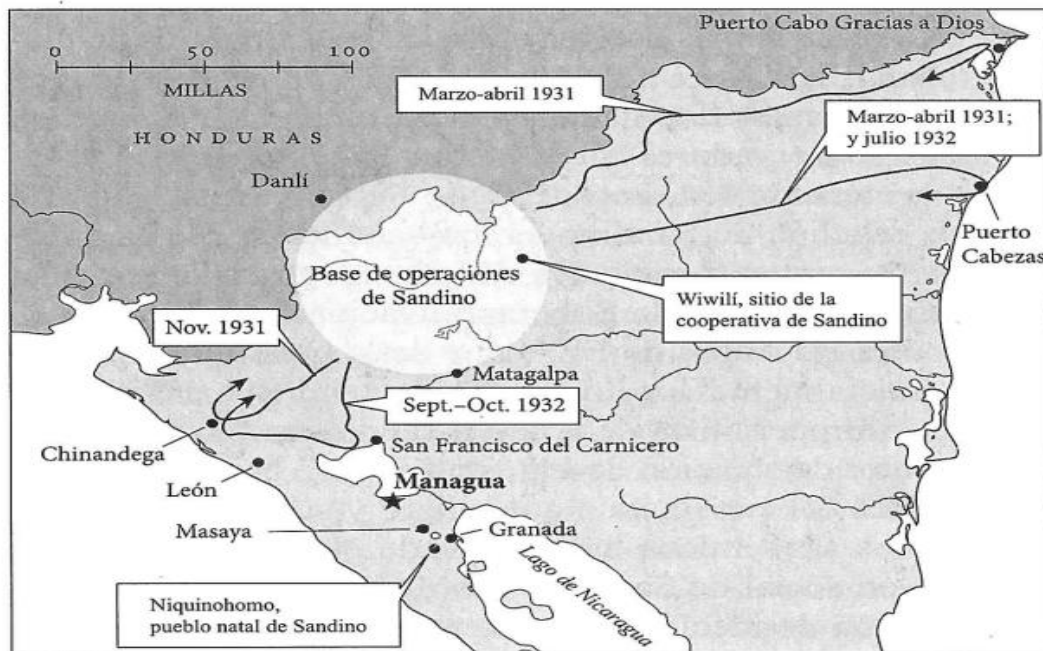
Yo me sonreí maliciosamente.”²⁴²

²⁴² Sandino, Citado en Pérez-Baltodano, 2008, 434

Sandino se retira de las fuerzas de Moncada y se va a las montañas de Segovia, al norte de Nicaragua, para establecer la base de su movimiento guerrillero. De ahí, su Ejército Defensor de la Soberanía nacional, realizaría el primer ataque al campamento militar ubicado en la ciudad de Ocotal, el 16 de junio de 1927,

“que marca un hecho decisivo porque Sandino se lanza por primera vez en contra de las fuerzas de la intervención, pero también en contra del gobierno de Díaz y de Moncada, liberales y conservadores que se han acogido ya al compromiso de las elecciones supervigiladas de 1928. (Ramírez, 1984, 21-22)

Mapa 4- Territorio Sandino ²⁴³



Mapa 5. Base de operaciones de Sandino y principales incursiones militares sandinistas, 1927–33.

²⁴³ Gobat, 2010, 409

Desde el principio, Sandino aclara que su ejército y su proyecto no tiene ningún lazo partidista, ni con los conservadores ni con los liberalistas, de esta forma anuncia la posibilidad de un tercer partido, o tercera vía política en Nicaragua y en todo el continente nustramericano. Contando con un ejército pequeño con escasas facilidades, el herrero²⁴⁴ Sandino, no dejó de perturbar las mentes de los grandes expertos de guerra estadounidenses, así como sus aliados nicaragüenses.

Los grandes dirán que soy muy pequeño para la obra que tengo emprendida; pero mi insignificancia está sobrepujada por la altivez de mi corazón de patriota, y así juro ante la Patria y ante la historia que mi espada defenderá el decoro nacional y que será redención para los oprimidos. Acepto la invitación a la lucha y yo mismo la provooco, *y al reto del invasor cobarde y de los traidores de mi Patria, contesto con mi grito de combate y mi pecho* y el de mis soldados formarán murallas donde se lleguen a estrellar las legiones de los enemigos de Nicaragua.²⁴⁵ (Sandino, citado en Pérez-Baltodano, 2008, 435)

En las elecciones celebradas en 1929 bajo la supervisión electoral de los oficiales estadounidenses, Moncada, el general liberal que se había rendido ante el régimen estadounidense, fue elegido presidente, a quien Sandino hizo una propuesta del programa político en un documento llamado “Bases Sobre los Asuntos de Nicaragua”, en que reafirmaba en primer lugar, su primera demanda de retiro de las fuerzas estadounidenses del territorio nicaragüense, junto con el rechazo del tratado Bryan-Chamorro, y la no-avaluación de cualquier empréstito de los banqueros estadounidenses. Sergio Ramírez (1984, 26-27), en

244

²⁴⁵ las itálicas son mías.

su charla sobre Sandino, delinea los aspectos socio-económicos y culturales que figuraban en la propuesta de Sandino, algunos de los cuales son :

- Jornada máxima laboral de ocho horas en empresas agrícolas e industriales.
- Aprobación de leyes sobre accidentes de trabajo.
- Escuelas gratuitas pagadas por los empresarios, en lugares de trabajo (con más de 15 familias habitantes)
- *Reconocimiento a las mujeres del derecho a igual salario, por el mismo trabajo ejecutado.*
- Derecho a la organización de los trabajadores en sindicatos.
- No reconocimiento de las deudas con los banqueros yanquis.
- Recuperación de las riquezas mineras y forestales.
- Organización de amplias cooperativas agrícolas y mineras.
- Cruzar a Nicaragua en Ferrocarriles.
- *Construcción del canal por Nicaragua, pero por medio de una compañía de países latinoamericanos, sin injerencia yanqui.*

Mientras que el proyecto de ensueño de la política nacionalista nicaragüense había sido el canal transoceánico, para su compleción tanto los liberales como los conservadores siempre buscaban el apoyo estadounidense. Sandino, al plantear su propuesta de construcción de canal transoceánico por Nicaragua, propone una alternativa radicalmente nueva y audaz, en forma de una alianza de los estados latinoamericanas, en forma de:

“fusión de los veintinueve Estados de nuestra América en una sola y única nacionalidad latinoamericana, de modo de poder considerar dentro de ella, como consecuencia inmediata, los derechos sobre la ruta del Canal Interoceánico por territorio centroamericano y sobre el Golfo de Fonseca, en aguas también centroamericanas, así como aquellas otras zonas encerradas en la vasta extensión territorial que limitan el Río Bravo al Norte y el Estrecho de Magallanes al Sur, comprendidas las islas de estirpe latinoamericana, posibles de ser utilizadas, ya sea como puntos estratégicos, ya como vías de comunicación de interés común para la generalidad de los Estados Latinoamericanos. (Sandino, 1983, 61-62)

Sandino plantea en el documento 48 puntos básicos para el proyecto de la alianza latinoamericana, y el primero de estos puntos es la declaración de abolición de la Doctrina Monroe, para dejar anulada el “vigor que dicha doctrina pretende poseer para inmiscuirse sobre la política interna y externa de los Estados Latinoamericanos.(Ibid., 62). Algunos puntos dignos de recuperar de este documento son:

- Creación de la Nacionalidad Latinoamericana, *en alianza* de los veintíun estados de nuestramérica
- *Establecimiento de Corte de Justicia Latinoamericana y elección de Presidente de dicha Corte,*
- Establecimiento de la Sede de la Corte de Justicia Latinoamericana en “el territorio comprendido entre la ruta canalera interoceánica a través de Nicaragua y la Base Naval que pueda establecerse en el Golfo de Fonseca, sin implicar esto un privilegio especial para los Estados Centroamericanos”(Ibid., 65).
- Organización inmediata de un “EJÉRCITO compuesto por CINCO MIL DOSCIENTOS CINCUENTA ciudadanos *pertenecientes a la clase estudiantil, entre los dieciocho y los veinticinco años de edad, contando con Profesores de Derecho y Ciencia Sociales*²⁴⁶.(Ibid., 66) y selección de Jefe de las Fuerzas de Mar y Tierra de la Alianza Latinoamericana.
- La asignación de personas profesionales (estudiantes, profesores etc.) y recursos financieros por cada nación-miembro de la Alianza Latinoamericana, en el proyecto de la construcción de canal transoceánica
- El derecho de construcción, obra, apertura y uso del canal sería colectivamente compartido, por todos los estados miembros de la Alianza Latinoamericana.
- *La Alianza latinoamericana se compromete a exigir que la empresa o empresas encomendada de dar realidad a tales obras, indemnicen a los ciudadanos de los Estados afectados si al efectuarse aquellas, sufrieron estos en sus vidas e intereses.*
- Creación de un comité de banqueros latinoamericanos que trabajan para contrarrestar la influencia económica estadounidense, y construir una base económica fuerte de la alianza latinoamericana.
- La Alianza latinoamericana exige la desocupación inmediata y total de los Estados que se hallen intervenidos, recuperándose automáticamente las porciones territoriales empleadas por los Estados Unidos de Norte América como Bases Navales, centros de aprovisionamientos o en otras obras utilizadas para posibles agresiones.
- Un intercambio cultural constante y dinámico entre las naciones-miembros de la alianza latinoamericana, con conferencias, concursos, y movimientos estudiantiles de Ciencias económicas y sociales.

Pues, este proyecto estaba en clara contraposición de los programas políticos localistas de los conservadores granadinos y liberalistas leoneses. La visión política-económica elaborada por

²⁴⁶ Itálicas son mías.

Sandino trasciende no solo límites ciudadanos o localistas, sino también nacionalistas al dirigirse, a todas las naciones-poblaciones con el motivo de hacer una alianza trans-nacional al nivel continental. Claro, la intención del proyecto de Sandino, es claramente anti-imperial, anti-yanqui y exhorta la colaboración de todos los estados de nuestramérica en ese proyecto con los puntos básicos presentados arriba. Aparte de la creación de diferentes cuerpos legislativos, políticos-militares y económicos colectivos al nivel latinoamericano, curiosamente hizo mucha énfasis en la participación de las poblaciones juveniles, estudiantiles, especialmente, de ciencias sociales. En todo su proyecto, la justicia social es el primer criterio y por eso, especifica la indemnización debida a las personas afectadas por la futura construcción de canal. La administración colaborativa de los proyectos del canal y la base naval, también se contempla desde la base colectiva de la alianza. A pesar de un ejército no tan grande, con poca experiencia militar y recursos escasos, su política guerrillera desde las montañas de norte de Nicaragua dejó perpleja a las fuerzas militares estadounidenses mientras que iba ganando cierta popularidad en Nicaragua por su proyecto anti-imperial y anti-“vendepatrias”. Escribía Gabriela Mistral, desde Chile, sobre Sandino y los esfuerzos de su cacería por los Estados Unidos:

“El Herrero se parece más a Hércules que el Plutón infernal que ve Mr. Hoover. Enlodado corre por las cuchillas, a causa de los pantanos en que ha escurrirse como culebra; carga dos o tres pistolas que le dan las fotografías malignas de los semanarios neoyorquinos, porque corre perseguido por los ajenos y los propios, y cada árbol y cada piedra de su región le son desleales, y su defensa toma aspectos de locura porque

vive un caso fabuloso, como para voltear a cualquiera la masa de sangre.” (Mistral, Cacería de Sandino, 2)²⁴⁷

Verso 31: La fila India ²⁴⁸

Y no era militar ni político.

Y sus hombres:

 muchos eran muchachos,
con sombreros de palma y con caites
o descalzos, con machetes, ancianos
de barba blanca, niños de doce años con sus rifles,
blancos, indios impenetrables, y rubios, y negros murrucos,
con los pantalones despedazados y sin provisiones,
los pantalones hechos jirones,
desfilando en fila India con la bandera adelante...

Sandino era hijo de una mujer india y al ser consciente de sus raíces, se posicionaba al lado del pueblo que había sufrido la verdadera guerra civil que el proyecto elitista nacional, en continuación con el patrón colonial y en colaboración con los poderes yanquis, había ido ejerciendo sobre su propia nación-población. Su re-torno a Nicaragua, sus tres días de silencio en la mañana tras la entrega de Moncada a los Yanquis, fueron momentos de grandes reflexiones para él. En estos días de profunda escucha de sí, de su propia posición y de las violentas estructuras políticas-culturales que configuraban su posición, se le ocurrió la respuesta, tan clara como pudiera ser, que no era como hacerle vista gorda a su realidad inmediata.

“Así pasé tres días en el cerro del Común, abatido, triste, sin saber qué actitud tomar, si entregar las armas o defender el país, que reclamaba conmiseración a su hijos No quise que mis soldados me viesen llorar y busqué la soledad Allí solo, reflexioné

²⁴⁷ Consultar, Mistral, Gabriela, 1889-1957. Cacería de Sandino [manuscrito] Gabriela Mistral. Archivo del Escritor. . Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/623/w3-article-138817.html> . Accedido en 22/5/2024.

²⁴⁸ Poema “Hora cero”, Cardenal, 1983, 62.

mucho, sentí que una voz extraña me decía: `¡Vendepatria!´ Rompí la cadena de reflexiones, y me decidí a luchar. (Sandino, Citado en Pérez-Baltodano, 2008, 434)

En nuestra consideración, su vida-obra-comunidad es profundamente religiosa y a la vez, revolucionaria, ya que nació de la conciencia de duelo-dilema de su propia posición, y su identificación con la nación-población nicaragüense marginada y Otrificada, por el proyecto nacional y colonial. En uno de sus manifiestos llamados “Luz y Verdad”, Sandino expone su concepción religiosa-revolucionaria de la creación, con un solo nombre: Amor.

Lo que existió en el Universo, antes de las cosas que se pueden ver o tocar, fue el éter como sustancia única y primera de la Naturaleza (materia). Pero antes del éter, que todo lo llena en el Universo, existió una gran voluntad; es decir, un gran deseo de Ser lo que no era, y que nosotros lo hemos conocido con el nombre de Amor.²⁴⁹

Y este amor, que es, en efecto, para Sandino, el principio de todas las cosas, se manifiesta en el mundo real, a través de su hija predilecta, la justicia divina. Por eso, la vida-obra-comunidad de Sandino, y su proyecto político-cultural estaba dirigida a romper con las cadenas de la humillación y opresión que los imperialistas de la tierra habían impuesto. En este sentido, el proyecto de Sandino no solo tenía el motivo de transcendencia de las frontera geopolíticas, sino también de las barreras culturales-religiosas. Su propia religiosidad era una confluencia de su misticismo indígena y la religiosidad cristiana. Sin embargo, su método era también el de la pregunta, y por tanto, se consideraba un religioso racionalista. Su manifiesto “Luz y Verdad” es claramente dedicado a una religiosidad basada en el amor (espiritual) que tiene una dimensión política y material inmediata (la justicia). En el mismo documento, en la última hoja, Sandino usa la expresión “explosión proletaria contra los

²⁴⁹ <https://www.economiafamiliar.gob.ni/backend/vistas/doc/brochure/documento9136460.pdf>, 1

imperialistas de la tierra”. Esto nos indica de su conciencia del movimiento e ideología comunista. Sandino se había anunciado como un comunista racionalista, en una época donde el comunismo era considerado el mayor enemigo de la civilización moderna, en particular en el discurso propagado por los yanquis. Tanto Gobat (2010, 450) como Pérez-Baltodano (2008, 436), relatan la conexión de Sandino con el marxismo-comunismo a través de una sociedad religiosa “Comuna Universalista” de la llamada escuela “Magnético-espiritual”. Esta sociedad tenía una perspectiva marxista de la historia, pero en clave espiritualista y no materialista. Lo que compartía esta sociedad con casi todos los marxistas es el ideal de la comunidad y por eso, abogaba por la formación de una Comuna Universalista, con métodos pacíficos como las cooperativas, y no a través de la lucha de clases. Sandino conoció esta escuela en su viaje a México en 1929-30, realizado con el motivo de conseguir apoyo para su proyecto de la alianza nustramericana. No obstante su inspiración en este movimiento religioso y la influencia de éste en la concepción universal y comunitaria de la realidad social en el documento “Luz y Verdad”, Sandino estimó necesario el uso de las fuerzas y la lucha de clases que resultan ser cuestiones que reciben mucha atención en dicho documento.

Las trompetas que se oirán van a ser los clarines de guerra, entonando los himnos de la libertad de los pueblos oprimidos contra de la injusticia de los opresores. (Sandino, 03)

Pérez-Baltodano (2008, 436) nos informa el término “teosofía de la liberación”, que ha sido empleado por varios estudiosos de la historia nicaragüense. Por tanto, la praxis (reflexión+acción) religiosa-revolucionaria de Sandino puede ser considerada un precursor al movimiento latinoamericano de teología de la liberación, que casi después de cuatro décadas de su muerte, jugó un papel significativo en la cultivación de proceso de resistencia y revolución sandinista nicaragüense de 1979.

Pues, la praxis religiosa-revolucionaria de Sandino, que tenía directas implicaciones políticas-culturales y económicas, no podría haber sido en conforme a los planes ni del gobierno nacional ni para las fuerzas yanquis. Por tanto, la re-emergencia de los términos “bandolero” y “bandolerismo social” y su uso en el discurso elitista para calumniar al proyecto rebelde-revolucionario de Sandino. Sin embargo, Sandino siguió considerables avances políticos-militares, en varias zonas norteñas de Nicaragua, a través de una serie de insurrecciones guerrilleras. Ante las presiones ejercida por la lucha guerrillera, el régimen estadounidense, también estancado en una depresión económica, decidió retirarse las fuerzas navales y militares del territorio de Nicaragua en diciembre de 1931. El año siguiente, Sandino negoció el Convenio de Paz con el presidente electo Juan Bautista Sacasa, en que planteó claramente su programa político anti-imperial (rechazo de Tratado Bryan-Chamorro, y la injerencia estadounidense), en adición con el establecimiento de una fuerza política-militar independiente, en comando de Sandino, en su territorio base de los montes de Segovia en el norte de Nicaragua, donde se crearía un nuevo departamento llamado “Luz y Verdad” (Pérez-Baltodano, 2008, 436). Este convenio fue aceptado por el presidente Sacasa, que dio otra evidencia del reconocimiento claro de la voz y el grito de Sandino y su comunidad revolucionaria, que no solo había vuelto popular por su lucha anti-imperial, sino que también era admirada por su gran fuerza, valentía e ingenio en superar las políticas del régimen estadounidense, tanto en las batallas guerrilleras, como en las estrategias políticas-militares. Sandino tenía la intención de formar un partido político-militar autónomo, libre de partidismo liberal o conservador, pero conocía los peligros de su proyecto transcendental, que acechaban incluso después del convenio de Paz:

Nuestro gobierno no es todavía autónomo, porque existe la intervención política, y económica que no podrá desaparecer mientras los gobiernos pertenezcan a partidos

determinados.... La paz se firmó para evitar el regreso de la intervención armada que estaba detrás de la puerta esperando regresar antes de un año...ese es el secreto por el cual no salgo del norte, para estar pendiente de todos los momentos que se presente la oportunidad de restaurar también nuestra independencia política y económica...”(Sandino, Citado en Ramírez, 1984, 30-31)

Su desconfianza en el convenio de Paz, no era mal fundada. El peligro de la intervención estadounidense no era inventado sino real fundado en la experiencia histórica y contextual de Nicaragua. La intervención estadounidense vino, sin embargo, desde dentro de Nicaragua, en forma de un general militar, Anastasio Somoza García. Somoza, había sido uno de los generales más populares entre los embajadores estadounidenses, y por tanto, fue puesto al mando de formada Guardia Nacional (GN). Tanto Somoza, como la GN, proyectado una imagen de orden, disciplina, eficacia y profesionalismo, símbolos culturales de la americanización yanqui. En el año 1933, cuando Sacasa tomó su voto presidencial, y Somoza tomó las riendas de la GN en su mano. Entonces, en Nicaragua existían tres bloques significativos de poder: Sacasa como presidente nacional, Somoza como Jefe de la GN, y Sandino, como la figura rebelde. A Somoza, no le agradó el hecho de que a Sandino se le hubiera permitido la administración de su propia región y de su propio ejército militar, que él consideró igual que la división de la república estadounidense. Por su parte, Sandino consideraba la GN ilegítima e in-cons-ti-tu-cio-nal.

Verso 32 : In-cons-ti-tu-cio-nal²⁵⁰

“<<Ya verán que yo no tendré nunca propiedades >>...”

Y: <<Es in-cons-ti-tu-cio-nal>>, decía Sandino.

<<La Guardia Nacional es inconstitucional>>

<< ¡An Insult! >>, dijo Somoza al Ministro Americano el VEINTIUNO DE FEBRERO a las seis de la tarde.

<< ¡An Insult! I want to stop Sandino>>.

²⁵⁰ Poema-Hora cero. Cardenal, 1983, 66.

Sandino fue invitado a la casa presidencial, para una cena con el Presidente, pero fue aprehendido por los militares de la Guardia Civil, y fue asesinado con los otros compañeros que estaban con él.

Verso 33: Guardia Nacional es inconstitucional²⁵¹

“Cuatro presos están cavando un hoyo.

<< “¿Quién se ha muerto? >>, dijo un preso

<<Nadie>>, dijo el guardia.

<< Entonces, ¿para qué es el hoyo? >>

<< Qué perdés>>, dijo el guardia, << Seguí cavando>>...

<<I did it>>, dijo después (del asesinato de Sandino) Somoza.

<<I did it, for the good of Nicaragua>>.²⁵²

Así fue el asesinato de Sandino: una decepción indigna. Las metáforas de este episodio son muy reveladoras. Sandino, la voz del pueblo, en camino a la Casa Presidencial, a invitación del Presidente, interceptado por la guardia nacional. La histórica guerra civil se manifiesta en su peor versión: la dominación, por hache o por b, de la voz Otra (india-pobre-rebelde) por parte del sistema nacional, en colaboración con el centro americano del sistema-episteme moderno colonial. Este episodio de la decepción indigna caracterizaría la época de la dictadura Somoza (1933-79) que después del asesinato de Sandino y de derrocamiento del presidente Sacasa por parte de la Guardia Nacional, se convertiría en una dinastía monárquica dictatorial de Nicaragua que reinaría en Nicaragua por más de cuatro décadas, para su eventual desaparición en el año 1979, por la resistencia popular nicaragüense, en nombre de Sandino, desembocándose en la Revolución Sandinista Nicaragüense.

²⁵¹ Ibid., 65-66.

²⁵² Ibid., 69

- **Conclusiones-Conexiones de Camino B-Nicaragua (Articulación 3-HM²)**

Mediante este recorrido largo (y a la vez, breve) de la historia política-cultural del contexto nicaragüense---desde la época de su concepción como Estado Nación a principios del siglo dieciocho, hasta el año de asesinato de Sandino y control político de dictador Somoza (1933)- -- se derivan las siguientes conclusiones-conexiones conforme a los tres nudos que hemos venido elaborando:

- **B.1 (El Duelo-Dilema entre Conservadores y Liberalistas en proyecto de Estado-Nación nicaragüense):** Con los movimientos de la independencia, se libera el conflicto o el duelo-dilema entre las dos bandas que se manifiesta en Nicaragua en una dinámica localista en Nicaragua: “Granada Conservadora” y “León Liberal”. Mientras que los conservadores tenían como el motivo principal la conservación de estructura política-cultural colonial, así conservación de sus propios privilegios; los liberalistas, pese a sus discursos de independencia y libertad universal, obedecían a sus propios intereses políticos y económicos en la rebelión independentistas. Reconocemos que la independencia política de Nicaragua y el consiguiente proyecto de construcción de estado-nación, fue un proyecto mayormente elitista, llevado a cabo en pugna entre dichas bandas, que en la mayoría provenían de una clase alta, bien posicionada en la estructura colonial antigua, con apellidos y nombres privilegiados. Una y otra vez, aparecen personas particulares de familias particulares con apellidos particulares como Chamorro, Sacasa, Moncada etc. que se encuentran en las mejores posiciones para acaparar-asumir los puestos de poder político (padre-presidente) más importantes del estado-nación nicaragüense. A lo largo del período que hemos abarcado, la mayoría de los líderes, sean conservadores o liberales, ejercen una política de dominación y opresión (*Father Power*²⁵³) de sus propias poblaciones, debido a su pensamiento político irreflexivo e inconsciente de su propio contexto. En otras palabras, debido a la inconsciencia de su propia praxis histórica, realizan los proyectos nacionales con la lógica conquistadora-otrificadora de dominación de su propia nación-población. Como se evidencia en nuestro recorrido de este nudo, la continuación de la lógica de dominación (*Father Power*) colonial en el conflictuado proceso de construcción de la nación nicaragüense, ha seguido ejerciendo la marginación, violencia y opresión en torno a sus ejes principales de raza, discriminación económica y género, construyendo así la Otridad o la Voz Otra en categorías entretramadas de la mujer-india-pobre También reconocemos que esta experiencia de marginación de la voz Otra (mujer, india, pobre) es una característica de la dominación colonial, que empieza con la primera dominación de voz de la maé de la familia, por parte de la autoridad-palabra del padre. También apreciamos que el papel significativo del Christendom, o la institucionalidad religiosa de catolicismo romano apostólico, como el aparato legitimador del poder de los presidentes nacionales, que a diferencia de la dinámica de Rey-Papá de la estructura colonial, se convierte en la dinámica de Presidente-Papá. Aun cuando el presidente liberal Zelaya

²⁵³ Recuerdese el discurso del presidente Conservador Chamorro: Me

realiza la separación de Iglesia y Estado en Nicaragua 1893, la propia actitud de dicho presidente fue de carácter conquistador, no tan diferente de la lógica de dominación por parte del partido conservador en el patrón colonial. Por tanto, esta dominación de la maé (por presidente-padre) no es única ni particular a Nicaragua, sino que existe en una mayoría de las naciones nustramericanas, e incluso otras naciones pos-coloniales (aparte de existir obviamente en las naciones de norte, como EE.UU, Europa etc.). Tampoco es exclusiva a Nicaragua, la pugna o duelo-dilema entre las bandas conservadoras y liberalistas; en mi percepción, este duelo-dilema forma el marco general de la política estatal en la mayoría de las naciones nustramericanas (incluso otras naciones pos-coloniales). La imposición de este duelo-dilema como el marco general de la política ofusca y oculta el conflicto o la guerra civil verdadera que se ha ejercido en nuestras naciones en nustramérica: La guerra ejercida por el estado-nación conquistador---en palabras de Pérez-Baltodano--- sobre su propia nación-población (mujer-india-pobre), no reconocida por dicho estado-nación y su sistema-episteme nacionalista-colonial como relacionada con ella, sino como una Otridad que es necesario eliminar o una Voz Otra que es necesario callar.

- **B.2 (Injerencia Extranjera-Estadounidense)** Casi desde los primeros años de su independencia del yugo colonial, el proyecto elitista de la construcción de estado-nación nicaragüense, ha sido plegado por la injerencia extranjera en particular por parte del régimen estadounidense que ha empleado las técnicas como la Invasión Militar, La inversión financiera y la intervención política en Nicaragua. Empezando con la doctrina Monroe en el año 1821, el régimen estadounidense mantuvo una política imperialista de intervención justificada en las políticas internas y externas de las naciones nustramericanas, lo cual fue llevado a cabo bajo políticas imperialistas posteriores como “El Destino Manifiesto”. La repercusión de esta política, por ejemplo, en Nicaragua fue la travesía del filibustero William Walker, que al llegar a Nicaragua con la invitación de los liberalistas, se proclamó presidente de Nicaragua y quiso convertir la nación en una colonia americanizada bajo su control. Además de la invasión militar, la inversión comercial estadounidense viene siendo la técnica más exitosa de penetración y explotación de la nación-población nicaragüense. Pues, Nicaragua fue una de las primeras naciones donde el régimen y el capital estadounidense empezó su inversión y explotación en proyecto transnacionales como el proyecto canalero de Vanderbilt en 1850 De ahí, siguieron los monocultivos y exportaciones de café, hasta la instalación de una política económica totalmente americanizante de Diplomacia de Dólar durante la época de la intervención oficial de Nicaragua por el régimen estadounidense (1909-1932). Sin embargo, las intenciones imperialistas estadounidenses fueron en gran medida facilitadas por la política irreflexiva de proyecto nacionalista nicaragüense que por su propio duelo-dilema interno, terminaron haciendo la ingrata invitación al régimen estadounidense para su intervención en Nicaragua. Así pasó con el filibustero Walker que llegó a Nicaragua con la invitación-contrato de los liberalistas. También las invasiones militares en el siglo veinte, para destituir al presidente liberal Zelaya o para aplastar las rebeliones de Zeledón (en 1912) y Sandino (durante 1927-33). La mayoría de los líderes políticos-religiosos nicaragüenses estimaban a Estados Unidos como el centro del desarrollo, civilización y espíritu humano, mientras que mantenían una actitud condescendiente hacia su propio pueblo. Consideraban que éste no solamente carecía de la cultura alta y la civilización, sino que carecía también de la capacidad de cultivar

la cultura alta, civilización y progreso. Aunque hay diferentes matices de la política interna de Nicaragua y la política estadounidense en Nicaragua, tanto el primero como el segundo compartían la misma lógica de dominación de la Otredad (*Father Power*) heredada por la estructura colonial de superioridad blanca-eurocéntrica, y materializada en la opresión de la Voz Otra de la mujer-india-pobre. Por tanto, comprendemos estos dos nudos “El Duelo-Dilema del proyecto nacional elitista nicaragüense” e “Injerencia Extranjera Estadounidense”, partes integrantes la misma lógica de dominación, con el patrón racial-discriminación económica-género, que coloca el contexto nicaragüense de período en cuestión, bajo el control de un paradigma de Dominación (tanto al nivel nacional como al nivel internacional). La dictadura Somoza que reinaría por más de cinco décadas siguientes (1933-79), sería un ejemplar claro de este paradigma de dominación, caracterizado por las condiciones de extrema pobreza y violencia sistémica, que revisaremos en la siguiente y última articulación de este hemisferio.

- **{B.3} Grito de Rebelión de La Voz Otra (mujer-india-pobre):** A lo largo de nuestro recorrido hemos visto que la lógica de dominación (*Father Power*) inaugurada en los primeros proyectos colonizadores en Centroamérica, a base de un patrón racial, fue reproducido en la construcción del proyecto nacional en Nicaragua, (en nuestramérica en general) que siguió ejerciendo la dominación a la mayoría de su población a través de los nudos entretamados de género, raza y discriminación económica, dando como resultado la continuación de a condición de la Otredad de las poblaciones no-hombres, no-blancas y no-acaudaladas. Sin embargo, la Otredad o la Voz Otra (mujer-india-pobre), aunque dominada y marginada, no ha sido (ni puede ser) totalmente subsumida o eliminada, y la historia nicaragüense es otra evidencia de la perseverancia de la voz de rebeldía de dichas poblaciones marginadas. Vimos su emergencia en la década de 1840, en las revueltas populares, llamadas bandolerismo social, contra el imponente estado-nación. Hemos revisado brevemente, la manifestación de esta voz de rebeldía de la Otredad, en las rebeliones de las comunidades indígenas de Matagalpa en 1881, que en articulación con las comunidades jesuitas, hizo resonar los gritos rebeldías contra “la Gobierna” y contra la expansión imperialista. Incluso hemos visto cómo el pueblo supo aprovechar la presencia de Walker y la ruta canalera, en su propio beneficio para contrarrestar la influencia del estado-nación nicaragüense. Finalmente, con el ejemplar de la vida-obra-comunidad de Sandino, hemos comprendido la capacidad creativa y revolucionaria, disponible a la Voz Otra, efectivamente por su estado de marginación y exterioridad, que le impone un (no)lugar de reflexión profunda y dolorosa, siendo ésta también la madre de la (inter-trans)acción creativa atenta al contexto inmediato y cotidiano. Notamos que la repuesta creativa de Sandino, ante los desafíos presentados por la intervención estadounidense en coalición con sus propios compatriotas conservadores y liberales, no está limitada, ni enfrenada por con ningún partido, banda o ideología particular y por tanto, se encuentra en cierta libertad de proponer una tercera vía política-cultural, inspirada en el amor y justicia, autónoma y anti-imperial, no solo para la política nicaragüense, sino para la política intercontinental de nuestramérica. Más, la visión religiosa de Sandino, un encuentro de la razón y fe, es a la vez profundamente revolucionaria que no solo crítica la intervención yanqui, sino que también expone el lazo ominoso de la iglesia institucional y el Estado conquistador nacionalista de Nicaragua.

- **El último nudo de la conclusión-conexión de este camino B, es la pertinencia del cuerpo de lago en la historia política cultural de Nicaragua.** Desde los primeros proyectos colonizadores (su mito de un estrecho Dudoso atravesando el lago), la ubicación estratégica de Nicaragua, ha sido uno de los factores más importantes que condicionó la construcción de estado-nación, en aras del desarrollo del canal transoceánico, lo que también llevó a la nación-población nicaragüense a situaciones de constante interacción-conflicto-choque con el régimen y capital estadounidense. Hemos revisado múltiples ejemplos de esta interacción-choque, en forma de la ruta canalera establecida por Vanderbilt, así como en el empleo estratégico de la ruta de lago por William Walker en su invasión a la ciudad de Granada, o en el sueño de Zelaya de construcción de Canal Transoceánico que aunque no se completó, lo llevó a la situación de su derrocamiento por el régimen estadounidense. Más la presencia de la base naval estadounidense provocaría la rebelión de Sandino, y más tarde, en los 60, Ernesto Cardenal, hijo de una familia granadina, un ávido lector y seguidor de los proyectos de Sandino, se migraría al archipiélago de Solentiname, fundando así la comunidad de Solentiname, en torno al gran lago que jugaría un papel casi formativo en la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria de esta comunidad que investigaremos con más detalle en la siguiente y última articulación de esta tesis-tejido.

{A.1} (Segunda parte)

Nación-Población Iráni, Dinastía Qajar y Los Ulemas (1800s-1925)

Es curioso estudiar la historia política y cultural de los dos contextos de nuestra investigación, Nicaragua e Irán, en el siglo diecinueve, ya que es durante este período en que estos estados monárquicos se constituyen lo que ahora entendemos como un país en un sentido moderno actual, es decir, un Estado-nación, con fronteras territoriales y pretensiones de una administración y gobernanza civil a lo largo de dichos territorios “nacionales”, posibilitadas por los nuevos avances comunicacionales del sistema-mundo moderno-colonial. En el siglo diecinueve, mientras que los estados coloniales nustramericanos, entre ellos Nicaragua, se encontraban en el proceso de la independencia política de sus colonias europeas —que comienza vocalizándose en el Grito de Dolores en México en 1810 y se difunde resonando a lo largo de Nuestramérica, durante el siglo diecinueve, siendo su culminación la independencia política de Cuba y Puerto Rico en 1898—; por su lado, las tierras y poblaciones iraníes gobernadas en ese entonces por la dinastía Qajar, hasta el siglo diecinueve no habían sufrido los procesos implicados en la empresa colonizadora europea, que tenía por característica fundacional, la lógica de Otro-ficación (alter-fobía), inaugurada en la colonización de las tierras americanas. En Irán y el Medio Oriente, el proceso de penetración de esta lógica de dominación por parte de los poderes europeos solo se dará en el siglo diecinueve.

Por su parte, Irán en principios del siglo diecinueve era una sociedad gobernada por una monarquía, Dinastía Qajar (1890-1920), un imperio que se encontraba en una posición difícil por su situación geopolítica y por el magnífico avance (militar) de sus países vecinos europeos. Por un lado, su propio imperio comprendía una vasta nación de territorios y las poblaciones tanto diversas como remotas sobre las cuales había sido difícil mantener un control estatal por parte del imperio. Según Abrahamian, el término que más apropiadamente

describe Irán de esa época: “*Communal Diversity*” (1982, 18). Había una gran diversidad de tribus o comunidades con sus propias tradiciones étnicas-culturales, lingüísticas y políticas. El poder central de la organización socio-política en Irán histórica y típicamente se había concentrado en la figura de los líderes (los Khans o Chiefs Khans) de las tribus (que tenían sus propias sub-tribus basadas en clanes familiares). La dinastía Qajar, antes de asumir al poder del monarca, era una de las tribus entre otras. Había actores importantes que se gozaban de cierta autoridad, como los terratenientes y los clérigos que apoyaban respectivamente de forma económica y simbólica-religiosa a sus líderes políticos. Los dos términos que Abrahamian menciona en su libro para denominar los líderes formales e informales de estas tribus, respectivamente, son: *Kadkhuda* (A la altura de Dios) y *Rish-safeed* (Barba blanca). El primero término señala una obediencia absoluta por parte de la tribu al líder, que metafóricamente está a la altura de Dios. En una sociedad profundamente religiosa como fue Irán de esa época, el nombre de *Kadkhuda* pone de manifiesto el grado de concentración de poder en su figura. El otro término, *Rish-safeed*, que fungía como líder informal, señala el respeto que tenían las comunidades tribales por sus miembros mayores y su experiencia de vida (cuya barba se había blanqueado en el lago transcurrir de la vida). El historiador iraní explica la relación entre las tribus y sus líderes “The kadkhudas and rish-safeeds, therefore, possessed authority rather than power, and their combination of local wealth and group allegiance signified the existence of a “rank” rather than a “simple egalitarian” or a “complex stratified” society.” (Abrahamian, 1982, 19). Esta misma relación ambivalente, entre la autoridad (liderazgo-obediencia) y la tribu (comunidad-experiencia), lo que Abrahamian ha llamado formal e informal, puede ser trazada al respecto de la autoridad cultural o simbólica-religiosa con su pueblo. Claro la religión oficial del imperio Qajarí, era la rama Duodecimana de Islam Shiá; no obstante, existía una diversidad de sectas religiosas en Irán. Más allá de la

existencia de poblaciones de las dos vertientes del islam, Sunní y Shiá, había varias sectas dentro de Islam Shiá en Irán. En el siglo diecinueve, también se vio el eclosionar de dos nuevas sectas llamadas el Shaikhismo y Babismo²⁵⁴, junto con otras ramas antiguas de Islam Shiá como la Ismaelí, Nimatis, Haydaris etc. Keddie (1983) en su trabajo, presenta un panorama histórico de las tendencias teológicas de mayor envergadura presentes en Irán durante el siglo XIX, que expone la relación ambivalente a la cual hemos aludido arriba. Según ella, son dos escuelas teológicas de la rama Duodecimana de Islam Shiá que, en la primera parte del siglo diecinueve, se encontraban en pugna: *Usulis* y *Akhbaris*. Mientras éstos últimos reconocían el papel de los *Ulema* en la interpretación de los versos de Corán y Tradiciones, se reservaba la última palabra en la mano del pueblo creyente que era capaces de emplear su propia interpretación de canto coránico (Ijtihad). Por su parte, los Usulis - Usul significa principio- creían firmemente en el derecho de los Ulema en la interpretación e *ijtihad* (esfuerzo de implementar la doctrina correcta) de las dichas escrituras sagradas. “The usuli ulama have a stronger doctrinal position than do the Sunni ulama”. (Keddie, 1983, 582). La eventual superación de los Akhbaris por parte de los Usulis resulta ser un hecho significativo para nuestro estudio comparativo. La trayectoria de Mortaza Ansari, como el principal “marja-e-taqlid” (fuente de emulación) de su época, fue instrumental en la aceptación popular de los usulis ya que tanto la figura del principal “marja-e-taqlid” como fuente de emulación al nivel central, se volvió prevalente y significativo en la región. La figura del principal “marja-e-taqlid” aparenta ser bastante similar a la figura y autoridad de papa vaticano en el catolicismo. Lo mismo que el principal “marja-e-taqlid” hace con su *Mujtahid*, el papa vaticano aprueba y sanciona a diferentes individuos bajo su jurisdicción

254

religiosa como obispos y arzobispo que entonces son “calificados” como interpretes sagrados del conjunto simbólicos-religiosos. En la época de la resistencia y revolución que nos interesa en este estudio (1960-79), estas dos figuras, el principal “marja-e-taqlid” en Irán como el arzobispo nicaragüense de la época desempeñarían un papel interesantísimo en la construcción del proceso revolucionario, tanto en su vida como en/por su muerte ya que resultaría sumamente incómodo seguir fiel a su histórica actitud de silencioso consentimiento al poder monárquico, especialmente ante la horribla represión del pueblo por parte de la monarquía. Sin embargo, los usulis que lograron difundir su influencia, reservándose para sí su derecho de interpretación de sus escrituras sagradas, también prepararía el terreno para el discurso radical de Khomeini “Velayat-e-Faqih” en los 1960s.

{A-2}

- **Nación-Población Iraní y La Injerencia Extranjera (Europea)**

El sistema moderno-colonial, a principios del siglo diecinueve, estaba en su pleno apogeo. Los centros de poder europeos estaban en la plena fase de su colonización. El imperio británico ya se había conseguido establecer su dominio sobre una de sus colonias más preciosas: la India. Por su parte, Francia había tenido primero una revolución liberal y luego, un emperador victorioso como el Napoleón Bonaparte que había causado un gran revuelo en las situaciones geopolíticas del mundo europea y asiático (y como hemos visto en el camino B, también en el continente nustramericano). Por la amenaza de invasión de Napoleón a la India, el imperio británico tenía intereses particulares del imperio Iraní ya que siendo una nación vecina de la India, podría ser un punto estratégico de gran importancia en la posible guerra contra Napoleón en su avance hacia Asia. Estos poderes coloniales de Europa, comprometidos en la carrera de la expansión colonial, también estaban en guerra entre ellos mismo, pero la mayoría de sus peleas se surgían por la disputa de sus controles militares y

económicos sobre las tierras colonizadas de Asia, África y América. Aunque Irán nunca fue colonizada por ninguno de esos poderes, su poder monárquico, tuvo que despertar de su largo letargo militar al enfrentarse con otro imperio europeo, Imperio Ruso, su vecino del norte. Los ejércitos rusos pegaron una derrota vergonzosa a la dinastía Qajar iraní obligándola ---después de dos guerras perdidas y dos tratados consiguientes, (Tratados de Golistan, 1818) y Tukomanchai, 1828) --- a ceder todo su territorio norte del río Aras y a pagarle una enorme indemnización económica al imperio ruso. El Shah Qajar y su mano derecha, Abbas Mirza, tras su derrota, pretendieron modernizar sus recursos militares y quisieron recurrir al otro poder colonial: el imperio británico, que esperaba con ansías, entrar en la escena política iraní. Durante las décadas que siguieron dichos tratados, la inversión e influencia británicas se fueron creciendo en varios sectores industriales a lo largo de Irán.

Como comentamos, que el imperio británico tenía un interés geopolítico importante en Irán ya que varias de sus zonas colindan con los territorios de su entonces colonia, la India. Después de oprimir el primer motín de independencia de la India en el año 1857, el control formal de la India pasa de manos de East India Company a la reina británica. Pues, para contrarrestar la influencia rusa en la zona, los ingleses invadieron a Irán por el sur y obligaron a Shah Qajar a hacer grandes capitulaciones económicas en el Tratado de Paris. En este sentido, se puede trazar el inicio del período de dominio británico como centro del sistema-episteme moderno-colonial en el año 1857, cuando tuvieron grandes éxitos sus planes coloniales en la India e Irán. A diferencia de Nicaragua, que sufría la injerencia del sistema-episteme moderno-colonial, en forma de las intervenciones-invasiones-inversiones estadounidenses, bajo las políticas imperiales-racistas de “Doctrina Monroe” y “Destino Manifiesto”; Irán durante la segunda mitad del siglo XIX, experimenta una una gran inversión económica extranjera por parte del capital y régimen Británico, lo que introduce una serie de

factores modernizantes en el país. Sin embargo, estas inversiones, vienen en gran detrimento a la población iraní debido a las grandes concesiones económicas que gozaban los comerciantes británicos. Abrahamian nos da un ejemplo de la concesión económica, otorgada por la dinastía Qajar a Reuter, un comerciante británico.

“The concession-hunting era was inaugurated in 1872 by what Curzon aptly described as an “international bombshell.” Baron Julius de Reuter, a British Citizen, purchased for £40000 and 60 percent of the profits from a concession on the customs the exclusive right to finance a state bank, farm out the entire customs, exploit all minerals (with the exception of gold, silver and precious stones), build railways and tramways for seventy years, and establish all future canals, irrigation works, roads, telegraph lines and industrial factories. “The agreement,” Curzon commented, “contained the most complete surrender of the entire resources of a kingdom into foreign hands that has ever been dreamed of, much less accomplished, in history” (Abrahamian, 1982, 55)

A pesar de que dicha concesión a Reuter fue revocada eventualmente, hubo una gran oferta de recortes tributarios por parte de los Qajar a una serie de inversores británicos. Esa política económica de libre mercado, impuesta por el poder colonial británico, motivó el primer gran cambio socio-político y cultural en la sociedad iraní. El banco imperial de Bretaña fue establecido en Teherán que pronto se convirtió en la única casa de la moneda iraní. El establecimiento de la red telegráfica en Irán fue clave para establecer la comunicación a lo largo del país. Nuevos medios de transporte, las carreteras pavimentadas y la construcción de sistema ferroviario en el norte del país, abrió nuevas rutas y maneras de comunicación nacional. En el ámbito de lo cultural, la apertura de institutos educativos como Dar-al-Fanon (ahora universidad de Teherán) abrió posibilidades de una educación proveniente de los

currículos modernos provenientes de Europa. También se fomentó la movilidad estudiantil al extranjero, en particular a los países europeos, o incluso a la India colonizada, con aras de importación de las nuevas ciencias técnicas-experimentales (la ingeniería de armas principalmente). En el período en cuestión, el emperador Naser al-din Shah estableció institutos militares para la construcción de un cuerpo militar moderno y avanzado.

Se iniciaron revistas oficiales que dio apertura a la prensa. Eso coincidió con la proliferación de una población urbana que había migrado a las ciudades principales en la promesa de trabajo. En particular en las ciudades, con la nueva inversión extranjera y la introducción de los modos de producción capitalista europea, se vio un desarrollo gradual y seguro de un capitalismo dependiente, característico de las relaciones económicas en las naciones colonizadas de la época. Naturalmente, tenemos el surgimiento de una clase media no-tradicional, tanto en el sentido económico, de creación de una nueva clase burguesa capitalista, como en términos de surgimiento de un grupo de intelectuales jóvenes y estudiantes---llamaremos este grupo de intelectuales como la *Inteligentsia* en adelante--- que críticos de los marcos educativos-culturales tradicionalistas de los *Ulemas*, mostraban creciente interés en las ideas liberales de la libertad, la democracia y república.

{A-3}

- **Nación-Población iraní y la voz de Resistencia (*Bread Protests*)**

No obstante, este interés por las ideas de libertad y justicia social no era únicamente una inspiración extranjera, sino que se fundamentaba en la experiencia del dolor y sufrimiento por las durezas económicas e imposición cultural que atravesaba la población iraní tanto debido a las políticas económicas intervencionistas coloniales y su propaganda de progreso industrial y mercado libre, como por la ignorancia e inconsciencia de su propia monarca de la situación de su pueblo. Según Abrahamian, la tasa de inflación se aumentó en

un 600 % en Irán durante la segunda mitad del siglo veinte (Ibid., 56). Este dato se corrobora en el excelente trabajo de Cronin que relata la recurrencia de las protestas por el pan a lo largo del país en el período por el precio inasequible de las comodidades básicas debido a la alta inflación.

“The constraints imposed on profit by the limitations of a pre-modern, barter-based, localized economy began to melt away while new banking institutions and possibilities for international trade made the secure accumulation of financial wealth both possible and worthwhile. Landowners and officials were joined by commercially minded merchants and ulama in forming sophisticated ‘rings’, cornering everything which had a market price, but especially bread, leading to an almost permanent crisis in the politics of food...

... Iranian bread riots rather resulted not so much from hopeless hunger but from the conviction that ‘others were unjustly depriving them of food to which they had a moral and political right’.” (Cronin, 2021, 35)

La marginada situación del pueblo iraní fue agravada por las hambrunas que asediaron al país durante el siglo. De hecho, el alto valor del pan en la sociedad iraní no se debe a un ideal meramente “simbólico” de justicia. En mi percepción, el caso es todo lo contrario, y más que todo “material”. El pan siendo el alimento principal de la población común es la primera necesidad y el primer recurso que se quiere conseguir, conservar y almacenar, considerando las dificultades topográficas de muchos territorios iraníes para una agricultura eficaz y la hambruna siendo una amenaza inminente. En varias ocasiones, las protestantes (la mayoría de ellas fueron mujeres) acudían a las oficinas y funcionarios formales del estado para mostrar su indignación contra la situación de injusticia. Cronin nos cuenta de un episodio:

“Rocketing bread prices led to repeated women’s demonstrations in Tehran. On May 6, women confronted the shah himself, two days later, the shah having left for Europe, protesters early in Tehran and Tabriz, an easing of their daily struggle for bread was an important motive.” (2021, 96)

A lo largo del siglo XIX, se hicieron ver un gran número de protestas, tanto pacíficas como violentas, por el precio injusto de pan en distintas ciudades como Shiraj, Ishfahan y Teherán donde se encontraba el corazón del aparato burocrático y militar del gobierno monárquico. En adición a estas protestas populares, reinaba ciertamente en el pueblo iraní una desconfianza hacia la inversión/invasión extranjera por el sentido del saqueo de sus propios recursos (simbolizado en los tratados tanto con Rusia como Bretaña) y en particular en los miembros importantes de la sociedad particularmente los clérigos y los Bazaris.

Mediante su estudio de las escrituras de los diplomáticos europeos residentes en Irán durante la época en cuestión, Abrahamian señala la sensación de hostilidad que habían empezado a sentir los extranjeros europeos en Irán, especialmente desde que esta nación fue obligada a firmar los tratados con Rusia y Inglaterra, en términos sumamente asimétricos. Debido a estas mismas relaciones, el grupo Inteligentsia, que se encontraba más activa en las ciudades grandes como Teherán, había tenido la oportunidad de cruzar las fronteras de su propio país y conocer los ideales liberales de justicia, libertad y democracia. Por tanto, se iba desarrollando una conciencia crítica en relación con la ortodoxia cultural-religiosa así como con la política colonial/imperialista de Europa.

- **Al-Afghani y Md. Iqbal- Voces auténticas de rebelión ante el sistema-episteme moderno-colonial:**

Saffari, haciendo un registro histórico de las respuestas del mundo islámico al encuentro con el sistema-episteme modernidad “occidental” menciona dos figuras, Al-Afghani e Iqbal, que son de particular importancia para nuestro recorrido de Irán de la época en cuestión :

“Indian Islamic scholar Syed Ahmed Khan (18817-1897), Iranian-born Sayyid Jamal al Din Afghani (1838-1897), Egyptian religious reformer Muhammad Abduh (1845-1905), Syrian theologian Muhammed Rashid Rada (1865-1935), and Indian-born poet and philosopher Muhammad Iqbal (1877—1938) are regarded some of the most influential figures of Islamic modernism.” (2017, 53)

Saffari considera estas figuras representantes de un Modernismo Islámico, que dio una respuesta creativa al duelo-dilema presentado en las naciones-poblaciones del mundo musulmán, debido a su choque-conflicto-interacción con los poderes europeo coloniales. En general, hubo dos reacciones generales en el mundo musulmán, y en Irán en este choque, que construyó el imaginario de dos modelos-moldes contradictorios: El Fundamentalista Islamista y El Reformismo Islámico. Shariati plantea la distinción de estos modelos-moldes, en su charla sobre Iqbal, que según él, nos presenta una tercera opción (así como Fátima), creativa y revolucionaria:

El primer punto de vista es lo que plantean, no Taqizadeh y Mira Malkam Khan: Debemos ser occidentalizados de cabeza a pie, y no podemos aceptar solo algunos aspectos mientras que rechazamos otros...

Pensadores en el otro extremo muestran su hostilidad a todo que provenga del Occidente. Incluso consideran ilegítimo manejar un carro o consultar con un médico moderno. La idea de un rechazo total del Occidente, incluyendo todas las manifestaciones de esa civilización y cultura, ha sido y sigue siendo, vista en algunos sectores de China, India, Japón y en particular, en los rabies judíos ortodoxos...

Entre las dos perspectivas extremistas prevalentes en las sociedades asiáticas y africanas, Iqbal nos propone una tercera opción... (1991, 64)

El primero, sin embargo, en advertir contra los dos modelos y ofrecer el primer vistazo a la tercera opción creativa, fue el predecesor de Iqbal, quizás una de sus inspiraciones: *Jamal al-Din* (1839-1897), un gran líder, intelectual, viajero iraní quien se dio el apodo “*Al-Afghani*”, por su gusto a las montañosas regiones afganas. Lo más seguro que podemos decir de Al-Afghani es que era un gran viajero. Durante sus viajes y estancias en un buen número de naciones de Asia, Europa y África, se dio cuenta de la penetración y presencia ubicua de los poderes coloniales europeos. Había presenciado el primer motín de la independencia de la India en el año 1857, lo cual le dio a entender tanto las lógicas cruentas del imperio británico que caracterizaban el sistema-episteme moderno-colonial, así como la posibilidad de una respuesta creativa y revolucionaria ante la imposición colonial y europea. Desde entonces, su vida fue un incontenible e incesante grito de la liberación del yugo colonial-imperial europeo, que resonó a lo largo y ancho del mundo islámico, incluyendo a Irán. Esto también era porque casi todo el mundo musulmán, iba recibiendo el choque y el Shock de las invasiones-intervenciones coloniales europeos. El proyecto trans-nacional de Al-Afghani, como el de Sandino, no se identificaba con ninguna de los dos modelos extremistas. Su principal crítica se dirigía, claro, a modelo colonial e imperialista impuesto por los poderes europeos, pero también al modelo de los Ulemas tradicionalistas que negaban el derecho individual de interpretación de Corán (Iztihaad). De ahí, que la cuestión perene de la jurisprudencia islámica, la Iztihaad, fue el centro de la polémica que involucró a Al-Afghani con los Ulemas tradicionales que también resultó en su exilio de Irán.

El motivo principal de dicha polémica con los ulemas tradicionales fue la gran énfasis que él daba a la razón como facultad concedora. Esto a mi percepción, también nacería de

su apreciación de la expansión de las ciencias occidentales razón en el siglo diecinueve, y su gran capacidad de avance tecnológico para mejorar las condiciones humanas. Por una parte, Al-Afghani defendía a Islam contra las acusaciones occidentales que lo tachaban de dogmático y anti-científico, y por otra parte, criticaba ferozmente a los ulemas reaccionarios que estaban en contra de aceptación de los avances científicos y tecnológicos que venían de Europa. Eso era por su comprensión de la praxis histórica de Islam, que le lleva a entenderlo como una religión racional que inspiraba a sus creyentes a buscar la verdad y el conocimiento científico.

His thinking led him to three basic conclusions: “that imperialism, having conquered India, now threatened the Middle East; that the East, including the Middle East, could prevent the onslaught of the West only by adapting immediately the Modern technology of the West; and that Islam, despite its traditionalism, was an effective creed for mobilizing the public against the imperialists. (Abrahamian, 1982, 62-63)

En su respuesta a la charla de filólogo francés Ernesto Renán---que había planteado una relación incompatible entre “Islam y Ciencia²⁵⁵”---- argumentó que la investigación de la praxis histórica de Islam, en particular el siglo de oro islámico, con figuras tan ingeniosas como Al-Ghazzali, Ibn-Sina etc, mostraba claramente la gran potencia que las naciones-poblaciones musulmanes tenían para la cultivación de las ciencias. Y por otra parte, criticaba ferozmente la actitud reaccionaria y conservacionista de los Ulema, proclives a rechazo de todos los avances científicos y experimentales provenientes de Europa. Para Al-Afghani, tanto el pensador occidental europeo como el Ulema tradicional, no estaban conscientes de la

²⁵⁵ En efecto, según Renan, no solo Islam, sino que toda la raza semita (Hebrea-arameo-árabe) tenía una actitud fundamentalmente dogmática y anti-científica.

praxis histórica de Islam. Así como Sandino, Al-Afghani era un verdadero religioso-racionalista.

The father and mother of science is proof. And Proof is neither Aristotle nor Galileo. The truth is where there is proof, and those who forbid science and knowledge in the belief that they are safeguarding the Islamic religion are really the enemies of that religion. The Islamic religion is the closest of religions to science and knowledge, and there is no incompatibility between science and knowledge and the foundation of Islamic faith. (Afghani, citado en Iqbal, 2007, 150)

Al-Afghani es una figura polémica. Fue exiliado por su insistencia en la Ijtihad por los Ulemas y la dinastía Qajarí de Irán, aunque siguió ejerciendo mucha influencia en la política iraní, desde el extranjero. Por otro lado, Su proyecto, al apreciar la estructura violenta y el alcance cuasi-global del sistema-episteme moderno-colonial, había sido elaborado en clave anti-imperial y al nivel trans-nacional, algo que tiene común con el proyecto trascendente de Sandino. Por tanto, tuvo un gran número de seguidores en varias naciones como Irán, India, Egipto, Imperio Otomano, donde viajó, vivió y enseñó su proyecto de liberación anti-imperial. Fue maestro del influyente pensador religioso de Egipto Mohammad Abduh, mientras que sus escritos eran supremamente populares no solo en Irán sino que en todo el mundo musulmán. Sin embargo, el mayor sucesor de su proyecto anti-imperial nacería en la lucha de la independencia de la India, en la vida-obra-comunidad de Mohammad Iqbal: un poeta, místico sufí, filósofo, político, maestro etc.

- **Iqbal y la Praxis Religiosa-Revolucionaria**

En mi propia vida, Iqbal ha sido una presencia constante. Uno de los versos que me ha acompañado en el camino una verdadera revelación toca el mero tema de duelo-dilema entre la razón y la revelación (corazón):

Verso 34: Co-Razón²⁵⁶

La razón y el corazón son chispas de la llama de amor;
La primera es para las cosas mundiales, mientras el segundo para conocer (le) no-lugar.

El verso nos recuerda de lo que en la teología de liberación latinoamericana se ha llamado el “encuentro de la fe y la razón” (Gutiérrez, 1975). Iqbal, un gran poeta en urdú y farsi, también era un gran admirador de las ciencias y la razón. Hablando de Aghani e Iqbal, comenta Shaffari “Islamic modernists maintained that far from being incompatible with modernity and scientific rationality, Islam was an inherently rational religion.” (2017, 55). Al escuchar las charlas de Shariati, que también (se) reclamaba el uso de la razón propia en la interpretación del canto coránico, me recuerda el término que el compañero de la liberaría de Masshad empleó para mí en relación con Shariati: “Aasheq”-Amante. Escuchando Shariati, no cabe duda que era Aasheq-amante de la vida-obra-comunidad de Iqbal, y lo consideraba como el personaje islámico ejemplar que nos pueda mostrar la tercera vía creativa, trascendiendo el duelo-dilema de los dos moldes-modelos contradictorios de Tradicionalismo y Modernismo.

Mohammad Iqbal epitomiza un espíritu islámico multi-dimensional. No solo él intenta re-membrar y re-construir los miembros y dimensiones desintegradas de la ideología islámica, y el cuerpo vivo de Islam, que ha sido descuartizada en piezas a causa de los fraudes políticos y actitudes filosóficas y sociales contradictorias, cada pieza retenida por un grupo, y no solamente él creó un magnum opus titulado “La Reconstrucción del Pensamiento Religioso en Islam”, pero su magnum opus incluso más relevante se manifiesta en la plena realización de su Ser Multi-dimensional, es decir, en la integración de un musulmán completo en su persona. (Shariati, 1991, 58)

²⁵⁶ <https://youtu.be/s-PdaQxWISE?si=IT0811KyN9Gdh3gP>, 03:55-04:29

La voz de Shariati, fuera o no de amante de Iqbal, expone lo más profundo de la vida-obra-comunidad de Iqbal que nos acompaña en esta tesis-tejido, mediante los versos poéticos que hemos empleado hasta ahora. Por ejemplo, varios versos de su poema “Sí son posibles”, han coloreado nuestro tejido en varias articulaciones de Le Suéter Arcoíris. En lo adelante, nos detenemos a escuchar brevemente algunos versos más de Iqbal, que él escribió a su hijo, y que pueden resultar muy pertinentes útiles para entender la dimensión multi-facética de la vida-obra-comunidad de Iqbal. Combinaremos estos versos con la voz de Shariati, para entender la influencia de Iqbal sobre su trayectoria, y así en la trayectoria histórica política-cultural iraní en el siglo veinte.

<i>Verso*Charla 1 : Aashegh-e-Iqbal-Shariati: Créalo Tú²⁵⁷</i>	
<p>En u(e)na-morda, tu propio lugar-hogar, ¡Crea tú!</p> <p>Nuevos tiempos y nuevos días-noches, ¡Crea tú!²⁵⁸</p>	<p>Queremos comprender lo que podemos de Iqbal para cumplir con las necesidades de “Ser” en nuestro contexto. Eso es lo que es relevante. Es decir, el conocimiento para la orientación, crecimiento y cultivación de la humanidad para el aquí y ahora.²⁵⁹</p>
<p>Rama de la Viña soy, Verso mío es fruto mío</p> <p>De este fruto, el vino tinto, ¡Crea tú!</p>	<p>Por un lado, Iqbal emplea ciencia, y por otro, reconoce sus inadecuaciones y su insuficiencia en cumplir con las necesidades espirituales y el requerimiento evolucionario de la humanidad. Él ofrece soluciones para su compleción.²⁶⁰ (Verso mío es fruto mío)</p>
<p>Mi modo no es ricos, Sino de Faquiras (pobreza espiritual)</p>	<p>Luchar contra el imperialismo en una colonia sub-desarrollada puede representar todas las facetas de una persona o la esencia de su concepción de vida. Más que eso, eso muestra la personalidad humana, y el grado</p>

²⁵⁷ <https://youtu.be/s-PdaQxWISE?si=IT0811KyN9Gdh3gP> , 03:55-04:29

²⁵⁸ Ibid.,

²⁵⁹ (Shariati, 2008, 36)

²⁶⁰ Ibid., 53

<p>No te vendas jamás, En la pobreza, nombre propio ¡Crea tú!</p>	<p>de su conciencia humana y sentido común, honestidad, así como la validez de la escuela o la religión de dicho individuo.²⁶¹</p>
<p>No te endeudes con los industrialistas yanquis Del suelo de tu patio, Tanto el cáliz, como el vino, ¡Crea tú!</p>	<p>Pese a la intensidad de su compañía contra el Occidente, la énfasis que él puso sobre la India y en la movilización de sus poblaciones.²⁶²</p> <p>Por eso como un gran pensador y un inteligente islamólogo pero también como un pensador anti-colonial, un intelectual responsable, un <i>mujahid</i>, y una persona que actúa según los signos de su tiempo para el beneficio de la nación-población, Iqbal, elige como su motivo principal, la transformación psicológica-intelectual de la conciencia de su nación-población.²⁶³</p>

Como Al-Afghani, el pensamiento de Iqbal tuvo mucha influencia simbólica en India, Pakistán, Afganistán y desde luego, Irán. Los dos habían comentado en sus discursos cómo la ciencia floreció durante el inicio y la edad clásica de la civilización islámica y que la mayor causa de su dominación por parte de los poderes europeos era por el progreso científico de éstos últimos y el estancamiento del pueblo musulmán en la ortodoxia religiosa. El grupo Inteligentsia, con figuras claves como Afghani como Iqbal, dio un llamamiento al pueblo islámico en pro de la resistencia (*jihad*) al imperialismo europeo y a la vez, para un desmoronamiento de la estructura ortodoxa de los Ulema, atacando el hecho de que éstos se hubiesen reservado derecho de *Ijtihad*. “Iqbal made a case for reviving the religious practice of *ijtihad* (independent reasoning), which refers to the application of individual reason to

²⁶¹ Ibid.,61

²⁶² Ibid.,83

²⁶³ Ibid., 90

Islamic law independently of the views of traditional schools of *fiqh* (jurisprudence).”
(Saffari, 2017, p55)

Por otro lado, con la creciente influencia de las medidas económicas extranjeras según la regla del “mercado libre”, se fue modificando de modo brusco la dinámica social del país. Junto con los recortes tributarios, muchos de los extranjeros británicos gozaban de una impunidad en relación con los reglamentos islámicos de conducta social. El control de los Ulema sobre los centros económicos se iba disminuyendo con la llegada de las inversiones industriales. Incluso más importante era la insatisfacción de los mismo bazaris que veían cómo la integración al sistema económico mundial (moderno-colonial) les había quitado el gran control sobre sus propios mercados que venían manteniendo a lo largo de los siglos anteriores. La creciente dependencia de la economía iraní sobre las industrias europeas, en particular la inglesa, significó, por un lado, un aumento en los productos importados y por otro, la exportación de monocultivos producidos para satisfacer las necesidades de los mercados extranjeros.

The latter half of the nineteenth century, therefore, saw the division of the propertied middle class into two contrasting sectors. On the one hand, the growth of foreign trade stimulated the rise of a small but wealthy comprador bourgeoisie. On the other hand, the influx of foreign goods, capital and merchants initiated the decline of the native bourgeoisie. And this decline...together with improved communications, generated similar feelings of discontent throughout the country's bazaars. (Abrahamian, 1982, p.60)

Hay que recordar que una de las políticas principales de los estados colonizadores, pos su revolución industrial, fue la imposición de sus productos industriales en el mercado de los países colonizados en detrimento de la producción autóctona de estas regiones. Irán, como

dijimos antes, no fue colonizado nunca pero su entrada forzada en el sistema económico mundial moderno-colonial implicó la penetración de sus bazares por las políticas económicas imperialistas, lo cual como veremos en continuación, generó un impacto socio-político y cultural tremendo al final del siglo.

- **Crisis Tabacalera Hacia la Revolución Constitucional de 1909**

El monarca iraní se veía cada vez más debilitado primero ante las exigencias imperiales de Bretaña y Rusia, y segundo, abatido por las numerosas protestas y el descontento general. Cuando el Shah otorgó una enorme concesión tabacalera a un comerciante británico ofreciéndole un control total sobre la producción agrícola sobre todos los campos iraní en cambio de un dineral regalado al Shah y una participación pequeña de los beneficios, de inmediato hubo una respuesta al nivel nacional, especialmente en las grandes ciudades donde hicieron un *bast* (paro/cierre) de los bazares, en colaboración con el grupo clérigo. El grupo Inteligencia localizado mayormente en los centros urbanos, se unió con vehemencia a las protestas. Al-Afghani, entonces exiliado en Estambul, convocó apoyo y presión en la comunidad islámica al nivel transnacional, y al final, Shah tuvo que retractar la concesión. El episodio que resultó vergonzoso y revelador para el Shah, fue seguido por algunas medidas represivas para retomar el control.

- **Rebeliones de 1905 y Revolución Constitucional Iraní de 1909-10**

En 1896, un estudiante anterior de Al-Afghani, disparó al Shah y terminó su reino abruptamente. Muzaffar al-Din Shah (1896-1906) quien asumió al trono a la muerte de su padre, fue un verdadero sucesor y continuó con sus políticas represivas y delegación económica a los poderes imperialistas. Aunque su reino fue corto, él promulgó la concesión de derecho exclusivo de excavación del petróleo en Irán, a un comerciante británico llamado D'Arcy. Este hecho tendría consecuencias profundas para la política cultural del país en los

años venideros. Las riendas de esta empresa petrolera serán luego tomadas para su control por el imperio británico bajo la consigna del “Anglo-Persian Oil Company” en 1909 tras el primer y azaroso descubrimiento de las reservas petroleras en 1908. Desde ese momento hasta ahora, estas reservas petroleras (otras que se descubrieron luego) y su control tendrá una importancia preponderante en la política económica y cultural iraní.

Aparte del encuentro de petróleo y el contrato de su explotación con Anglo-Persian Oil Company, este período del principios del siglo XX, resultó ser un momento clave para la cultivación de la Revolución Constitucional Iraní. Por la profundización de la crisis por los motivos que hemos discutido anteriormente. Entre las protestas grandes que se dieron en Irán durante el periodo de 1905-1906, dos- la primera y la última- fueron performativizadas por el pueblo iraní en las procesiones-performances religiosas de Ashora (el mes de duelo para la población Shiá). Entre los protestantes, figuraban tanto las poblaciones inspiradas por grupo clérigo y los bazaris así como personas, especialmente jóvenes, que se solidarizaban con la nueva Intelligentsia. Las demandas más significativas en estas protestas fueron: primero, la destitución de principal administrador tributario de Shah que era un belga; segundo y más importantemente, la formación de un *Adalatkhane* (Casa Popular de Justicia). Tras el detencimiento de un predicador por su candente discurso contra la monarquía y la invasión extranjera, la policía mató uno de los protestantes aglomerados afuera de la comisaria de Teherán. Se organizó una manifestación pacífica la mañana siguiente contra la represión brutal y los dos puntos simbólicos de esta marcha, el principio y el final, fueron el bazar central y la mezquita central.

“Outside the mosque, however, they were intercepted by Cossacks. The collision was brief but bloody: twenty-two lost their lives and over one hundred suffered injuries. A river of blood now divided the court from the country.” (Abrahamian, 1982, 83)

Esto sería la primera vez en el Irán moderno cuando el pueblo usaría la terrible metáfora de Yazid²⁶⁴ para su Shah (monarca), y el rito de Ashora, recobraría su valor político. Estos factores serían retomados una y otra vez en los gritos y clamores del pueblo en el proceso de la resistencia y la revolución cultural iraní.

Hubo dos respuestas inmediatas en la ciudad de Teherán después de la dicha matanza por la guardia del Shah. El grupo principal de los Ulema dejó la ciudad simbolizando el abandono del espíritu de Alá y se fue a la ciudad de Qom, el centro principal de los Ulema Shiá; mientras que otra constelación de *Subjects*- incluyendo los bazaris, algunos clérigos y personas de los grupos Inteligencia, la población juvenil y universitaria- performatizó un *bast* de los bazares y en un episodio subsiguiente muy extraño, empezó un camino hacia la Legación Británica situada en Gilan. Este performance colectivo culminó en la ocupación de la legación británica por los caminantes durante un período indefinido. Pareciera una suerte de asamblea pública o un teatro público en el jardín del cónsul británico donde se darían debates, lecturas, diálogos y discursos. Curiosamente, el cónsul tuvo el bien de no desahuciarlos ni pudo/quiso sacarlos posiblemente para evitar que surgiera una situación violenta o escandalosa. Esta asamblea presentó sus demandas ante la monarquía en términos de no solo la formación de una *Adalatkhane* (casa popular de justicia) sino también una “Asamblea Constitucional Nacional”. Después de tres semanas de la ocupación performativa y del *bast* de los bazares y las calles, el Shah se rindió ante la demanda popular y aprobó la formación de la Asamblea Constitucional Nacional. Después de un año de negociaciones y manifestaciones, el Shah bajo la presión de la opinión pública, promulgó la Constitución

²⁶⁴ Yazid era el emperador que ordenó matar a Hussein, en el campo de Qarbala. Este es el episodio que parte la religiosidad musulmana en Shiá y Sunni. El mes de Moharram se celebra como luto por la muerte de Hussein, este tiene importancia fundamental en el imaginario iraní, que tiene una grande población Shiá.

propuesta por la Asamblea en 1908. Sin embargo, después hizo un golpe de estado, removiendo los derechos de Asamblea y constituyendo un estado marcial. Este shock desencadenó la revuelta al nivel nacional y los grupos rebeldes en zonas remotas como Azerbaiyán y Bakú y en los centros urbanos como Tabriz y Shiraj, se comprometen político y militarmente en el movimiento para derrocar la ley marcial y marcharon a Teherán, concluyendo con su victoria, al final, la primera revolución iraní del siglo veinte: La Revolución Constitucional.

{A.2}

- **Guerra Civil, Invasión Imperialista y Fundación de Dictadura de Reza Shah**

En Irán, sucedió un periodo de conflicto social seguido por una suerte de guerra civil, pos la revolución constitucional del año 1909. La política iraní de la segunda década del siglo XX halla su analogía en la política mexicana del mismo período. Aunque los líderes de sectores variados como los Ulema y los bazaris o el grupo Inteligentsia durante la revolución constitucional iraní se habían reunido bajo la demanda común de la constitución democrática y justicia social, se revelaron las enormes diferencias en sus visiones políticas, ocasionando así un conflicto civil entre los líderes liberales y conservadores. Después de otra concesión llamada el Tratado Anglo-iraní, hubo una tremenda reacción contra el gobierno central por parte de rebeldes de zonas diferentes como Azerbaiyán, Bakú, Tabriz y más. Otro hecho de esta década, digno de considerar es la revolución rusa que tuvo una influencia radical en los procesos y movimiento sociales al nivel internacional, así como Irán, un vecino de Rusia, quedó al margen. Las regiones cercanas a la entonces nueva unión soviética al noroeste de Teherán, Azerbaiyán y Rasht, fueron sumamente influidas por la ideología comunista, y declararon su autonomía del gobierno central, formando en el proceso La “Provincia Republicana de Azerbaiyán” y “La República Socialista de Rasht”. Los rusos también

comenzaron a financiar y militarizar los rebeldes famosos llamados *Jangalis*, que se luchaban en forma de guerrillas con su sede en las junglas de Gilan, cerca de Rasht. La unión soviética tenía como motivo principal contrarrestar desde el norte de Irán la influencia geopolítica que ejercía el imperio británico sobre Irán, a través de su control de las zonas sureñas y sus grandes concesiones en Irán. Tras el Tratado Anglo-Persa, los escuadrones militares rusos que ya se encontraban en el territorio iraní amenazaban avanzar hacia la capital desde el norte, y el ejército británico por el sur. Irán, en tal condición de dilema y peligro político como nación independiente, vería el ascenso de una figura: Reza Khan, un general en mando de un ejército formado avanza a la capital y con cierta asistencia de los agentes británicos presentes en Teherán, consigue tomar el control de Teherán y derrocar la asamblea general. Aunque al principio Reza Khan asegura al Shah Qajar su lugar monárquico, en poco menos de cuatro años, desprendió tanto del Shah Qajar como del primer ministro nominado después del golpe y con la ayuda de sus alianzas en la nueva asamblea formada, se convertiría en el monarca Shah y muy parecido a Somoza en Nicaragua, fundaría su propia dinastía: Dinastía Pahlavi (1925-79).

Conclusiones-Conexiones del Camino (A) de la articulación 3-Espalda (Hemisferio Irís)

- **A.1. Política Cultural de la nación población Iraní:** Apreciamos en nuestro recorrido que a principios del siglo diecinueve, la nación-población iraní era una nación de gran diversidad de lenguas, culturas, credos religiosos; sin embargo, la Dinastía Qajar que en ese entonces, ostentaba el poder en Irán, había heredado la institucionalidad administrativa-jurídica y comercial-cultural controlada por los Ulemas de la clase clériga de la rama Duodecimana de Islam Shiá. Shiá negro, según Shariati, ya que esta institucionalidad clériga tenía una actitud quietista y muchas veces, se encontraba en estrecha colaboración con la dinastía Qajar en sus políticas coercivas, a detrimento de su propio pueblo. La escuela teológica Usulí que era la dominante en la época no admitía el derecho de Ijtihad de las personas particulares, reservando así la interpretación del canto coránico e implementación de la Sharia (ley islámica), solo para la clase clériga sancionada/aprobada. La dinastía Qajar también se encontraba en grave crisis política y cultural en la época a causa de creciente injerencia de los poderes coloniales europeos, en diferentes formas que hemos entendido como la invasión(militar)-la inversión(económica)-la intervención (ideológica/gnoseológica).
- **A.2: La Injerencia Extranjera y Nación-Población Iraní:** Irán sufrió invasiones y derrotas por parte del Imperio Ruso y cedió sus territorios en los Tratados de Golistan (1918) y Tokomanchai (1921). En términos de la inversión económica, el poder colonial que más influencia ejerció en Irán a lo largo del siglo veinte era el imperio británico. En el año 1857, Inglaterra asume el control político cuasi-completo y formal de la India-- una de sus colonias más extensas y codiciadas que también es vecina de Irán. Por esta razón, al imperio británico colonial-expansionista le convenía penetrar en las tierras iraníes, siendo uno de los motivos urgentes la extensión de las líneas de comunicación (ferroviarias u tele-comunicacionales) con el fin de hacer el puente comunicacional entre el centro de su reino inglés y su colonia/periferia: la India.
- Esta penetración del reino británico en Irán, mayormente, se lleva a cabo mediante la inversión económica, tanto para la modernización de las tropas de la dinastía Qajar, como para la liberalización de los mercados o bazares de Irán. Mottahadeh comenta con razón que “Iranian secular education began in the barracks and never quite lost its fascination with the drillmaster and the militar parade” (2000, 50). Ya desde los 1840, la sociedad iraní vio la entrada de grandes flujos de inversión extranjera de comerciantes británicos, quienes reciben desmesuradas concesiones económicas por parte la dinastía Qajar. La segunda mitad del siglo, pos el tratado de París, vio una serie de medidas modernizantes, por ejemplo, la pavimentación de calles al nivel nacional, la extensión de la red telegráfica Indo-Iraní y la apertura de industrias económicas en las ciudades, dio como resultado cierta centralización e unificación de los territorios iraní, así se estableció la burocracia civil y el sistema policiaco en la capital de Teherán, junto con los cónsules británicos y el banco imperial de Bretaña, que terminó convirtiéndose en la única casa de papel de Irán.
- Pues, esta injerencia de los poderes europeos, representada en medidas económicas y militares, estaba cargada de bagajes ideológicos coloniales basados en la lógica de dominación de la Otredad, y fue generando un efecto ondulante en la sociedad iraní, dando como resultado una variedad de cambios socio-culturales e ideológicos en la

sociedad. En cuanto a relaciones económicas de producción, la inversión extranjera, en particular británica, cada vez más creciente, causó un impacto devastador a las relaciones y organizaciones económicas autóctonas en la gran praxis de la palabra cuasi-omni-presente: (Le) Bazar. Los artesanos locales reunidos en pequeños bazares no podían competir con las grandes comercializaciones, ni en su modo de producción ni en los precios. Por otra parte, a causa de la creciente centralización de la inversión extranjera en unas pocas ciudades, hubo olas migratorias desde los pueblos lejanos a las ciudades urbanas como Teherán, que se iban convirtiendo en centros de actividad económica, pero también cultural y política. El descontento en el bazar por la inversión-invasión económica del firangi (gringo/yanqui) se reflejaba en las poblaciones, ya que lo que pasaba en los bazares les afectaba de forma cotidiana y a su vez, sus interacciones con las personas extranjeras en su país.

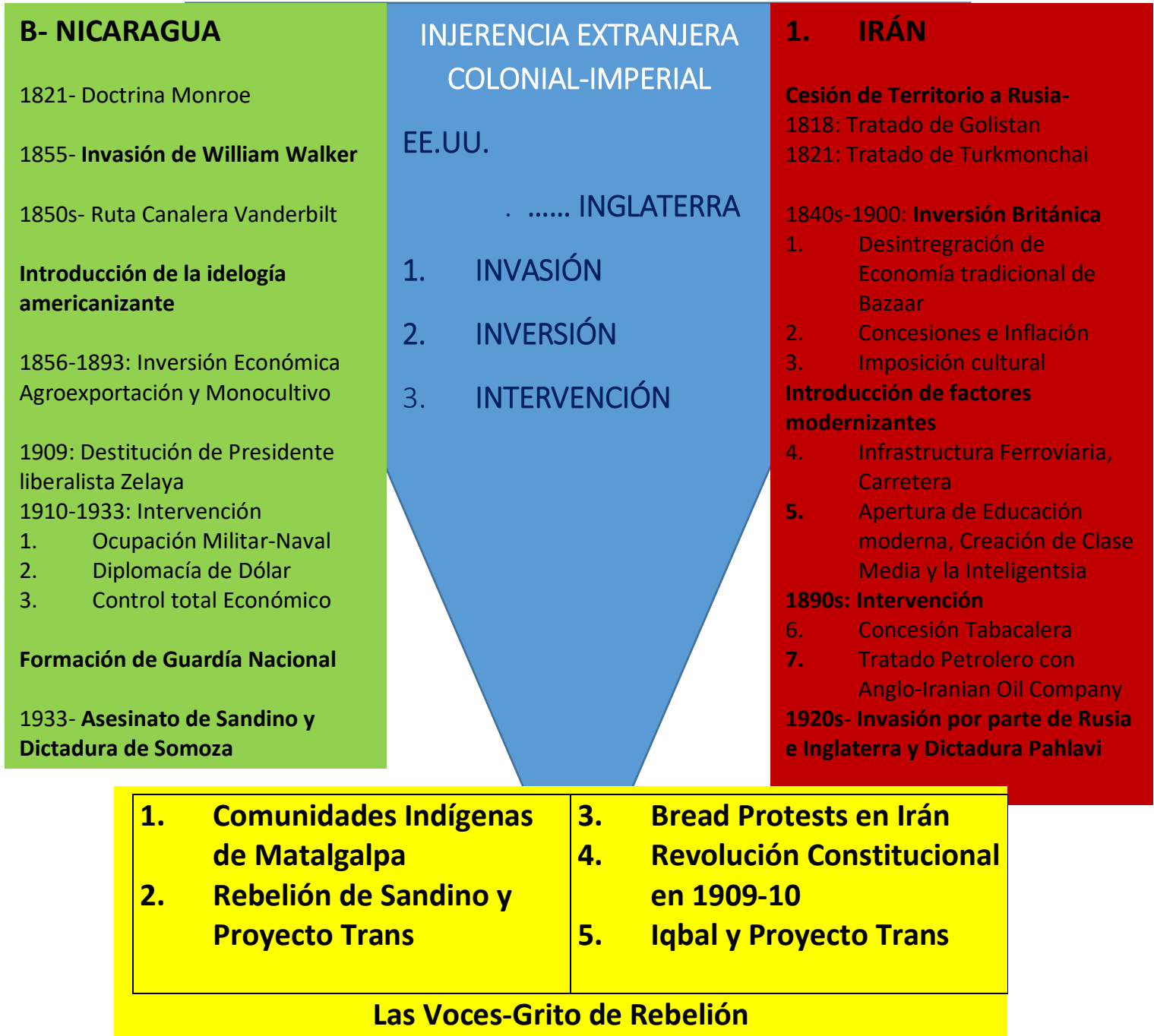
- **(A.3) Grito de Rebelión de la Voz Otra contra la dominación colonial:** Las concesiones comerciales otorgadas a los comerciantes extranjeros por la dinastía Qajar fue motivo de protestas y rebelión contra el Shah. Así fue, como hemos visto, el caso de la Concesión Tabacalera y su forzosa retirada por parte del monarca iraní, debido a las protestas y presión pública. Las Protestas de Pan, extensivas y frecuentes, en el período son otro ejemplo, de la ira pública contra las políticas injustas de la producción y difusión económica (en particular de Pan).
- Como es característico de un país atrapado en relaciones de dominación y dependencia (económica-ideológica) con los poderes coloniales, se fue desarrollando los primeros patrones de una suerte de capitalismo dependiente y feudal que supone, además de una apertura violenta del mercado autóctono, la emergencia de una clase media en las ciudades que típicamente, está más involucrada con las nuevas relaciones de producción económica, y más activa en la supuesta modernización de los desarrollos educativos como la escolarización y la apertura de colegios-universidades. Una parte de este grupo de intelectuales de clase media, RoshanFikran o Inteligentsia tomó consciencia de la situación de opresión del pueblo iraní. Lo curioso es que la mayoría de estos pensadores religiosos Inteligentsia de Irán (incluso del mundo musulmán) ofrecieron una doble crítica tanto al modelo tradicional político(monarca)-cultural(los Ulemas institucionales) como al modelo moderno impuesto por los poderes coloniales europeos. Personas como Al-Afghani y Md. Iqbal, llevaron a cabo proyectos anti-coloniales/imperiales, no solo en Irán, sino al nivel trans-nacional---parecido al proyecto de Sandino--- tomando en consideración las naciones-poblaciones colonizadas como la India y las involucradas en constante dominación política-cultural como Irán. Pero también fueron objetos de dura crítica por su parte, la debilidad y la corrupción de monarca de Irán.
- A principios del siglo veinte---gracias a la conciencia popular de la situación de dominación imperial (en bazares y en mezquitas), aunada con la crítica de grupo de Inteligentsia--- se vio un movimiento fuerte de rebelión contra el monarca y su alianza con los poderes europeos, que exigió la creación de la *Adalatkhane* (Casa de Justicia) y Asamblea Constituyentes. Tras un episodio de conflicto violento y ante la creciente presión pública, el monarca de la dinastía Qajar, aprobó la constitución nacional de Irán y se cumplió la Revolución Constitucional de Irán en 1901-10.
- Observando esta época en este contexto, se puede concluir que ésta fue la época de la definitiva inter-penetración de los mercados y las tierras iraní por los poderes coloniales, de Rusia e Bretaña. En otras palabras, podemos decir que el contexto

arriba visto fue cuando Irán, un país nunca fue colonizado por los poderes europeos, no tuvo más remedio sino involucrarse forzosamente en las relaciones económicas-ideológicas de dependencia y dominación con los poderes coloniales europeos de Bretaña y Rusia. Aunque con estrategias diferentes, que o bien era la invasión militar (varias veces infringieron la soberanía en Irán con motivos de ocupación militar de sus zonas fronterizas) o la inversión económica; a veces por intervención forzada, otras por las concesiones económicas otorgadas.

- Incluso durante la época de cultivación de la revolución constitucional, fue firmado el tratado que daba el derecho de la explotación de las reservas petroleras de Irán a un comerciante británico. Pronto este contrato materializado a través de la obra de Anglo-Iranian Oil Company (luego, British Petroleum), Este hecho volvería la central en la política iraní del siglo veinte.
- Pronto después de la revolución constitucional, las diferentes facciones que se habían reunido para la demanda de la constitución, se entregan a sus divergencias y entran en un conflicto político-militar en una suerte de guerra civil--- similar al contexto político de México de la misma época (1910-20)--- situación que fue apovechada por los poderes coloniales europeos que invaden a Irán por los dos lados: por el norte el imperio ruso, y por el sur el imperio británico. En tal situación, un general militar Reza Shah, con la ayuda de autoridades extranjeras, se toma el mando de la política nacional iraní y se establece su dictadura Pahlavi (1925-79) que va a durar por más de cinco décadas hasta su eventual derrocamiento por la revolución cultural iraní.

Conclusiones-Conexiones Entretejidas (A*B) de la Articulación 3-Espalda (Hemisferio Irís)

A través de nuestro recorrido presentamos el siguiente diagrama relacional, para exponer la relación geopolítica inter-regional entre la nación-población nicaragüense (camino B) e iraní (camino A-).



Estamos en la conclusión de la penúltima articulación de nuestra tesis-tejido, y a este trance, se nos hace pertinente traer a la consideración los dos de nuestro hilo tejedor-compartivo entre los dos contextos en cuestión:

- Lado 1: La Relación Geopolítica Internacional
- Lado 2: La Relación Comunitaria

Esta articulación 3 (Hemisferio Iris), como sugiere su título “La Relación Geopolítica Inter-regional: Nicaragua e Irán (1800s-1930s), la hemos decicado a o tejido con el lado 1, la Relación Geopolítica internacional, y al cabo de esta articulación, tenemos la arriba expuesa gráfica relacional, mostrando las relaciones de dependencia y dominación impuestas por el centro euro-americano de sistema-episteme moderno-colonial a estos dos contextos (Nicaragua e Irán) que se encontraban, en la época en cuestión, situados en la periferia o margen del sistema. Esta lógica de dominación colonial, inaugurada en la colonización de las naciones-poblacions nustramericanas, se ha perpetuado a lo largo de los siglos, al nivel casi-global, cuya injerencia en términos de la inversión-invasión-intervención imperial-colonial ha ido condicionando la vida política-cultural de las naciones-poblaciones de Nicaragua e Irán, así como a las demás naciones pos-coloniales como la India, México etc. Pero hay algunas conclusiones que hemos recogido en nuestro recorrido, que nos han parecido sorprendentes. En particular, algunos nudos al respecto de la relación comunitaria (y la praxis religiosa-revolucionarioa) que no me esperaba y ha sido una auténtico revelación en nuestro camino investigativo. Aquí los dejamos anotadas antes de avanzar con la siguiente y final articulación 4-Pecho de nuestra tesis-tejido :

- Un factor que nos ha hecho reflexionar mucho es la continua aceptación acrítica de la ideología americanizante por parte del pensamiento político elitista nicaragüense. Mientras que la dinastía Qajar de Irán se vio obligado, por sus derrotas desastrosas con el imperio ruso, a contraer relaciones económicos y comerciales con los poderes europeos coloniales, los lideres nicaragüenses, en cambio, no solo invitaron y

acogieron tanto a los invasores como a los inversores yanquis, sino que los recibió como los predestinados o salvadores de Nicaragua. William Walker entró a Nicaragua, no en forma de invasión, sino después de recibir una invitación por parte de los líderes liberalistas nicaragüenses. Así pasó también con la intervención estadounidense en 1910-1932. Aunque esta intervención convenía a los intereses estadounidenses, las fuerzas navales llegaron a Nicaragua en 1912 y 1926, respondiendo a una explícita invitación por parte de los respectivos presidentes nicaragüenses de la época. No solo el régimen estadounidense se había creído “The Big Brother” de la época, el pensamiento político elitista nicaragüense, también creían y valoraban esta ideología americanizante de superioridad blanca, despreciando y discriminando su propia población. Este grado de irreflexividad es sorprendente.

- En Irán, el caso es muy diferente. Incluso cuando la Dinastía Qajar invitó y ofreció concesiones a las inversiones comerciales británicas, no era porque consideraba a los poderes europeos superiores o salvadores, sino que sabía sus armas eran superiores y para contrarrestar su influencia, necesitaba la tecnología armamentista moderna. A lo largo del este período, hubo una negociación constante y muchas veces, conflictiva entre los intereses económicos, culturales de la nación población iraní y la injerencia extranjera europea. A pesar de las concesiones económicas, una variedad de sectores de la población como el grupo de Inteligencia, la clase clerical y los bazaris, se mostraron bastante críticos y reticentes en sus interacciones con el sistema-episteme moderno-colonial. Seguro, había una corriente que aceptaba acríticamente todo lo occidental, pero esta corriente y sus seguidores, a lo largo del período en discusión en esta articulación, no fueron nunca una mayoría. Dicho sencillamente, el proceso de la interpenetración de las políticas económicas-culturales (ideológicas) del sistema-episteme moderno-colonial en Irán, en el período que hemos recorrido (1800-1930s), fue mucho más disputado y negociado estrechamente que en Nicaragua, donde dicho proceso de injerencia estadounidense no solo no fue disputado sino que fue facilitado por los mismos líderes elitistas, sin importar que fuesen éstos conservadores o liberalistas.
- Otro punto que queremos dejar claro que la lógica de dominación impuesta por la injerencia del sistema-episteme moderno-colonial, sería la característica típica y formativa de las dictaduras de Somoza (1933-79) y Pahlavi Shah (1925-1979) en Nicaragua e Irán respectivamente, contra la cual se llevará a cabo el proceso de resistencia que desembocará en la revolución en los dos contextos en el año 1979. La raíz de esta lógica de dominación, claro, es la inaugurada y sistematizada primero por los colonizadores españoles y luego por otros imperios europeos como Inglaterra, Alemania, Rusia etc.; sin embargo pero su concepción--- hemos ido trazando a lo largo de las dos articulaciones de la Espalda (2 y 3 de Hemisferio Iris)--- se rastrea en la reconquista española, en las cruzadas, en el Sacro Imperio Romano y en el Imperium Romanum Christianum, helenizado en la lógica aristotélica de dominación. Aunque lo hemos entendido como Christendom, no es única ni peculiar a esta religión del imperio, sino que existe en cualquier institución o nación-población que sobrevaloriza lo lógico-visual-racionalista, inconsciente de su propia praxis histórica, que es decir de su propia praxis corporal, incapaz de escuchar a sí y a su madre-stra. Esta misma lógica de dominación, sistematizada por Aristóteles y adoptada inconsciente por el sistema-episteme moderno colonial, es la que rige en la actualidad, en el quinto momento neo-liberal de dicho sistema-episteme.

- En cuanto al lado 2, La relación comunitaria, las conclusiones-conexiones comprendidas son aún más asombrosas. El mero hecho de la existencia de la lucha y continuación perpetua de la resistencia, a pesar de condiciones sumamente violentas en los dos contextos, es una gran maravilla en nuestra percepción. Las rebeliones de la comunidad indígena de Matagalpa, las mujeres en la Bread Protest en Irán, las grandes visiones trascendentales de Sandino, Iqbal, Al-Afghani, son solo algunos ejemplos que hemos anotado, entre varios.
- De nuevo, encontramos que en la mayoría de estas rebeliones, la religiosidad ha jugado un papel significativo en la conciencia de la situación de dominación y violencia y en la consecuente respuesta en forma de grito de rebeldía. El caso de Sandino e Iqbal es sumamente pertinente de señalar. Los dos a través de su vida-obra-comunidad, hacen posible una conversación-trans. Está claro que su respuesta ante la imposición extranjera tiene una clara dimensión anti-imperial/colonial; sin embargo, no rechazan ciegamente todo lo moderno. A través de su praxis de liberación, ofrecen una tercera vía, una respuesta auténtica y reflexiva, por tanto no reaccionaria ni quietista o acrítica. Son personajes trans-disciplinares, que transgreden las fronteras o disciplinas de ser-conocer-actuar. Sandino que no era militar ni político, se convirtió en el político militar más legendario de la historia de Nicaragua. Su proyecto es visionario, trans-nacional, concebido al nivel continental, si no al nivel global. Iqbal no es ni poeta ni filósofo, y para mí, no puede haber filosofía más profunda que en los versos-cantos de Iqbal, que colorean diferentes momentos-espacios de nuestra tesis-tejido. Por un lado, Iqbal lucha en el movimiento de la independencia de la India; por otro lado, se dirige en sus versos a toda la humanidad (aunque más específicamente al mundo musulmán), no solo para su independencia sino para su liberación.
- Pero ¿Cómo es posible cultivar esta praxis de liberación, aun cuando 1 vive bajo la dominación de un sistema-episteme violento? La respuesta es la conclusión-conexión trascendente, infinita y novedosamente recurrente, como *La Golden Ratio: La Escucha-Re-membranza*.
- Ante la crisis de su vida, (su general Moncada entregándose ante los yanquis) Sandino se mete a la montaña, en la oscuridad de la cueva, así como Mohammad hizo más de un milenio antes que Mohammad. (Se) escucha ahí: alguien tiene que ser. Y dice, “Yo soy Alguien”. Así fue, él fue alguien, aunque sus distractores, al asesinarlo deceptivamente, lo quisieron convertir en nadie, su Shahadat lo llevó a conciencia y corazón de todos.

Verso 35: Yo escogería el destino de Sandino²⁶⁵

Porque a veces nace un hombre en una tierra
que es esa tierra.

Y la tierra en que es enterrado ese hombre
es ese hombre.

Y los hombres que después nacen en esa tierra
son ese hombre esa tierra.

Y Adolfo Báez Bone era ese hombre.

Si a mí me pusieran a escoger mi destino

²⁶⁵ Peoma “Hora Cero”, Cardenal, 1983, 70-71

(me había dicho Báez Bone tres días antes)
entre morir asesinado como Sandino
o ser presidente como el asesion de Sanino
yo escogería el destino de Sandino.

- Y así fue. El pueblo escogió el destino de Sandino. Décadas después de su muerte, el movimiento de resistencia popular nicaragüense, adoptó, con mucha razón, no solo el nombre, sino la vida-obra-comunidad de Sandino, y irrumpió en la revolución Sandinista en el año 1979.
- En caso de Iqbal, ya anotamos un verso suyo donde comenta el rol de la razón y el corazón, en materias específicas de la realidad mundial y la (no)realidad no-mundial. Es decir, la razón sirve para ir a o atravesar por todos los lugares del mundo; y el corazón, para (no)lugar. He aquí otro verso suyo:

Verso 36: Razón-Co-Razón²⁶⁶

Que bueno que está el protector de la razón, con el corazón
Pero, de vez en cuando, dejó éste libre, para volar.

- Con los cantos que hemos escuchado de Iqbal, sabemos, como constata este verso también, la primordialidad de la escucha en su obra. Shariati, como hemos comentado, no era solo lector o admirador de Iqbal, sino que era su Aashegh-amante. Como soy yo, de los versos-cantos de Iqbal. Otro verso que parece ser la base de todo lo que Shariati expone en todas su charlas, el tema recurrente de “Return to Self”.

Verso 37: Razón-Co(¬)-Razón²⁶⁷

Búscate en tu corazón y encontrarás el misterio de la vida
Si no quieres ser mío, no lo seas,
pero, por lo menos, sé tuyo, sé tu propio.

- La apreciación de la escucha, según nuestra investigación, implica la restauración (Al-Jabra) de lo femenino-escucha-inactiva que en efecto, crea la posibilidad de la medi(+)ación-interpretación, reflexiva y fiel. Por tanto, Sandino en su manifiesto, presenta las cláusulas con el criterio base de la justicia social, inspirada por el amor. Específica leyes laborales, para las mujeres y demanda “*Reconocimiento a las mujeres del derecho a igual salario, por el mismo trabajo ejecutado*”. Es algo sin precedente en la historia de nuestra América, mucho menos la de Nicaragua. Sandino es hijo de la madre india. Conoce y reconoce la voz y el ritmo de la maé y se indigna por la injusticia infligida sobre ella. Esto es lo que comprendemos como la religiosidad-revolucionaria, consciente de la relación comunitaria.
- Iqbal, por su parte, pelea incesante por el derecho a Ijtihad, el derecho igualitario a las mujeres y la apreciación de Fátima, como la mujer heredera-transdutora de canto coránico.
- Vemos de esta forma que la praxis religiosa-revolucionaria consiste en la conciencia de nuestra relación comunitaria con el contexto, y con cada Otredad de nuestro contexto-comunidad. La religiosidad-revolucionaria está entonces directamente ligada a la conciencia de sí, y por tanto, es siempre una interpretación nueva, fresca; y a la vez, es recurrente. Por tanto, la religiosidad revolucionaria siempre se encuentra en

²⁶⁶ <https://www.rekhta.org/couplets/achchhaa-hai-dil-ke-saath-rahe-paasbaan-e-aql-allama-iqbal-couplets>

²⁶⁷ Peoma “Hora Cero”, Cardenal, 1983, 70-71

consistente contingencia y rebeldía (Hégira) ya que la institucionalidad religiosa es siempre establecida y fija, y nunca puede comprender auténticamente la praxis religiosa-revolucionaria. Así es el caso de Iqbal y Sandino, sus interpretaciones de sus propias religiosidades es tan original que es totalmente nueva y es suya; pero a la vez, lleva en sus versos expresivos el resonar de los mismos ritmos que resonaron las otras vidas-obras-comunidades precursores. A través de los cantos de Iqbal, he comprendido y aprendido escuchar al canto coránico. Shariati, la persona más influyente para la revolución iraní, fue más influida por la vida-obra-comunidad de Iqbal. Ernesto Cardenal, doctor-paciente de la comunidad de Solentiname, cantó su verso sobre Sandino que ahora colorean nuestra tesis-tejido.

- En este sentido, tanto que la lógica de dominación tiene un pasado histórico y sus sistemas precursores, la praxis de liberación siempre existe como nuestra voz y grito de rebeldía que asciende al cielo y nunca se pierde. Y quien quiera escuchar nuestra voz y nuestro grito-canto, que es el canto de ustedes también, todo lo que tendrá que hacer es no-hacer, es decir, una acción inactiva: La Escucha.
- Esta es nuestra conclusión trascendente, infinitamente recurrente, como *La Golden Ratio*.

Articulación 4-Pecho (Hemisferio Iris) <i>Escucha-Remembranza-Shahadat; En camino a a liberación (1960-1979)</i>	
<i>Camino (A)</i> Dictadura y La Lógica de Dominación: Somoza (padre-hijo) y Shah (padre-hijo)	<i>Camino (B)</i> La Praxis de Liberación en Solentiname-Nicaragua e IHE-Irán
Índice de Articulación 4.A	
<ul style="list-style-type: none"> - Introducción - 4. A-1: Paradigma de Dominación: Dictadura Somoza y Pahlavi Shah (1930-1950s) - -----Escenario Político Internacional (1930s-50s) y la Construcción del proyecto Nacional por Somoza-padre y Shah-padre - ----- Ideología Americanizante-modernizante y la Centralización administrativa en el régimen de Shah (padre) y Somoza (padre) - Shah (padre) y Somoza (padre): Father Power - 4.B-1: Praxis de Liberación (1930-50s) y la Represión Militar - -----La formación temprana de Shariati y la Hégira - -----Religion del Imperio versus Religión del Pueblo - -----La formación temprana de Ernesto y la Hégira - -----Nueva Poesía Americana, Vanguardismo Reaccionario y Poesía Exteriorista - -----Intervención estadounidense (1909-33) y Los Vanguardistas como Coronel Urtecho y PAC - -----Ernesto Cardenal; Amor y la Revolución <p>Entretejiendo Caminos A-1*B-1 de la Articulación 4 (Hemisferio Iris)</p> <ul style="list-style-type: none"> - La Hégira y el Amor 	
Índice de Articulación 4.B:	
<ul style="list-style-type: none"> - La nación-población Nicaragüense (1821-1936) - Introducción - 4. A-2: Dicta-dura y Dominación (1960-79) - ----- Somoza y Shah (Padre-Hijo, Palo-Astilla) - ----- Shah-hijo, y la reproducción de Father Power - 4. B-2 (1941-79) La Praxis religiosa-revolucionaria de liberación (1960-79) - ----- El Grito de Rebeldía contra la Dictadura Shah-hijo (SAVAK) - ----- El Grito de Rebeldía contra la Dictadura Somoza-hijo (Guardía Militar) - ----- Escucha-Remembranza-Shahadat 	

Conclusiones-conexiones penúltimas, entretejidas de la Articulación 4 (Camino A.1*B.1*A.2*B.2)

- Praxis de Liberación: La Religiosidad y lo Revolucionaria
- Praxis Trans-fronteriza: Trans-lingüística*cultural*epistémica*histórica
- Hégira y La Relación Comunitaria: Compasión-Confianza-Conversación
- Esuchar*Ser*Compasión en Hégira
- Remembranza*Conocer*Confianza en Hégira
- Shahadat*Danzar*Conversación-Trans en Hégira

En respuesta a la pregunta principal:

- **Realización de lo político (confianza) y lo cultural (conversación) en Comunidad de Solentiname y el papel de la maé(stra)**
- **Realización de lo gran económico (compasión) y lo político (confianza) y lo cultural (conversación-trans) en Instituto Hosseneiyie Ershad**

Conclusiones-conexiones Finales de la Articulación 4 (Hemisferio Iris), y de la Tesis-Tejido en forma de respuesta-resolución de la pregunta principal

- Disposición de la escucha y flortar en la relación comunitaria
- Bebé-Maé(stra)
- Doctor como Paciente;
- Profe como discípulo

Introducción a la Articulación 4 de Hemisferio Iris.

Hemos llevado a cabo este recorrido contextual sobre la nación-población de Nicaragua e Irán, que ha sido en efecto una remembranza desde el presente de nuestra propia historia gnoseológica, atravesando por el dolor de la dominación, y el consecuente grito de la rebeldía. Esta remembranza se ha expresado en la elaboración del tejido de la espalda de Le Suéter Arcoíris en la forma de las articulaciones 2 y 3 del hemisferio Arcoíris. Mientras en la articulación 2, hemos desandando nuestro camino hacia el pasado, y hemos localizado la cristalización de la lógica de dominación en la religión del imperio, que en nuestro recorrido, ha sido “Christendom”: la religión oficial del Imperium Christianum Romanum, que ya en

su desarrollo posterior, se materializa en “ego conquiro” de las cruzadas, la inquisición y la reconquista española, cuya reproducción en el proceso de la colonización de las naciones-poblaciones nustramericanas, da inicio al sistema-episteme moderno-colonial. En la articulación 3, por su parte, hemos ido señalando la relación geopolítica internacional de dependencia y dominación, en que se encuentran involucradas las naciones-poblaciones de Nicaragua e Irán con el centro euroamericano del dicho sistema-episteme. Nuestro recorrido desde el siglo diecinueve hasta el comienzo de las dictaduras Somoza y Pahlavi Shah en Nicaragua e Irán en el siglo veinte, nos ha mostrado de forma clara, la continuación del patrón colonial de dominación ejercida por los poderes europeos-estadounidenses a través de las estrategias de inversión económica-invasión militar-intervención ideológica en las dos naciones en cuestión. Con este tejido de la espalda elaborada al fondo, sentimos pertinente exponer el contexto principal de la investigación, “los movimientos revolucionarios contras las dictaduras en Nicaragua e Irán”. Esto es así, primero, A) porque claro, a lo largo de las dictaduras de Somoza y Pahlavi Shah, iremos apreciando el mismo patrón de injerencia extranjera, en particular por los Estados Unidos; ya con el contexto de fondo, podemos también apreciar el hecho de que esta lógica de dominación ejercida por las dictaduras en coalición con los regímenes estadounidenses, no es sino la continuación del patrón colonial de Otrificación y Dominación, inaugurada en su primer momento en nustramérica y continuada en los siglos subsiguientes en los proyectos nacionalistas en nustramérica, y que posteriormente, a través de sus varios metamorfosis ha llegado a su quinto y actual momento-estado de sistema-episteme moderno-colonial con el patrón neo-liberal. Y por tanto, B) El recorrido también, por el mismo hecho de re-torno y re-membranza a nuestra historia, nos facilita en nuestra comprensión de entender la lógica de dominación presente en nuestros ambientes-entornos y de ahí, que entender la praxis religiosa-revolucionaria de liberación

cultivada en los movimientos revolucionarios de Nicaragua e Irán en general, y en la comunidad de Solentiname y el Instituto Hosseneiyie Ershad en particular. Pero como hemos apreciado, estas comunidades también cultivan su praxis religiosa-revolucionaria de liberación a través de una conciencia crítica sobre su praxis histórica, es decir de la praxis de la vida-obra-comunidades de sus religiosidades particulares—las primeras comunidades cristianas en caso de Nicaragua-Solentiname y la Umma (primera comunidad musulmana) en caso de Irán-IHE. Pero nuestro tejido de espalda, que retorna a un pasado incluso más anterior de la emergencia de la praxis religiosa-revolucionaria de Cristo y Mohammad, también nos enseña de la perpetua presencia de la praxis de liberación en el pueblo comunicado por las vidas-obras-comunidades elaboradas en-por contexto-Subjects sociales como Kurush-Persépolis, Crotona-Pitágoras, Sócrates-Atenas, Hypatia-Alejandría etc., siempre en contraposición a la lógica de dominación, prevalente en sus sociedades.

Considerando lo expuesto hasta ahora, elaboraremos esta última articulación 4 del Hemisferio Iris, en dos caminos:

- **4. A) *Dictadura y La Lógica de Dominación: Somoza (padre-hijo) y Shah (padre-hijo)***
- **4. B) *La Praxis de Liberación: La Religiosidad y Revolución en Solentiname-Nicaragua e IHE-Irán.***

Junto con prestar debida atención a las particularidades de los dos contextos, lo que nos interesa más en esta articulación final, es resaltar la relación comparativa entre ellos, tanto en términos de la lógica de dominación ejercida por los dictadores en coalición con el régimen estadounidense, como en términos de la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria en-por los dos contextos-Subjects sociales en cuestión. Esto solo es posible por la dimensión interplanetaria que el sistema-episteme moderno-colonial ha llegado a

ocupar, condicionando, de forma considerable, las relaciones políticas-culturales en Nicaragua e Irán a lo largo del período de las dictaduras y la cultivación de los movimientos revolucionarios. Dice Jaime Osorio sobre este factor de dependencia-dominación del sistema-episteme moderno-colonial en relación con el continente nustramericano.

Así, para América Latina como conjunto, podemos hablar a lo menos de tres patrones de reproducción a lo largo de su vida independiente: el patrón agrominero-exportador imperante en el siglo XIX y parte menor del siglo XX, el patrón industrial, que se organiza entre los años cuarenta y setenta del siglo XX, y el actual patrón exportador de especialización productiva, que toma forma desde los años ochenta del siglo XX que prevalece hasta nuestros días. (Osorio, 2016, 222)

Mientras que concuerdo con la explicación de Osorio, sugiero la ampliación de su alcance al contexto de Irán, que hemos visto, estuvo afligido por las inversiones británicas para la explotación y exportación de sus recursos agromineros (como trigo, tabaco, petróleo etc.). En caso de Nicaragua, hemos anotado la reproducción de esta política dominadora de monocultivo y exportación de café que dio como resultado en fenómeno de la agro-exportadora cafetalera en Nicaragua. El período de las dictaduras de la dinastía Pahlavi (192-1979) y dinastía Somoza (1933-79) sería caracterizado por la intensificación y profundización de estas relaciones de dependencia y dominación, a base de la imposición de lo que Osorio llama “el patrón industrial” impuesto en Nicaragua e Irán mayormente por la ideología americanizante del régimen estadounidense. De forma similar, incluso cuando los movimientos revolucionarios derrocaron a las dictaduras en el año 1979, y lucharon contra el imperialismo estadounidense, ya desde la época de la introducción de las política neoliberales en la década de los 90, los gobiernos nicaragüense e iraní se han convertido en otra manifestación reaccionaria contra el sistema moderno encabezado por el régimen

estadounidense, y por el simple hecho de ser una reacción irreflexiva (y no una respuesta consciente-reflexiva) se encuentran involucradas en relaciones de dependencia y dominación con éste. Para Osorio,

el mecanismo fundamental para resolver estos y muchos otros problemas lo constituyen las *políticas económicas*, que cubren un espectro muy amplio de problemas, sean monetarios, fiscales, de comercio exterior, de producción, laborales, sociales, de inversión, etcétera. (Ibid., 220)²⁶⁸

De nuevo, nos encontramos de acuerdo con lo que plantea Osorio, solo si el alcance del significado de las políticas económicas abarque lo que hemos llamado “lo gran económico” en esta tesis-tejido, que se refiere a la necesidad básica (material-pan e inmaterial-amor/atención). Reiteramos que la necesidad de la cultivación de las relaciones políticas entre *Subject Social* y la Otredad-contexto-comunidad, nace, en efecto, por la realización de la compleción de la necesidad (lo gran económico). Este proceso de cultivación de lo político puede llevarse a cabo según la lógica de dominación, inconsciente de la relación comunitaria o mediante la praxis de liberación consciente de la relación comunitaria y así, creativa cotidianamente. Pues a lo largo de esta articulación final del hemisferio, iremos entretejiendo estos dos caminos, el primero que versa sobre las condiciones de dominación en Nicaragua e Irán, y el segundo que se trata de la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria en camino a la liberación.

Camino 4.A

Dictadura y La Lógica de Dominación: Somoza (padre-hijo) y Shah (padre-hijo)

- Introducción

La historia es evidencia que tanto la dictadura establecida por Anastasio Somoza en Nicaragua como la de Pahlavi Shah en Irán, duró por un largo período, manteniendo un

²⁶⁸ Las itálicas son del texto citado.

control político-cultural en sus países respectivos por más de cuatro décadas a base de una monarquía hereditaria. En Nicaragua, Anastasio Somoza gobernó como Monarca desde 1936-1956 cuando fue asesinado por un joven poeta nicaragüense. Sus dos hijos, Luis Somoza, Anastasio Debalye Somoza, sucedieron a su padre en las posiciones más importantes, el primero siendo el presidente y el segundo como el Jefe de la Guardia Nacional. Por su parte, la dinastía Pahlavi comenzó con la auto-proclamación de Reza Shah Pahlavi como el monarca de Irán en año 1925. Reza Shah solo pudo continuar hasta el año 1941, cuando fue dispuesto de su posición por parte de las fuerzas aliadas de Inglaterra-Rusia que pusieron al poder su hijo Mohammad Reza Pahlavi, que a su vez, fue derrocado por la revolución cultural iraní en el año 1979. En lo adelante, trataremos los dos caminos de esta articulación, en dos fases respectivas: 1) 1930-1950s, y 2) 1960-79.

4.A-1

- Paradigma de Dominación: Dictadura Somoza y Pahlavi Shah (1930-1950s)

Sin embargo, la época en que comenzaron estas dictaduras eran mucho más inestables y ambivalentes en términos de una autoridad política singular en los dos contextos. En Nicaragua, como vimos anteriormente, se hallaban en pugna tres bloques de autoridad política: la presidencia de Sacasa, Somoza como jefe de la Guardia Nacional y Sandino, como el rebelde popular y jefe de las regiones de las montañas de Segovias. Por su parte, en Irán después de la revolución constitucional, se habían abierto más las brechas entre las políticas regionales. Después de la irrupción de la revolución rusa, varias regiones de nor-oeste de Irán se veían profundamente influidos por la ideología socialista, que se materializó en la declaración de autonomía de las regiones de Rasht y Gilan, creando así la República Socialista de Rasht y el movimiento rebelde en Gilan. Tanto Somoza como Reza Shah eran generales militares entrenados de forma profesional y moderna, y los dos lograron imponer

su voluntad política sobre la nación-población nicaragüense e iraní a través del uso indebido e indigno (como en caso de asesinato de Sandino) de las fuerzas militares. En los dos casos, los dos generales militares recibieron ayuda y consentimiento por los poderes euroamericanos (en caso de Somoza, fue los Estados Unidos y para Reza Shah, fue el imperio británico). Desde su primer momento de ascensión al trono, las dos dinastías estuvieron en estrecha colaboración económica-militar con el centro del sistema-episteme moderno-colonial. Mientras que Anastasio Somoza era el general militar monarca más preferido del régimen estadounidense y por eso, había sido designado jefe de la guardia nacional, cuya fuerza Somoza utilizó para hacerse del poder dictatorial nicaragüense. Por su parte, en Irán, el régimen estadounidense empezó a tener más influencia con la llegada de Reza Shah al trono iraní, que también tenía una visión modernizadora de la política y era muy partidario al estilo de vida estadounidense. Después de las grandes pérdidas sufridas por Inglaterra en la segunda gran guerra europea (1939-45) que había conducido en el desplazamiento de su lugar central del episteme moderno-colonial por el régimen estadounidense, éste tuvo como motivo intervenir en la política iraní para establecer y expandir así su hegemonía basada en las relaciones de dependencia y dominación, tanto con Irán como con las otras naciones-poblaciones de la región (continente asiático), encontrando el perfecto aliado en la dinastía monárquica de Pahlavi.

- **El proyecto nacionalista de Shah y Somoza: Entre Liberalismo, Comunismo y Fascismo-nazismo**

Durante esta primera fase (1930s-1950s), había tres corrientes políticas prevalentes en el escenario político mundial que ejercieron un impacto significativo en la política económica-cultural de Nicaragua e Irán: El liberalismo capitalista estadounidense, el comunismo y el fascismo-nazismo. Claro, los dos dictadores Somoza y Reza Shah se

presentaron como candidatos emergente de los partidos liberales en colaboración con el régimen estadounidense, tenía políticas claramente anti-comunistas; sin embargo, los dos dictadores, como muchos otros generales militares y líderes populistas de la época, eran profundamente influenciados por el ideal de liderazgo absoluto anhelado por el fascismo-nazismo. Según Abrahamian, en Irán:

The reign of Reza Shah saw the foundation of a New Order. Gaining the Crown in 1926, he moved to consolidate his power by building and strengthening his support on three pillars—the new army, the government bureaucracy, and the court patronage. For the first time since the Safavids, the state was able to control society through extensive instruments of administration, regulation and domination. (Abrahamian, 1982, 135-136)

De nuevo, podemos ver la relación comparativa presente en los dos regímenes dictatoriales de Nicaragua e Irán, ya que “the new army, the government bureaucracy and the court patronage”, referido arriba por Abrahamian como las bases fundamentales de la dictadura Reza Shah, también sirven para elucidar el régimen de Anastasio Somoza en Nicaragua. Este dictador, como su contraparte iraní, se aprovechó del vacío de la autoridad política en Nicaragua, creada por el asesinato de Sandino, para establecer las estructuras básicas de su régimen dictatorial, basada en la imposición de orden a través de construcción de un aparato burocrático extensivo y fuerte al nivel nacional, implementada, por un lado, forzosamente a través de la Guardia Nacional y por otro lado, en articulación con las elites nacionales tanto conservadoras y liberales. A lo largo del siglo diecinueve y los principios del siglo veinte, tanto Nicaragua como Irán había sido una autoridad política débil, tanto internamente por su poco acceso a las regiones remotas de la nación, como externamente por varias medidas de injerencia extranjera euro-americana sufrida por la nación-población nicaragüense e iraní. En

cambio, el régimen de la dinastía Pahlavi y Somoza, serían símbolos de una autoridad política robusta, con instrumentos bien desarrollados de la administración, regulación y dominación de su propia nación-población. El punto de la injerencia extranjera sería constante en su régimen, por su coalición económica y militar principalmente con el régimen estadounidense; pero esta injerencia no sería en forma de invasiones militares sino de una forma ideológica, en que las medidas de la invasión-inversión económica-política-cultural serían ratificadas e implementadas internamente por los dictadores que eran grandes partidarios de la civilización moderna-colonial, simbolizada por su centro estadounidense. Comenta Pérez-Baltodano al respecto,

Así, pues, (Somoza) se presentó como el aliado de los Estados Unidos, y el campeón de la democracia liberal; como el protector y aliado estratégico de la clase trabajadora; y hasta como el símbolo y la esperanza del fascismo criollo. (2008, 471)

De esta forma, conforme a las políticas estadounidenses, los dos regímenes dictatoriales también llevarían una política claramente anti-comunista, considerando esta ideología como el rival principal de su propio régimen. Sin embargo, el discurso liberalista estadounidense, que se presenta como el templo de democracia, también se encontraría en situaciones de dilema y ambivalencia ante las tendencias fascistas de los dos regímenes dictatoriales de Nicaragua e Irán. De esto se trata, el tercer pilar que menciona Abrahmian: Royal Patronage, un discurso monarquista, modelado sobre la veneración del general militar como el Jefe de Estado como la absoluta e incuestionable autoridad, que en efecto, servían muy bien a los intereses imperialistas estadounidenses del saqueo y explotación de los recursos-poblaciones de las dos naciones en cuestión, también le llevó a episodios vergonzosos en el discurso mediático internacional por la flagrante violación de los derechos humanos en Nicaragua e Irán, llevado a cabo por las guardias nacionales (personales) de los dictadores, entrenadas y

financiadas por los mismos estados unidos. Por tanto, a la par que la política estadounidense sufriría el cambio de régimen en forma de presidentes más conservadores como Nixon o presidentes más liberales como Roosevelt y Carter; también modificaría el grado de su apoyo moral-ideológico (por tanto, económico-militar) a los regímenes de Nicaragua e Irán. Claro que el régimen estadounidense fue un aliado continuo de los dos regímenes dictatoriales, pero su propio discurso liberalista, aunque fuese falso y fraudulento, en cierta ocasiones, le obligó a mantener cierta lejanía de los actos abiertamente violentos e inconstitucionales de los dos regímenes, lo cual resultó en una relación de estira y afloja, entre los cambiantes regímenes estadounidenses y las dos dictaduras. Esta actitud de ambivalencia discursiva daría la apertura o espacio necesario para la cultivación de una actitud de rebelión y resistencia por parte de la nación-población nicaragüense e iraní, quien al reconocer la falsedad de las promesas liberalistas y capitalistas estadounidenses, emprendió la lucha anti-imperial y anti-dictatorial, particularmente desde la década de los 60.

- **Escenario Político Internacional (1930s-50s) y la Construcción del Proyecto Nacional por Somoza-padre y Shah-padre**

Pues, durante el período de las décadas de los 30 y 40, hay tres factores que merecen la pena mantener en consideración en cuanto al escenario político internacional:

- El efecto de la represión económica del sistema capitalista mundial, lo cual promovió la política del “Buen Vecino”, por parte del régimen estadounidense, en particular con la elección de Theodore Roosevelt.
- La política ideológica del Panamericanismo, propagada por el “buen vecino” estadounidense en todo el continente nustramericano.

- La difusión de la ideología fascista-nazi y el (des)encadenamiento de las guerras en Europa, primero en la guerra civil en España (1936-39) y luego la segunda gran guerra europea (1939-45).
- La derrota eventual de los regímenes fascistas-nazi y la aparición de la situación de guerra fría entre sus dos polos opuestos: “Estados Unidos capitalista” y “La USSR comunista”.
- La pérdida del lugar céntrico del imperio británico en el sistema-episteme moderno-colonial, y su sustitución por el régimen estadounidense, en constante contraposición con el otro régimen contrincante: la USSR comunista.

En función de estos factores del sistema-episteme moderno-colonial, los regímenes dictatoriales de Nicaragua e Irán, realizaron la instauración de una institucionalidad administrativa y burocrática, tanto en términos económicos comerciales como en términos culturales-educativos, impuesta sobre su nación-población en un proceso violento y forzado. Es interesante anotar algunas de sus políticas relacionadas con lo económico-administrativo y cultural-educativo ya que ellas muestran el grado de similitud en su patrón de regulación, administración y dominación de los dos regímenes dictatoriales.

Los dos dictadores llegaron al poder político después de una dura represión de sus fuerzas opositoras (Sandino en Nicaragua, y Kuchek Khan en Rasht-Irán) que tenían inclinaciones tendencias socialistas-marxistas y al llegar al poder, continuó con la misma política de ejecución a las fuerzas opositoras. En Nicaragua, los miembros de Partido Comunista Nicaragüense (PTN) que sobrevivieron dicha represión, fueron quienes se negaron todo lazo al movimiento de Sandino y dieron su apoyo al régimen dictatorial de Somoza García. Incluso el Partido Socialista Nicaragüense, fundado en el año 1944, declaró su apoyo inequívoco al dictador nicaragüense. Por su parte, el partido conservador

nicaragüense se encontró en un dilema ante el carácter tanto democrático-liberal como fascista-dictatorial del régimen de Somoza. La mayoría de los líderes conservadores detestaban la política democrática, considerando la jefatura de estado como el ideal político. Pues, encontraron suficientes motivos para reconocer los aspectos dictatoriales-fascistas detrás de las políticas “democratizantes-americanizantes” impuestas por Somoza y vieron en la figura de este caudillo militar la figura ideal de Jefe de Estado. Pues, después de su restitución como partido legítimo, los conservadores se mostraron en apoyo del régimen dictatorial de Somoza, que fue formalizado en la constitución de una Asamblea Constituyente, conformado por los liberales y conservadores y en la eventual promulgación de la constitución de 1938, redactada y ratificada bajo las órdenes del dictador. Es de notar que esta asamblea constituyente y la constitución era un pretexto de un gobierno democrático civilista, existiendo solo en teoría, mientras que la realidad social ofrecía el panorama claro de un régimen dictatorial, monárquico con inspiraciones fascistas.

Por su parte, Reza Shah, en su propia carrera como militar general, había aplastado las rebeliones de los Jungali en Rasht y Gilán, para despejar su camino al poder dictatorial en Irán, y así como Somoza, continuó con sus políticas de represión contra las fuerzas opositoras en Irán en diferentes niveles. Por su parte, persiguió duramente los partidos comunistas, confederaciones y sindicatos de obreros y partidos comunistas. Cuenta Abrahamian que algunos de los líderes comunistas exiliados a la unión soviética, por la represión dictatorial, fueron igualmente reprimidos y ejecutados por el régimen estalinista. (Abrahamian, 1982, 140). Así como Somoza, Reza Shah también instaló un gobierno civilista en forma de una asamblea constitucional (Majles) y la continuación formal de la constitución. Sin embargo, las políticas económicas-administrativas y culturales-educativas que empleó la dictadura Pahlavi atendía a su propia visión política de una autoridad incuestionable de estilo

fascista, irónicamente en el garbo de, y, en coalición con, el discurso americanizante-modernizante.

Los dos regímenes dictatoriales hicieron su aparato administrativo propio, anulando las bases políticas-comunitarias autónomas que tenían las diferentes comunidades de diversas lenguas, regiones, y religiones, desplazando así la élite económica-cultural tradicional, y dando lugar a una nueva clase elite oligárquica-terrateniente, mayormente centrada en la figura y familia-amigos del propio dictador. Las autoridades tradicionales comunitarias de Kadkhuda en Irán fue disuelto por Reza Shah, mientras Somoza en Nicaragua, “eliminó la autonomía municipal convirtiendo a los gobiernos locales en extensiones del gobierno central” (Rodríguez Gil, 1993, 20) Los regímenes dictatoriales aumentaron de forma prolífica su dominio sobre una gran diversidad de los terrenos agrícolas, muchas veces, confiscándolos de los clanes o familias elites anteriores. Junto con esto, Reza Shah, por ejemplo, quitó los títulos honoríficos como Mirza, Khan, Beg, Amir etc. que habían sido una marca de autoridad cultural y política en Irán acordada en las diversas comunidades con prácticas diferentes. Para una mayor comunicación entre la extensiva institucionalidad política-administrativa regulada desde el régimen central, los dos regímenes se comprometieron desarrollaron la infraestructura de la red vial de carretera, hecho por el cual en los dos países fue establecido en un “Ministerio de Carretera”. En Nicaragua, entre el período entre 1940-55, la pavimentación de carretera fue expansiva llegando a cubrir más de tres mil kilómetros en extensión. Por su parte, el dictador iraní, se dedicó a construir la línea ferroviaria “Trans- Iranian Railways”, que con la ayuda de técnicos y especialistas extranjeros mayormente europeos, llegó a atravesar más de mil millas del territorio iraní. En cuanto a la infraestructura vial por carretera en Irán,

“in 1941, the recently established Ministry of Roads kept in comparatively good condition some 14,000 miles of highway. Although these roads were built primarily for military reasons, they laid the infrastructure for economic, especially industrial, development. (Abrahmian, 1982, 146)

En relación con el desarrollo industrial en los dos países, estos se dio en una relación de dependencia y dominación con el centro euroamericano, lo cual era para los regímenes dictatoriales, la única vía de ser un país moderno y civilizado (aun cuando fuera monárquico). En Nicaragua, Somoza reinició de forma intensiva las nuevas formas de agro-exportación basada en el monocultivo del café, y particularmente, de algodón. “Las exportaciones de este producto aumentaron de \$ 145 mil dólares en 1946, a 1.8 millones de dólares en 1950, a 16.7 millones en 1954, a \$30.9 dólares en 1955. (Citado en Pérez-Baltodano, 2008, 522). La industria agroexportadora de algodón, trajo, a la larga, graves consecuencias ecológicas desastrosas para el país; pero en el corto plazo, fue motivo de un aumento en el ingreso bruto de Nicaragua, claro, este aumento beneficiaba muy poco a las clases populares nicaragüenses. Por su parte, en Irán durante el período en cuestión, hubo un aumento beligerante en el número de las plantas industriales en un número de sectores diferentes como las fábricas azucareras, textiles, tabacaleras etc. Uno de los indicios más empinado de desarrollo industrial se vio en la industria petrolera, que al contrario de las intenciones de Reza Shah, seguía mayormente en control de la empresa británica “Anglo-Iranian Company”. Abrahmian nos da un dato pertinente “During the same period (1925-41)²⁶⁹ the labor force in the oil industry grew from 20,000 to nearly 31,000” (1982, 147)

²⁶⁹ Paréntesis agregada por mí.

Por su parte, el régimen dictatorial nicaragüense, en aras de su proyecto de desarrollo económico, estuvo fuertemente involucrado en varios organismos comerciales y culturales panamericanos, iniciados y fortalecidos por el régimen estadounidense como el Comité Interamericano Asesor Financiero y Económico (CIAFE) en 1940, el Convenio Internacional del Café también en 1940, el Instituto Interamericano de Ciencias agrícolas en 1942. El régimen de Somoza formaba parte integral de todos estos convenios y consecuentemente, dio lugar a las políticas económicas y culturales en Nicaragua, según las cuales fueron creados los diferentes ministerios, como el anteriormente mencionado Ministerio de Carretera, Ministerio de Agricultura y Trabajo, Ministerio de Economía en el período en cuestión. Ya en la década de los 50, con la elección de Kennedy, y una suerte de fracaso del plan panamericanista, se desarrolla una nueva política económica llamada “Alianza para el progreso”, que busca la integración “plena” del mercado centroamericano en el sistema económico capitalista internacional, encabezado por el régimen estadounidense.

A la integración regional se le suma el programa de la Alianza para el Progreso que consistió en una iniciativa del gobierno de Kennedy, como ya se adelantó, que, en su parte medular, proponía un paquete de medidas económicas consistentes en: afianzar el Mercado Común Centroamericano; el impulso de un proceso de reforma agraria; el establecimiento de un gobierno civilista que maquillara al régimen de la familia Somoza; y, finalmente, el impulso de políticas de desarrollo industrial que consistían en el afincamiento “masivo de firmas industriales norteamericanas que no sólo monopolizaron la propiedad de las nuevas instalaciones fabriles, sino que pasaron a controlar una buena parte de las industrias tradicionales que operaban en el país” (Wheelock, citado en Bermúdez-González, 2021, 33-34)

Los puntos que menciona la cita arriba sobre el contexto de Nicaragua—“impulso de reforma agraria”, establecimiento de un gobierno civilista (inefectivo), “la masiva industrialización”, y el desplazamiento de las industrias tradicionales por las nuevas relaciones de producción industrial”—son igualmente válidas y pertinentes para el contexto iraní. Pues esta relación común-comparativa entre estos dos contextos se debe por un lado, a la existencia de un régimen dictatorial violento y opresivo en las dos naciones; y por otro, a la coalición de éstos regímenes con las políticas económicas-culturales del régimen estadounidense, particularmente bajo la política de “Alianza para el Progreso”.

Esta política modernizante-americanizante, aunque basada principalmente en las medidas económicas-comerciales, trajo consecuencias profundas en el dominio de cultural-educativo en la sociedad iraní y nicaragüense. Los dos dictadores, herederos de la visión liberalista pretensiosamente secular, buscaron activamente contrarrestar la influencia de las instituciones religiosas tradicionales de sus países respectivos. La constitución dictada en el 1939, por el régimen de Somoza, afirmaba en un tono claro: “El estado no tiene ninguna religión oficial”, que fue tomado muy pesadamente por los conservadores de la institución religiosa de Christendom en Nicaragua. La apertura secular del régimen nicaragüense también fue motivado por, y dio resultado en, la propagación de protestantismo que había ido ganando terreno en Nicaragua, desde el régimen de Zelaya que por vez primera en la historia nicaragüense, había decretado la separación entre la iglesia católica y el estado nacional. Sin embargo, Somoza mantuvo relaciones más o menos amigable con la institución católica y sus más fervientes seguidores como Coronel Urtecho y Pablo Antonio Cuadra, eran también partidarios, si no de la visión política de Somoza, de la forma dictatorial y fascista de su gobierno real. Por su parte, el régimen de Reza Shah en Irán también introdujo cambios irreversibles en la estructura cultural y educativa de Irán, que a pesar de la

introducción de los factores modernizantes por la duración de un siglo (1820s-1930s), había sido mayormente controlado por los Ulemas de la institucionalidad Shiá. Así como Somoza, Reza Shah tenía una visión americanizante pretensiosamente secular, que buscaba la desvalorización de los valores religiosos de Islam Shiá tradicional, para así construir una institución cultural-educativa secular, que fuera no solo aliado sino, servil a su proyecto nacionalista basada en la ideología modernizante-americanizante.

Having undisputed political power, Reza Shah initiated a number of social reforms... (that) indicated that he was striving for an Iran, which on one hand, would be free from clerical influence, foreign intrigue, nomadic uprisings and ethnic differences; and on the other hand, would contain European-styled education institutions, Westernized women outside the home and modern economic structure with state factories, communication networks, investment banks and department stores. (Abrahamian, 2008, 140)

Las reformas educativas y culturales implementadas por Reza Shah, fueron extensivos y profundos haciendo grandes transformaciones tanto en la estructura escolar como la estructura universitaria en Irán. Desde su llegada al poder en 1925, una variedad de instituciones escolares inspiradas en el sistema educativo francés Lyceé que por el apoyo estatal, fueron creciendo en su extensión e influencia en el país. Hasta llegar el año 1941, el año de deposición de Reza Shah, ya se habían establecido más de dos mil escuelas seculares en todo el territorio iraní, la mayoría de ellas siendo administradas directamente por el Ministerio de Educación del régimen dictatorial iraní. Esto causó una aguda desvalorización de las escuelas islámicas (Madrasesh y Hooseniyie) lo cual se iba convirtiendo una causa de gran preocupación para la institucionalidad clerical Shiá. Sin embargo, la mayoría de los

líderes o pensadores religiosos Shiá mantuvieron su apoyo general al régimen iraní en este período hasta la década de los cincuenta.

Construcción de la estructura universitaria y el derecho de voto para las mujeres en Nicaragua e Irán

En lo tocante a la estructura universitaria, esto fue incluso más fuertemente secularizado y orientado hacia el estudio de las ciencias modernas heredadas del sistema-epistémico moderno-colonial. El primer acto en este camino fue la fundación de la Universidad de Teherán en 1936 en la capital de Irán, que reunió las instituciones educativas seculares (ya existentes en el país, junto con agregar las disciplinas más explícitamente experimentales como la odontología, farmacología, veterinaria, tecnología científica etc. Abrahamian (2008, 145) comenta que en el año 1941, había más de 3000 alumnos inscritos en las varias disciplinas dadas en la universidad de Teherán. Junto con eso, el Shah emprendió un programa de movilidad universitaria que daba becas a los alumnos iraníes (500 personas al año desde 1929) para hacer sus estudios en el extranjero (en particular, Europa y Estados Unidos).

By 1940, over 500 of these graduates had returned, and another 450 students were completing their studies. Moreover, by 1941 ministries were training almost 3,230 employees in technical schools, and the Education Ministry was teaching 173,907 adults in evening literacy class. Despite these improvements, over 90 percent of the rural population remained illiterate. (Ibid., 145)

El problema de analfabetismo también fue prevalente en la nación-población nicaragüense, que en su inmensa mayoría, no obtuvo mayores beneficios de las reformas sociales educativas impuesta “Top-down” por el régimen dictatorial de Somoza. Las otras reformas de carácter económico-administrativo, tampoco habían sido implementadas en consideración

a la mayoría de la población iraní, en estado de extrema pobreza con bajo acceso a los recursos comerciales-culturales que pretendía ofrecer las políticas nacionalistas modernizantes de Somoza. En otras palabras, la mayoría de la población nicaragüense, que siempre había quedado a la margen como la Otredad (la voz otra de la mujer india pobre) desde la concepción de estado-nación nicaragüense, se vio obligada a quedarse en las márgenes también en la dictadura somocista, que prometía con su discurso civilizador-americanizante y pretenciosamente democrático, la construcción de un proyecto nacional nicaragüense robusto. El discurso falso y fraudulento del liberalismo político y capitalismo económico estadounidense, encarnado por los dos regímenes dictatoriales en cuestión, se vuelve incluso más claro al considera la cuestión de la libertad de las mujeres durante sus regímenes.

En la década de los 40-50, el discurso feminista nacido en el mundo occidental (particularmente en Estados Unidos²⁷⁰) había hecho mella en la política cultural de Nicaragua (así como en otros países nustramericanos). En la época de la elaboración de la reforma constitucional de Somoza en el año 1938, Josefa Toledo de Aguerri, la pedagoga y feminista más prominente de Nicaragua en ese entonces, presentó la demanda ante el régimen somocista exigiendo la igualdad política, jurídica y económica de las mujeres, con la colaboración de varias organizaciones feministas independientes. Sus demandas principales eran los siguientes:

Pedimos que sean incorporados a la Constitución:

- a) Igual tratamiento político que el hombre
- b) Gozar de igualdad en el orden civil

²⁷⁰ En el año 1920, mediante la decimonovena enmienda de la constitución estadounidense, las mujeres ganaron el derecho a sufragio universal (en todos los estados de los Estados Unidos)

- c) Las más amplias oportunidades y protección en el trabajo
- d) Más amplio amparo como madres (Toledo de Aguerri, citado en Pérez-Baltodano, 2008, 495)

Toledo de Aguerri, una pensadora influyente no solo en Nicaragua sino al nivel continental— reconocida como Mujer de las Américas en 1950, por su labor extensiva— fue educada en la Escuela de Señoritas en Granada y más tarde, se hizo cargo de la Escuela de Señoritas en Managua, y más tarde fundó varias escuelas para mujeres en distintas partes de Nicaragua. Aparte de ser miembro destacada de varias organizaciones feministas internacionales, como La Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas y la Unión de Mujeres Americanas, también fundó quizás la primera revista feminista en el continente norteamericano, titulada *Revista Femenina Ilustrada*, cuyo lema era “todo para la mujer”. En ésta y en la posterior revista suya, “*Mujer Nicaragüense*”, ella trató una gran variedad de temas de orden político, legal, pedagógico y económico de las mujeres incluyendo su educación, su derecho a voto, su derecho a una maternidad segura y deseada etc.

“El pensamiento de Josefa Toledo de Aguerri expresaba una visión de la historia como un proceso que tenía que ser condicionado por la acción reflexiva de la humanidad. El poder, desde esta perspectiva, era visto por esta insigne mujer como una condición social que podía y debía ser democratizada mediante el pensamiento y la acción política organizada.” (Ibid., 497)

No obstante los incesantes esfuerzos de Toledo de Aguerri a lo largo de su vida, su demanda no fue accedida por Reza Shah, que aunque abogaba por una perspectiva más liberal con las mujeres, no consideró ni significativo ni favorable el admitir su demanda al sufragio. En su lugar, el régimen, como un consuelo, abrió una “Ala femenina del Partido liberal”, que se suponía que abogaba por los derechos de las mujeres nicaragüenses (aun cuando la misma

constitución no les consideraba iguales a los hombres). Uno de los puntos usados tanto por los liberales como los conservadores para rebatir los argumentos de las feministas era que la mujer “no estaba todavía capacitada para el voto especialmente porque se dejaba influir por los sacerdotes y obispos...y no tenía independencia filosófica y está influenciada por dogmas cerrados” (Sevilla Sacasa citado en Pérez-Baltodano, 2008, 498). Ese argumento no está tan lejos de la afirmación aristotélica sobre las capacidad deliberativas-filosóficas de las mujeres, que hemos anotado como *Father Power*, la lógica otrificadora de la Domination of the (M)Other. La reproducción de esta lógica en el pensamiento moderno-colonial (aun cuando éste fuera liberalista y no conservador), nos demuestra la continuidad del patrón colonial de dominación en nuestras sociedades presentes, heredado principalmente por el Imperium Christianum Romanum o Christendom.

El papel de las mujeres sería una cuestión de grandes polémicas en Irán también, en particular su derechos sobre su propio cuerpo. Shah, de acuerdo con su ideología liberalista-fascista, introduce reformas considerables que irónicamente, prohíben el uso de Hijaab (el velo facial) en contraposición al mandatorio de los Ulemas (la clase clerical en Irán) de llevar el Hijaab obligatoriamente. Vemos curiosamente que entre los dos modelos contradictorios, el modernizante-americanizante y el modelo tradicional ortodoxo, el lugar de su batalla termina siendo el cuerpo de las mujeres, que sufre una opresión en los dos modelos por su carácter imponente e inconsciente de su propia posición (en relación con las mujeres). Seguro, las políticas liberalistas de Reza Shah, condujeron a una cierta apertura para las mujeres en el espacio público y educativo, anteriormente suprimida por una violenta institucionalidad tradicional religiosa de los Ulemas; el carácter violento y reaccionario de sus propias políticas delataron su intención principalmente anti-clerical y anti-

tradicionalismo de los Ulemas y mostraron su carencia de interés auténtico en la emancipación de las mujeres.

Above all, Reza Shah outlawed the veil (Hijaab), especially the traditional Chadour, which covered the wearer from head to foot. After 1935, high-ranking officials risked dismissal unless they brought their wives unveiled to office parties.²⁷¹

Not surprisingly, many considered this to be not women's emancipation but police repression. In any event, the law continued to regard men as superior in a number of important points (like inheritance rights, political participation etc.)²⁷² (Abrahamian, 1982, 144)

En adición a esto, las nuevas políticas culturales de Reza Shah buscaron de formas diversas bajar la influencia de los Ulemas en Irán, para sacar esta nación del estancamiento de lo tradicional-atrasado a lo que él consideraba moderno, sinónimo de progreso y civilización. Para tal efecto, tomaría la decisión de renombrar su nación-población como Irán, en lugar de Persa. Eso sería en efecto, otra manifestación de su tendencia fascista, que a través de la reinstauración del pasado pre-islámico de Irán, pretendía volver a los pasados gloriosos de la raza Arya o Iraní (antes de su conversión en Islam). Esta reinstauración, sin embargo, no era fundado en la remembranza profunda del pasado iraní, y de las políticas de justicia y coexistencia implementada por el rey iraní Kurush. En su lugar, esta acción era sumamente reaccionaria, realizada en coalición con el régimen estadounidense, con la intención de mitigar la autoridad cultural de los Ulemas tradicionalistas de Irán. Esto, como hemos visto, era también el caso de la dictadura somocista en Nicaragua que también llevó a cabo varias medidas contra la influencia de catolicismo tradicional, como la secularización de la

²⁷¹ El paréntesis es mío.

²⁷² El paréntesis es mío.

educación, introducción de los medios de entretenimiento como el cine fueron introducidos en los dos países. Bermúdez-González nos habla al respecto de Nicaragua y la ideología americanizante-modernizante del régimen Somoza:

La canción que hacía delirar a los vecinos capitalinos era “Managua Nicaragua is a beautiful town, [...] heavenly place, [...] wonderful spot...”. Amplios sectores de la población creyeron que, en verdad, Nicaragua podía llegar a ser como los Estados Unidos cuando, en 1948, la máxima autoridad del país inauguró el estadio de béisbol, deporte heredado por los Marines de la época del protectorado, imaginando que algún día verían un juego de las grandes ligas en el estadio que llevaba el nombre del dictador. (2021, 36)

- **Ideología Americanizante-modernizante y la Centralización administrativa en el régimen de Shah (padre) y Somoza (padre)**

A lo largo de este período dictatorial de los primeros dinastas Reza Shah (1925-41) y Anastasio Somoza García (1933-1956), las naciones-poblaciones iraní y nicaragüense sufrieron un período de intensa centralización burocrática y administrativa que por un lado, implicó un proceso de imposición económica-cultural de la ideología americanizante-modernizante resultado en una homogeneización de las prácticas culturales de las diversas comunidades autónomas de las dos naciones; y por otro lado, supuso la emergencia de una estructura política dictatorial-fascistas en los dos contextos, que se imponía sus propios deseos y caprichos a su propia nación-población en nombre de un proyecto modernizante y civilizatorio. Como es característico de una nación-población involucrada en las relaciones de dependencia y dominación, también evidenciada en las olas anteriores de la inversión extranjera en Nicaragua e Irán, se impuso un sistema económico de capitalismo dependiente en dichos contextos definido por la posición periférica de estos dos contextos frente al centro

del sistema-episteme moderno-actual, en particular el régimen estadounidense. Pero se fue también configurando este patrón de la dependencia y dominación internamente dentro de las naciones-poblaciones de Nicaragua e Irán, por la creciente centralización de los recursos y medios de producción en las ciudades o regiones de alta inversión económica extranjera. En Irán, por ejemplo, “Over 75 percent of the large factories were located in Teheran, Tabriz, Isfahan, Gilan and Mazandaran”. (Abrahamian, 1982, 147). Esto típicamente condujo a un fenómeno de migración de obreros y trabajadores a los centros urbanos, que provocó una extensión desmedida y descabellada de las ciudades como Teherán, donde durante el período dictatorial de Reza Shah, la población se aumentó en más de 200 por ciento. El caso de Managua y otros centros urbanos no fue muy diferente que Teherán. Claro, las poblaciones migrantes obreras vivían y trabajaban en las ciudades y en las fábricas bajo condiciones precarias e indignas. Esta serie de fenómenos, a saber, la inversión extranjera y la industrialización—desarrollo de centros urbanos—migración de la población obrera y campesina a los centros urbanos—condiciones precarias de dominación e indignidad para la mayoría de la población migrante en la ciudad, se reproduciría, desde el siglo diecinueve en Irán y Nicaragua, y su mayor impacto se vería precisamente en la década de los 60-70s del siglo veinte, cuando una mayor parte de esta población migrante, obrera-campesina, tomaría la consciencia de su situación precaria y de dominación y soltaría el grito de la rebelión contra el estatus quo generado por los regímenes dictatoriales en coalición con el régimen imperialista estadounidense.

Es notable mencionar que el fundador de la dinastía, Reza Shah fue depuesto de su poder en el año 1941, por las fuerzas aliadas de Inglaterra y Rusia (quizás por sus tendencias fascistas y su posible coalición con el régimen nazi que dada la posición geopolítica estratégica de Irán hubiera sido catastrófica para las fuerzas aliadas) en el medio de la

segunda guerra europea y su hijo Mohammad Reza Pahlavi (Shah-hijo, en adelante) fue puesto literalmente a mando a la dictadura iraní. Este dictador, a lo largo de su mandato (1941-79), continuaría las políticas modernizantes de su padre, en particular con la colaboración del régimen estadounidense, que llegar a ocupar el lugar más importante en la política extranjera iraní, pronto después de la conclusión de la segunda guerra europea (1936-45). Por su parte, el fundador de la dinastía Somoza, Anastasio Somoza García, al firmar otro pacto de reconciliación con el partido conservador, maniobró su reelección en el año 1950. Durante su tercer mandato de 1950-56, el régimen somocista desempeñaría un papel de cómplice crucial del régimen estadounidense en el golpe de estado de gobierno democrático de Árbenz Guzmán en Guatemala en 1954 y el mismo año, realizaría una represión cruenta de las rebeliones de abril en su propio país. Dos años más tarde, dispuesto para su reelección en 1956, Somoza García fue fusilado por un poeta nicaragüense, Rigoberto López Pérez, terminado así su vida y su régimen. Pronto, sus dos hijos, Luis Somoza y Anastasio Debalyle Somoza, se encargarían respectivamente de Jefe Dictador de Estado y Jefe del Guaría Nacional.

- **Shah (padre) y Somoza (padre): Father Power y lógica de dominación**

Queremos mencionar dos puntos notables sobre los dos dictadores, Reza Shah y Somoza García, que merecen la pena consideración para comprender la lógica de dominación ejercida por Subject Social, inconsciente de su propia praxis histórica y por tanto, de la relación comunitaria con su propia nación-población. El primer punto es que los dos dictadores, se propagaban una imagen limpia y democrática de su persona, sino que el ejemplar par excelencia del “monarca predestinado o salvador” que tenía una autoridad incuestionable, al estilo muy peculiar de la ideología fascistas-nazi. Somoza, por ejemplo,

“en las publicaciones del Partido Liberal, era presentado como un hombre de valor extraordinario “predestinado” a dirigir el desarrollo de la nación. Más aún, para algunos de sus seguidores, era un “ser superior” con capacidad para predecir el futuro (Acción Liberal intelectual-1956, citado en Pérez Baltodano, 2008, 501)

Reza Pahlavi, por su parte, había cambiado el nombre de Persia a Irán, con la precisa intención de modelar su corte y reino sobre el legado de antiguo emperador iraní Kurush y la pomposidad de su corte era una evidencia clara de su actitud monárquica de salvador y modernizador de la nación iraní. Esta tendencia autoritaria fascista-nazi, de auto-fetichismo, no estaba únicamente reflejada en la asunción propia de títulos de valor simbólico, sino también de valores económicos-materiales. Somoza, cuyo sueldo como jefe de guardia nacional, era menos de 50 dólares mensuales, al cabo de su régimen-vida en 1956, había amasado una inmensa cantidad de riquezas incluyendo el control sobre las grandes extensiones territoriales y las propiedades industriales, así como fortuna monetaria de más de cien millones de dólares, que su familia heredaría. Abrahamian destaca la misma actitud de acumulación crónica de capital en el régimen de Reza Shah:

A sympathetic biography, published in the West, admits that on his abdication (*in 1941*), Reza Shah left to his heir a bank account of £3,000,000 and estates totaling over 3,000,000 acres. These estates, which were concentrated in fertile province of Mazandaran, were obtained partly by outright confiscations, partly by forced sales, and partly by dubious claims to royal domain that had been alienated during the previous century. (2008, 137)²⁷³

²⁷³ Paréntesis agregada por mí.

Esta acumulación de riqueza era relativamente compartida por las nuevas élites que se encontraban favorecidas por los dictadores, formando parte de sus cortes reales. Los miembros de las Guardias Nacionales eran también especialmente tratados y galardonados con extensiones territoriales como prueba de su lealtad. Esta acumulación de riqueza material y cultural (como el salvador-predestinado-modernizador) fue una característica constante de las dos dinastías, desde su comienzo hasta su fin, incluso en su segunda etapa cuando los hijos de los respectivos dictadores, Luis Somoza (Somoza-Hijo) y Shah-Hijo, toman el control.

El segundo punto significativo, y entrelazado con el primero, que queremos anotar que los dos dictadores, así como sus inspiradores gringos, estaban totalmente convencidos de la certitud de su proyecto nacional como la correcta vía para su país y ésta, aunque era una vía americanizante-modernizante, es decir, liberalista-democrática, tenía que ser adoctrinada e implementada forzosamente sobre la nación-población. El régimen Somoza reprodujo la lógica de dominación, demostrada en su actitud de *Father Power*, en su forma de dirigirse a su nación como el padre-presidente autoritario.

Una vez expliqué a FDR (Franklin Delano Roosevelt) que la democracia aquí en América Central es como un niño. A un niño no se le da de comer cualquier cosa. Yo les estoy dando libertad pero a mi manera. Si a un niño le das un tamal caliente lo matás” (Somoza, citado en Pérez-Baltodano, 2008, 507).

Este discurso de *Father Power*, manifestada en el régimen dictatorial de Somoza, que era en efecto, una continuación-reproducción de la lógica de dominación de la M(Other), o la maé-(stra)-nación-población), proveniente del sistema-episteme moderno-colonial, en su variante americanizante-modernizante. Cabe destacar que esta ideología liberalista-capitalista y americanizante tenía un aspecto clave secularizador con intenciones de salvar a la nación de las garras de las institucionalidad religiosas tradicionales. Por tanto, en los dos contextos en

cuestión, la nación-población sufrió un dilema político y socio-cultural entre los modelos tradicionales y modernizantes-americanizantes. Lo que queremos destacar que tanto Somoza como Reza Shah, aunque no eran fanáticos de Christendom como Cristóbal Colón, también tenía las mismas ambiciones de conquista e instrucción, aunque bajo el garbo de una ideología modernizante, y esta lógica de dominación, practicada considerando no solo la correcta sino la única vía de desarrollo, se debe a la inconsciencia de su propia praxis histórica y de la relación comunitaria con su contexto-comunidad, dando como resultado una imagen auto-fetichista de Salvador o Predestinado del pueblo. En cambio, la praxis de liberación se expresa, no en la reclamación de un “Yo” fetichizado, imaginado e egoísta, sino que en la conciencia de relación comunitaria y la comunidad como Subject Social, capaz y consciente de transformaciones profundas y continuas (r)evoluciones. Mientras que los dinastas Somoza y Pahlavi, seguirán ejerciendo su lógica de dominación, basada en las medidas económicas-comerciales-militares (ideológicas) modernizantes-americanizantes, a detrimento de su propia nación-población; las voces de la población Otra y marginada nicaragüense e iraní, encontrarían personajes y comunidades (Solentiname y IHE) ejemplares que conscientes de su posición (que es lo mismo decir, al ritmo de su contexto) harán resonar el grito de rebeldía, manifestando así la praxis religiosa-revolucionaria no en una reclamación auto-ritaria, sino mediante la compasión-confianza-conversación común-itaria.

Camino 4.B-1

Praxis de Liberación (1930-50s) y la Represión Militar

<i>Verso 38- Nuestros poemas-“Pecados imperdonables”-seguirán siendo leídos.</i>	
Nuestros poemas no se pueden publicar todavía. Circulan de mano en mano, manuscritos, o copiados en mimeógrafo. Pero un día se olvidará el nombre del dictador	Pues, en una época de ignorancia, la conciencia, de por sí, es un crimen. La ligereza del espíritu, fuerza del corazón, y como dijo, Buddha, “ser

contra el que fueron escritos, y seguirán siendo leídos. ²⁷⁴	una isla en medio del océano”, son pecados imperdonables en una sociedad de los oprimidos y los condenados. ²⁷⁵
-------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Como hemos mencionada, quizás la base más importante de los dos regímenes dictatoriales de Nicaragua e Irán, era su aparato militar, sus respectivas Guardias Nacionales, que eran ejércitos profesionales y bien entrenados y armados, a mando personal de los Dictadores respectivos. Así como los líderes fascistas, tanto Reza Shah como Somoza García habían sido los generales militares que se apropiaron de la autoridad política. Su *main-forte*, era efectivamente la proeza militar. Durante los primeros años de la dictadura de Shah en Irán, hubo varios movimientos de protesta estudiantil en ciudades como Teheran, Tabriz, Rasht, Mashhad, organizada particularmente por las clases inteligentisia. En los grupos de inclinación marxista-socialista, el régimen de Reza Shah fue visto como un aliado de los ideología capitalista e imperialista. Un suceso de mayor pertinencia fue el encarcelamiento de un grupo de 53 personas, que fueron acusados de aprender, traducir y difundir las obras marxistas que eran prácticamente prohibidas en el régimen de Reza Shah. Abrahamian recalca que la mayoría de estas personas provenían de la nueva clase media creada por la reciente urbanización, y además de que casi todos ellos tenían estudios universitarios, un buen número de ellos habían sido educados en las universidades europeas etc. El líder más prominente de este grupo era Taqi Arani, graduado de Berlín, se había inspirado profundamente en la teoría marxista y la política socialista, también fundador de la revista *Paykar*, fue encarcelado y sentenciado a prisión por 10 años y murió sospechosamente en la cárcel. Más tarde, los integrantes de este grupo, luego liberado, formarían el núcleo del partido marxista iraní; TUDEH. Este partido desarrollaría sus políticas subrepticamente en

²⁷⁴ Colecciones: Epigrama, Cardenal, 1983, 16.

²⁷⁵ Shariati, citado en Algar, 1979, 11.

Irán que significaría la difusión de ideología marxista-socialista en otras regiones que no eran vecinas de la unión soviética.

Otro de los episodios más violentos en esta época se dio en la ciudad de Masshad, no con los partidarios socialistas-marxistas, sino con una clase de oposición política, que casi 5 décadas después pondría fin al régimen dictatorial de Somoza: la religiosidad popular de Islam Shiá. Masshad, ciudad capital de la provincia de Khorasan, hemos mencionado anteriormente, es uno de los lugares más significativos para las personas creyentes de Islam Shiá. El santuario en homenaje al octavo Imam Ali al-Rida, es uno de los centros de peregrinación más frecuentados, y alberga la mezquita la mezquita más grande y quizás, más elaboradamente adornada, en el mundo. En el año 1935, este Santuario se convirtió en el centro de la rebelión popular y captó toda la atención de toda la ciudad cuando un predicador local denunció las nuevas medidas políticas de regulación fiscal y la corrupción innata en la estructura burocrática nacionalista imponente por Reza Shah.

This inspired many from the bazaar and the nearby villages to take sanctuary inside the shrine. They chanted: “The Shah is a new Yezid”; and “Imam Hussein protect us from the evil Shah.” Local authorities watched helplessly for four full days since the city police and the provincial army battalion refused to violate the shrine. (Abrahamian, 2008, 94)

Con la aprehensión de las fuerzas locales a violar el santuario, tan reconocido por el pueblo, el dictador tendría que enviar las fuerzas desde la región de Azerbaiyán que entrarían con fuerzas al santuario en una represión brutal, donde cientos de personas serían asesinadas y obviamente, otras más perjudicadas etc. Esto sería un momento clave de pérdida de legitimidad socio-política para el dictador Shah en la ciudad de Masshad, que era también un centro religioso y educativo (con la educación jurisprudencial tradicional de las escuelas de

Islam Shiá) muy importante de Irán, solo comparable en su reconocimiento con el otro centro de los Ulemas en la escuela de Qom. En Masshad, 2 años antes de la dicha matanza, nació Ali Shariati.

Verso 39: Gharyeye man (Mi pueblo-casa)	
<p>My village Is an old village In a handful of shadows, but intimate <i>My village instead of steel,</i> <i>worshiped the spring,</i> worshiped the spring My village, nice and intimate delightful and beautiful, like an old poem</p> <p>But a cold hand Came from hell Set my village on fire With a feast full of steel, Stole the spring Took it to the shadows, gave it to the sun (evaporated it) My village, was my dream That nice spring, was my world.</p>	<p>Mi casa era llamada la casa de las flores, porque por todas partes estallaban geranios: era una bella casa con perros y chiquillos. Raúl, te acuerdas? Te acuerdas, Rafael? Federico, te acuerdas debajo de la tierra, te acuerdas de mi casa con balcones en donde la luz de junio ahogaba flores en tu boca? Hermano, hermano! Todo eran grandes voces, sal de mercaderías, aglomeraciones de pan palpitante...</p> <p>Y una mañana todo estaba ardiendo y una mañana las hogueras salían de la tierra devorando seres, y desde entonces fuego, pólvora desde entonces, y desde entonces sangre. Bandidos con aviones y con moros, bandidos con sortijas y duquesas, bandidos con frailes negros bendiciendo venían por el cielo a matar niños, y por las calles la sangre de los niños corría simplemente, como sangre de niños.</p> <p>Chacales que el chacal rechazaría, piedras que el cardo seco mordería escupiendo, víboras que las víboras odiaran!</p> <p>Frente a vosotros he visto la sangre de España levantarse para ahogaros en una sola ola</p>

	<p>de orgullo y de cuchillos!</p> <p>Generales traidores: mirad mi casa muerta, mirad España rota: pero de cada casa muerta sale metal ardiendo en vez de flores, pero de cada hueco de España sale España, pero de cada niño muerto sale un fusil con ojos, pero de cada crimen nacen balas que os hallarán un día el sitio del corazón.</p> <p>Preguntaréis por qué su poesía no nos habla del sueño, de las hojas, de los grandes volcanes de su país natal?</p> <p>Venid a ver la sangre por las calles, venid a ver la sangre por las calles, venid a ver la sangre por las calles!</p>
--	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

- **La Formación Temprana: Ali Shariati- Masshad, Khorasan**

La vida-obra-comunidad de Ali Shariati (1933-1977), es un ejemplar auténtico de una articulación sintética y creativa de las críticas marxistas con la espiritualidad religiosa. Su tierra de natalicio, Masshad, ubicada en la provincia de Khorasan, la región occidental iraní caracterizada por uno de los desiertos más extensos: El Desierto Kavir. Shariati, en un libro titulado Kavir, relata la relevancia de su contexto de desierto en su propia vida y en la vida de sus ancestros como su abuelo y su tío, que incluso siendo estudiosos reconocidos de la teología y jurisprudencia islámica, eligieron a vivir una vida de aislamiento y ascetismo en el desierto de Kavir.

Akhund Hakim²⁷⁶ era mi abuelo paterno. ¡Qué hermosas eran las historias que me contaban de él! En esas historias yo reconozco la origen de muchas de las sensaciones profundas e inconscientes que existen en la profundidad de mi alma.... Casi yo me puedo ver viviendo hace cincuenta u ochenta años... y estoy muy agradecido con él porque él era como él era y porque él hizo lo que él hizo. (Shariati, citado en Algar, 1979, 14)

Pero en su vida, la primera gran influencia sería de su padre, Agha Mohammad Taghi Shariati, un pensador religioso de gran importancia en el Irán del siglo veinte quien en lugar de seguir la tradición de retirarse al pueblo para una vida aislada y pacífica, decidió hacerse su vida en la ciudad de Masshad, la capital de Khorasan, donde fundó el influyente “Centro de Propagación de la Fé Islámica” donde implementó la “idea de asumir al Corán, como el medio central para la enseñanza, investigación y difusión de los mensajes de Islam y su vertiente Shiá, la creación de una escuela específica de exegesis de Corán. (Shariati citado en Ibid, 16). Y por tanto, según Algar, el padre de Shariati puede ser, y debe ser, considerado como “one of the founders of Islamic Intellectual movement in Irán (Ibid. 16). La personalidad multi-dimensional de su padre y su trayectoria intelectual-activista basada en la fé islámica marcó la formación temprana de Ali Shariati, que solo fue profundizándose más y más a lo largo de su vida adulta.

Mi padre marcó las primeras dimensiones de mi espíritu. Era él quien me enseñó el arte de pensar y el arte de ser humano... él me enseñó la libertad, nobleza, pureza, perseverancia, fé y claridad del alma e independencia del corazón. Fue él quien me introdujo a sus amigos: sus libros; que se convirtieron en mis compañeros constantes

²⁷⁶ *Hakim* en farsi-hindi-urdú significa cura (etimológicamente) y médico (semánticamente), lo que son aspectos del oficio de medición-mediación-medi(+)-ación

y reconocidos desde los primeros años de mi formación. Me crecí y me maduré en su biblioteca, que era para él la totalidad de su vida y su familia. (Ibid., 17)

El proceso de la remembranza de su praxis histórica, para Shariati, no se vería limitada en la remembranza de padre-familia, sino que este proceso se volvería el modo a través del cual Shariati recuerda y re-membra casi toda su vida en relación con su contexto-comunidad (del desierto Kavir), y en una actitud similar a nuestra propia concepción de la investigación como comunidad, exclamaría las siguientes palabras que muestran su emoción, gratitud y asombro por los magníficos regalos que había recibido a lo largo de su trayectoria.

Qué bendiciones tan grandes he sido tan afortunado de gozar en mi vida! No he podido apreciarlas de forma adecuada. Nadie ha sido tan afortunado en su vida como yo. Los espíritus tan extraordinarios, magníficos, hermosos y apasionados con quienes el destino me ha hecho topar brevemente en mi camino, han hecho, en cierta forma, su hogar en mi concepción de vida (*Maqtab*). Incluso ahora puedo sentir claramente su presencia a mi lado, y yo vivo a través de ellos y en ellos... (Ibid, 18)

Esta actitud de la remembranza y re-interpretación de las memorias-historias de sus antepasados, como algo todavía vivo y viviente a través de su propio cuerpo, que empezó en su fase joven con las memorias de su abuelo-su padre-su familia, sería la experiencia que lo llevará a profundizar en la praxis histórica de grandes personajes islámicos como Fátima, Ali, Mohammad, Husayn, Abu-Dharr etc. que él considerará los verdaderos ejemplares de la vida-obra-comunidad islámica. El primero más significativo de estos personajes en la vida temprana de Shariati, sería Abu-Dharr Al Gaffari, unas de las primeras personas de recibir el canto coránico y también uno de los pocos que siempre se mantuvo al lado de Ali, en su lucha contra la dinastía Omeya. Nos detendremos en adelante en analizar este encuentro en la vida temprana de Shariati con Abu-Dharr, para elucidar la línea central en torno a la cual gira su

praxis revolucionaria basada principalmente en la religiosidad o actitud religiosa de Abu-Dharr, que según Shariati, era “semblante verdadero de perfecciones de Islam”²⁷⁷ ejemplo de la praxis de liberación de Islam y que según nuestra percepción, también facilitó en gran medida, la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación en la vida-obra-comunidad de Shariati mismo.

Ya desde su adolescencia, Ali Shariati decide sumergirse en el camino orientado tanto por su padre como por los amigos-libros que había encontrado en la biblioteca que la que, según su propia admisión, fue criado. En el año 1948, se compromete formal y activamente en las actividades de la fundación de su padre, y en el año 1950, se matricula en el reputado instituto de formación de profesores en Masshad.

From the Outset, he was greatly interested in writing and lecturing as a means of intellectual development and deepening faith, and he was encouraged to pursue these interests by his eloquence and powerful, expressive pen. His knowledge of French and Arabic, even before entering the university, was at a level that permitted him to translate books from those languages. (Ibid., 19)

Es en ésta época que él empieza a reflexionar sobre la vida-obra-comunidad de Abu-Dharr, labor cuyo resultado se expresa en sus primeras obras creativas: la traducción de una biografía de Abu-Dharr incluyendo también los comentarios introductorios y segundo, un libro sobre la “Historia de la evolución de la filosofía” desde la perspectiva islámica. Estas dos obras tanto por su época de cultivación, como su pensamiento histórico-social, tienen algunos puntos que debemos tomar en consideración. Lo primero digno de mencionar es que en la introducción de la biografía de Abu-Dharr, Shariati emplea un término que traducido al

²⁷⁷ Shariati, Religion vs Religion, 62

inglés dice “*God-worshipping socialists*”. Esta praxis *God-worshipping socialists*, traducida en nuestra interpretación como la praxis religiosa-revolucionaria, cultivada en temprana edad por Shariati, caracterizaría su vida-obra-comunidad.

- **Religion del Imperio versus Religión del Pueblo**

Pronto, en la ciudad de Masshad, se forma una organización mayormente estudiantil con el mismo nombre en que tanto Shariati como su padre toman parte activa. En otras palabras, la reflexión de este término da lugar inmediatamente a una acción social y política, y esta no-dualidad de reflexión-acción, que confluye en la praxis, caracterizaría el enfoque crítico y comprometido de la vida-obra-comunidad de Shariati. Más tarde en el Instituto Hosseneiyie Ershad, Shariati daría la charla titulada “Religión versus Religión”, en que Shariati expone su concepción de la historia humana, que se encuentra atravesada por una pugna perpetua entre la religión de imperio-legitimación-dominación y la religión del pueblo-revolución-liberación.

The difference between them is sharply drawn: the first is a religion working to overcome differences in class and economic status, while the second is a religion legitimating and perpetuating such differences. As opposed to some socialists who draw the line between religion, as supporter of class divisions, and non-religion, which overcomes these divisions, he places the dividing-line within religion itself. From his perspective, it is thus not religion itself that needs to be rejected as the "opium of the people," but only one type of religion, the "religion of legitimation," while true religion remains unscathed. (Bakhtiar, 1979, 05)

Para articular, de forma clara, esta línea que separa la lógica de dominación de la religión del imperio y la praxis de liberación de la religión del pueblo, Shariati en dicha charla, retoma la

vida-obra-comunidad de Abu-Dharr, y su comprensión de la propiedad de Alá como la propiedad del pueblo.

Esta interpretación no es mía que puedo justificar bajo los efectos de los modos de pensamiento actuales. Esta es la interpretación de Abu Dharr Ghiffari quien agarró el cuello de Mu'awiyah y le dijo: "Tú dices, 'Propiedad de Alá' porque tú quieres saquear y devorar las propiedades del pueblo. Lo que quieres decir, con "Propiedad de Alá", es que ella no pertenece al pueblo sino que a ti (que como autoridad califal se dice ser representante de Alá).

Abu Dharr hizo comprender a Mu'awiyah que la propiedad de Alá quiere decir 'la propiedad del pueblo' (es decir, lo que pertenece al pueblo o lo que es propio al pueblo), y en lugar de querer decir que la propiedad pertenece a los aristócratas ricachos o las personas insaciables que viven en comodidad y lujo. La propiedad no pertenece a nadie en específico, y el derecho de su pertenencia recae en la disposición del pueblo (o comunidad colectiva). (Shariati, *Religión vs Religión*, 1979, 47) ²⁷⁸

Para Shariati, esta concepción de toda propiedad (propiedad de Alá) como la propiedad del pueblo, está explícitamente elaborado y enfatizado en el canto coránico, siendo este siempre dirigido al pueblo (al-nas, en árabe, que significa el pueblo colectivo o comunidad) con el mensaje fundamental de la Tauhid (unidad o unicidad), y Abu-Dhar es la viva manifestación de Islam, de su concepción consciente de la relación comunitaria señalada por Tauhid .

“Es la religión que dice esto, y no meramente una persona religiosa. En verdad, Abu Dhar no había sido influenciado por ninguna otra escuela de pensamiento (excepto el canto coránico y la vida-obra-comunidad de Mohammad) (Ibid., 62).²⁷⁹

²⁷⁸ Los textos en paréntesis en la cita son míos.

²⁷⁹ El texto en paréntesis en la cita es agregado por mí.

Esta concepción de la pertenencia comunitaria de la propiedad, se encuentra en agudo contraste con la visión capitalista de la propiedad privada con derechos individuales que inevitablemente termina en un estado de crónica acumulación de la propiedad-riqueza en manos de unos cuantos aristócratas, a detrimento de la mayoría de la población comunitaria. Esto es el punto donde Shariati está totalmente de acuerdo con crítica marxista del sistema capitalista que impone la alineación de la fuerza trabajadora de su propia propiedad (fruto de su labor, cultivada con el fin de cumplir su necesidad). ¿y cuál es, simbólica y materialmente, la primera propiedad, que cumple con nuestra necesidad más básica o fundamental? El pan.

Dice Abu Dharr "Me quedo perplejo viendo a una persona que no tiene pan de día a día en su casa. ¿Cómo es que esa persona no se levanta contra la gente con su espada desenvainada (Ibid., 62)

Ante la imposición de dicha lógica de acumulación particular aristocrática, la forma característica del capitalismo inherente en el sistema-episteme moderno-colonial, ¿cuál es la acción sugerida por Abu-Dharr o por Islam, considerando a aquel un ejemplo verdadero de éste? La acción no es una reacción, sino una respuesta consciente, expresada en el grito-canto de rebeldía (acompañada por la danza-combate, referida aquí con el desenvainar de la espada), contra no solo una clase o una sección de los grupos privilegiados, sino contra todo el mundo.

No dice: "Contra aquel persona que lo hizo pobre", "Contra aquel grupo que lo explota". No, Él dice, "Contra toda la gente". Todos. ¿Por qué todos? Porque cada quien que vive en una sociedad injusta, aun cuando no fueron partes de grupos que explotan a otros, por el simple hecho de que fueron una parte de la sociedad (injusta), que viven en una sociedad donde hay pobreza, ellos son responsables de mi pobreza

y mi hambre. ¿Qué tan responsable? En la misma medida que un enemigo o explotador. (Ibid., 63)

Verso 40- Ni 1 más²⁸⁰

De nada vale, si hay un niño en la calle...
Lo que sí se vale, es querer quemar todos los cult(iv)os del mundo,
si éstos no sirven para apaciguar la hambre de un niño en la calle.
Y se vale, querer quemar todas las culturas del mundo,
como haya 1 mujer-maé-(stra) más que sea violada, desaparecida, dominada.
Ni 1 más.

Esta actitud radical, sincera y revolucionaria caracterizaría la voz de Shariati que impregna toda su obra de una crítica apasionante del sistema-episteme moderno-colonial, lo cual lógicamente está vista con ojos sospechosos por el régimen dictatorial iraní (y como veremos adelante, también por los Ulemas bien posicionados en la institución clériga tradicional). Después de su ingreso en la licenciatura con concentración en idiomas francés y árabe, en la recientemente abierta Facultad de Letras de la Universidad de Mashhad, su crítica radical tuvo que enfrentar a varios desafíos como la calumnia, y la persecución estatal.

En el año 1950, Md. Mossadegh el líder del partido democrático Frente Nacional, fue elegido que era una figura inmensamente popular en Irán en su época y en su mandato como primer ministro(1950-53), tuvo la decisión consecuente de nacionalizar el petróleo iraní; lo cual resultaría ser razón suficiente para su derrocamiento y encarcelamiento por el régimen de Shah-Hijo, con la colaboración de la CIA y la Agencia de Inteligencia Británica (no muy diferente al golpe de estado realizada por CIA en Guatemala el año siguiente). En el año 1952, sería detenido por su participación en las protestas en apoyo al Frente Nacional de Md. Mossadegh. De nuevo, en el año 1957, Shariati fue metido preso, junto con otros 16 miembros que estaban colaborando con él en la organización “God-worshipping socialists”. Pronto después de su salida de la cárcel y la compleción de su programa de licenciatura,

²⁸⁰ Verso que viene a través de mí.

Shariati recibe una beca que le permitiera a hacer su estudio doctoral en Francia, una etapa que sería inmensamente fructífera para su trayectoria de vida y su praxis religiosa-revolucionaria cultivada, después de su retorno a Irán, en el Instituto Hosseneiyie Ershad, Teherán, antes de su forzado exilio e inesperada muerte.

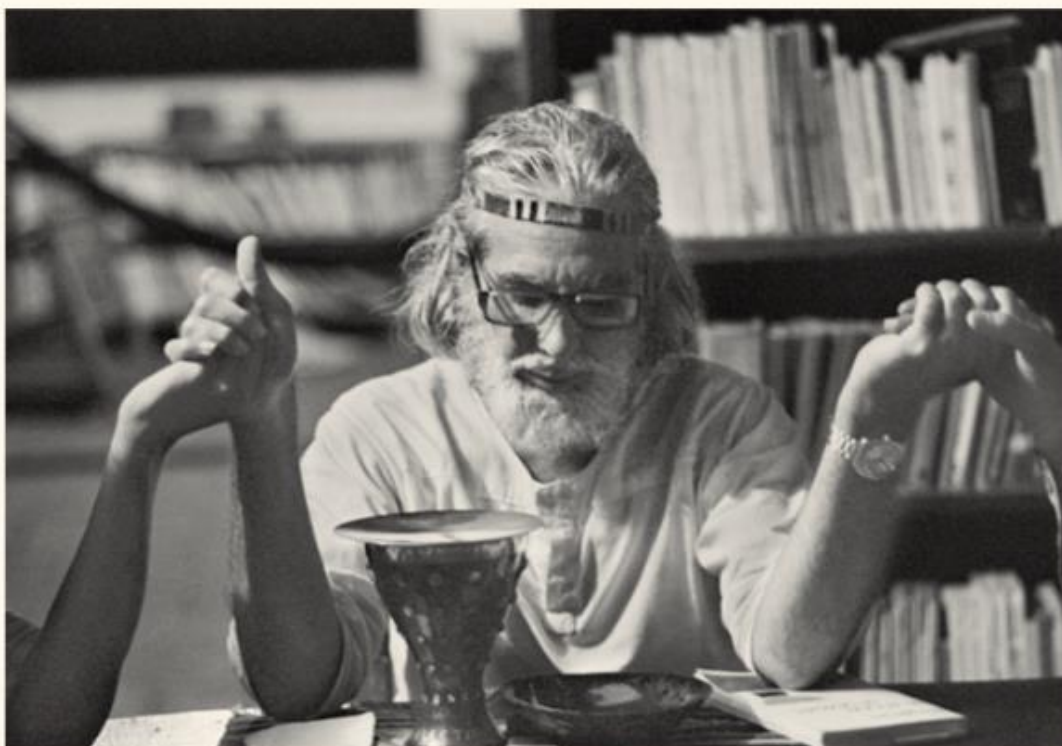
<i>Verso 41- In Xóchitl in cuícatl</i> ²⁸¹
No acabarán mis flores, no cesarán mis cantos. मोहब्बत तो एक जावेदां ज़िंदगी है El amor es un modo eterno de vivir.
Verso*Imagen 9- Flores y cantos- modo eterno ²⁸²

²⁸¹ Verso florido de Nezahualcóyotl. Segundo es un verso que viene de un canto y el tercero es el segundo verso, pasado por el ducto de mi cuerpo.

²⁸² Primera Imagen (Taherkhani, 2012, 99); Segunda Imagen: (de Barra, Pablo León. 2018, 63).



بزرگداشت سالگرد قیام ۱۹ دی ۱۳۵۶ که در اعتراض به مقاله موهن روزنامه اطلاعات صورت گرفته بود - قم
The anniversary of the uprising of January 19, 1977 which was in reaction to an article in Etefaat Newspaper- Qom



Sandra Eleta, *Misa comunitaria en la Casa Grande* [Communitary Mass in the Main House], 1974. Inkjet print from 35 mm negative. Courtesy of the artist

63

Verso 42- Mi época²⁸³

En la tarde son dulces los neones
y las luces de mercurio pálidas y bellas...
y la estrella roja de una torre de radio
en el cielo crepuscular de Managua

²⁸³ Verso florido de Nezahualcóyotl. Segundo es un verso que viene de un canto y el tercero es el segundo verso, pasado por el ducto de mi cuerpo.

es tan bonita como Venus
 y un anuncio ESSO es como la luna
 las lucecitas rojas de los automóviles son místicas
 (el alma es como una muchacha besuqueada detrás de un auto)
 TACA BUNGE KLM SINGER
 MENNEN HTM GOMEZ NORGE
 RPM SAF OPTICA SELECTA
 proclaman la gloria de Dios!
 (Bésame bajo los anuncios luminosos oh Dios)
 Kodak TROPICAL RADIO F&C REYES
 en muchos colores
 deletrean tu Nombre.
 “Transmiten la noticia...”
 Otro significado
 no lo conozco
 Las crueldades de esas luces no las defiendo
*Y si he de dar un testimonio sobre mi época
 es este: Fue bárbara y primitiva
 pero poética.*

- **La Formación Temprana: Ernesto Cardenal- Granada**

Si hay una nación-población nustramericana que haya tenido una relación tan profunda con la poesía como la nación-población iraní, es seguramente Nicaragua. Y la vida-obra-comunidad de Ernesto Cardenal refleja esta relación profunda, juguetona, bella y revolucionaria de la nación-población nicaragüense con la poesía. Hemos anotando anteriormente²⁸⁴ que, si algo podemos decir con certeza de Ernesto Cardenal es que fue, más que todo, un poeta: de amor y de revolución. La concepción de la poesía de Ernesto Cardenal, está relacionada con lo más sublime, lo más delicado y lo más creativo de la vida. En la presentación de su segunda antología de poesía nicaragüense, que tituló Flor y Canto, se expresa sobre la poesía de la siguiente manera:

²⁸⁴ Consultar la articulación 3.A del hemisferio arco.

(Este libro de poesía, Flor y Canto) Lleva un nuevo título, tomado de difrasismo (doble metáfora) náhuatl << In Xóchitl in cuícatl>>, literalmente <<flor y canto>>, que significa <<poesía>>. (Cardenal, 1998, 12)²⁸⁵

La voz más importante que dio inicio, de forma formal, a esta relación de Nicaragua con la poesía, fue, sin duda, Rubén Darío. Nicaragua es un país de poetas, sin duda, y aunque no falte una banda de poetas que odie a Darío por su figura hegemónica, casi insuperable en el dominio de la poesía nicaragüense; también es cierto que llegó a ser la primera voz literaria que proveniente del continente nustramericano, fue reconocida al nivel mundial nicaragüense (que en su época, quería decir, en el mundo europeo). Este poeta modernista, cosmopolita, fue el gran vociferador de las angustias, no solo de su pueblo, sino también de todo el continente nustramericana (en cierto sentido, de toda la humanidad). El cosmopolitismo, era quizás, uno de los aspectos más importantes de su vida-obra-comunidad de Darío, que junto con ser inspirada en la realidad nicaragüense, también inspiró y heredó a la poesía nicaragüense su gran alcance cosmopolita y universalista.

Una característica de la poesía nicaragüense es su nicarguanidad. Desde Cantos y Esperanza, (obra maestra de Rubén Darío) empezó a ser universal, americana, latinoamericana y nicaragüense. Y lo sigue siendo. (Ibid., 8)

En su poesía, Darío, hace presente las flores diversas y diferentes como “los jazmines de Oriente, los nelumbos del Norte, de Occidente las dalias y las rosas del Sur.” Quienquiera que haya hecho un grado o posgrado en la lengua y literatura hispánica (incluso si lo hiciera en un país tan lejano de Nicaragua como la India como lo hice yo), toparía con el cosmopolitismo de Darío en sus versos, como “La Sonatina”, donde “la princesa está triste”

²⁸⁵ Texto en la primera paréntesis, que está en itálica, es mía.

y “presa en sus oros, presa en sus tules” espera, quizás, para su salvación, a la llegada de un principio de China o de Golconda (lugar situado en el sur de la India donde se encontró el diamante más grande del mundo que ahora, así como el Cilindro de Kurush, se encuentra “conservado” en Inglaterra). La visión exótica y lejana de lo asiático-oriental reflejaba su visión europea-eurocéntrica, pero a la vez, también un apertura clara hacia este lugar desconocido, enigmático, presentado casi como imposible de conocer, por tanto misterioso, incluso místico. Dice Colonel Urtecho que decía Curzón, “el oriente era un viaje cuyo destino está siempre a la vista pero nunca se alcanza” (Urtecho, Prólogo, 35) o decir en versos de Darío “un buscado imposible, una imposible hazaña”.

- **Nueva Poesía Americana, Vanguardismo Reaccionario y Poesía Exteriorista**

Décadas después de Darío, uno de los poetas más abiertamente vanguardistas de Nicaragua, gran amigo y compañero-poeta de Ernesto, Joaquín Pasos escribiría un libro “obsesionado por la poesía de los viajes, o más concretamente por la poesía de la geografía... (versos) llenos de nombres de lugares, países, mares, islas, pueblos, ciudades, barrios, calles, edificios y aun monumentos. (Ibid., 37), con el título de “Poemas de un joven que no ha viajado nunca”,. El poema “Cook Voyages”, por ejemplo, más allá de ser una muestra excelente de la poesía vanguardista desarrollada en toda nuestra América en los 1920-1930s, es, incluso más importantemente, un auténtico ejemplar de la *poesía vanguardista particularmente nicaragüense*: cosmopolita, americana y a la vez, muy nicaragüense, que se encuentra, a la vez, en rebeldía y en continuidad con la tradición poética de Darío.

Verso 43: Voyage ²⁸⁶	
Mi lápiz no ha podido poner un punto fijo en todo el mapamundi.	En el país nicaragüense y en toda la zona ecuatorial el sol sale del horizonte

²⁸⁶ <https://thesolipsta.wordpress.com/2016/12/23/cook-voyages-joaquin-pasos/>, consultado 30 de mayo de 2024.

<p>Estuve pensando en las rocas raquílicas de la isla de San Pedro, al S. O. de Cerdeña y en el río Kuraji que desemboca en el Mar Muerto y muere también —todo eso en otro mundo muy lejos de aquí y en el Elsenz, afluente del Neckar, en el pueblo de Mauer cerca de Heidelberg, en donde fue encontrada la mandíbula del Homo Heidelbergensis, atribuida a la edad chelense.</p>	<p>bravo. Con una actitud de arremetimiento como la del bisonte de Altamira. Estiro una pierna, y viendo mi zapato pienso en lejanías y en las puntas de los dedos del mundo. ¡Oh, dedos de los pies del mundo, perdidos quién sabe dónde con las uñas descuidadas! Bostezo, mientras tú pasas por todo mi ser como una corriente de desinfección lavando todo lo gomoso y sucio que puedan tener todos mis pensamientos.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

El poema tiene un final incluso más inesperado e insólito, con el imaginario de una apertura hacia lo desconocido, lo imposible de conocer; y que implica un constante movimiento hacia....

<p>Verso 44: Hacia... Asia²⁸⁷</p> <p>Mujer ¡qué tensa está la cuerda del mundo! ¡Cómo mi amor la hace sonar de polo a polo! Adiós, pequeñas aldeas humildes, que descubrí sembradas dentro de tus ojos. Adiós grandes ciudades construidas en planos de luz tuyos. Hace mucho tiempo que yo deseaba descubrir este poema. Tiempo. Yo te aseguro, mujer, que todavía hay tiempo. Pequeñitas villas en el borbollón de mis recuerdos. Chotes aparecidos en la mano de la Tierra. Casi las 12. El tiempo está en las arterias y en los émbolos de las arterias locomotoras que van marchando con su tren hacia... Asia.</p>	<p>Cuando Joaquín me leyó ese poema, acabado de escribir, recuerdo que terminaba en hacia... y los puntos suspensivos, como tratando de señalar un camino de término, una especie de orientación infinita, y solamente luego, por el placer muy suyo de dar el eco y repetir un mismo sonido con otro significado, puso punto final con Asia, otra palabra abierta al infinito.²⁸⁸</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Nos hemos detenido brevemente en nuestra conversación en los versos poéticos y vida creativa de Joaquín Pasos, no solo por su lazo (de resistencia y de semejanza) con el pasado histórico de la cultura poética-literaria nicaragüense, fundada mayormente por Rubén Darío,

²⁸⁷ Ibid., consultado 30 de mayo de 2024.

²⁸⁸ (Coronel Urtecho, citado en Prólogo, 38)

sino también porque este verso, como dijimos antes, es muy representativo de la particularidad del contexto literario nicaragüense en que creció Ernesto Cardenal y laburó sus versos poéticos. Podemos apreciar el rasgo intertextual, interactivo y colaborativo del contexto literario nicaragüense de dicha época en la siguiente cita:

“Una vez me decía José Coronel (Urtecho)—ha escrito Cardenal en su prólogo al libro “Poemas de un Joven de Joaquín Pasos— que el nicaragüense no se siente nicaragüense si no ha viajado, y que la patria de los nicaragüense es el extranjero. A propósito de la idea de patria como meta del viaje, recuerdo a un viejo nicaragüense que solía decir: “Quisiera se extranjero para irme para mi tierra”. (Urtecho, Prólogo, 37)

Pues, la vida-obra-comunidad de Ernesto Cardenal y la comunidad de Solentiname, es en efecto, una evidencia real (en sentido que Shariati le da, viva) de su praxis fronteriza, la conexión entre la patria y lo extranjero, una suerte de media(+)ción entre lo propio y lo ajeno. En efecto, su Hégira a México y los EE.UU, tendría un efecto crítico en la cultivación de su praxis religiosa-revolucionaria después de su retorno a Nicaragua. Pero en esta cita, también queremos destacar algo que nos informa de su formación temprana en Nicaragua, mayormente en la ciudad de Granada, junto con los grandes autores-poetas nicaragüense de su época como Joaquín Pasos, Pablo Antonio Cuadra (PAC, en adelante) y Coronel José Urtecho. Éste último fue el mentor literario tanto de Cardenal como de Joaquín pasos (y de toda una generación de poetas nicaragüenses)— y es quien escribe las palabras en el prólogo al libro poético de Ernesto Cardenal titulado “Estrecho Dudoso”²⁸⁹. Con estas palabras, hace

²⁸⁹ Otro poema histórico de Cardenal, que se desarrolla en torno al estrecho dudoso (que configuró la posición geopolítica de Nicaragua y su canal transoceánico a lo largo de su historia) **con el que hemos conversado íntimamente en nuestro recorrido histórico por Nicaragua en la articulación anterior. Consultar**

referencia a las palabras escritas por Ernesto Cardenal en el prólogo a la antología poética póstuma de Joaquín Pasos titulado “Poemas de un joven”, en que Cardenal mencionaba sobre la relación entre la población nicaragüense con lo extranjero o con lo universal, algo que a su vez, le había sido contado por el mismo Coronel Urtecho en una conversación. En otras palabras, Coronel Urtecho con su característica maestría de escritura prosaica, escribe sus propias palabras en este prólogo, pero lo hace a través de una red de referencias intertextuales que van relacionando tanto la vida como la obra de Joaquín Pasos y Ernesto Cardenal; mientras que da una opinión sobre lo nicaragüense y lo extranjero, que, cree, que es compartida por las otras personas en dicha interrelación.

- **Intervención estadounidense (1909-33) y Los Vanguardistas como Coronel Urtecho y PAC**

La era de la intervención estadounidense en Nicaragua (1909-33) había causado, aparte de un conflicto intenso en el dominio político, el campo de la literatura también fue profundamente transformado en esta época, que dio lugar a un movimiento literario vanguardista que tenía características únicas o particulares a Nicaragua. Este movimiento principalmente literario, formado principalmente por intelectuales conservadores-cristianos como PAC, Coronel Urtecho y Joaquín Pasos, se llamó, El Grupo Reaccionario, que reaccionaba contra la imposición de las ideológicas modernizantes-americanizante e incluso más fuertemente, contra el comunismo. Aunque el grupo reaccionario tenía pretensiones políticas también, su principal trabajo se vio en la producción, publicación y difusión de diversas formas literarias como la poesía, la prosa ficción y ensayística, revistas periodísticas y literarias etc.

(El grupo reaccionario), pues busca el sentido perdido en la tradición. Recoge el espíritu de lucha de sus antepasados coloniales. Y dedica sus esfuerzos en el orden

literario, cultural y político expresado en la palabra, el pensamiento y la acción a cristalizar su ideal poético: la escritura de una poesía realista del tipo vernáculo; la instauración de un régimen de política clásica encarnado en un hombre fuerte y que organice su vida social buscando imitar la jerarquía de la religión católica, que orienta la sociedad con un orden natural “iusnaturalista” (Bermúdez, 2021, 130).

Este orden natural “isunaturalista” se refería al derecho supuestamente natural de algunas familias-personas para ejercer la política de forma incuestionable, aprobada por la religión católica. En efecto, La mayoría de los vanguardistas reaccionarios como PAC y Urtecho, provenían de las familias conservadoras más fuertes de Nicaragua (la familia-apellido de PAC, Cuadra Pasos, era la familia-apellido más importante de Nicaragua después de la familia-apellido Chamorro). Esta nueva generación de los conservadores— decepcionados por la continua pérdida de los poderes económicos y políticos que había estado sufriendo desde la independencia en mano de los liberalistas— buscaban revertir la tendencia para regresar al orden colonial de Christendom. Tanto para Cuadra Pasos (PAC) como para Coronel Urtecho, el orden colonial establecido por el régimen católico español era el ideal desplazado por los movimientos de la independencia. Por un lado, los vanguardistas hacen hincapié en su negación a los principios democráticos como una ilusión peligrosa que era la raíz de todo el caos político pos independencia en Nicaragua, en comparación con la “paz” del período colonial; y por otro lado, ofrecían una oposición férrea a la nueva ideología ateísta del comunismo. Pero para estos autores, el principio de la autoridad aprobada por la providencia divina, no se cumplía con los liberalists democráticos estadounidenses, ni con los nazi alemanes—mucho menos con los comunistas soviéticos— su cumplimiento se daba únicamente en la reacción católica e hispanista de la España Franquista. Escribía PAC una

apología del fascismo italiano como una reacción contra el comunismo, en un artículo en 1938:

Dos son estas reacciones anti-comunistas, es decir anti-modernas. Futuristas. Una, la reacción lógica del Fascismo, de la Civilización, de la Urbe, de Roma. La otra es la reacción teológica de España, de la Hispanidad, de la cultura Cristiana. [...]El Fascismo es la reacción lógica, racional, razonable de la Civilización contra la Revolución. Ante el intento de destruir la Ciudad, la Ciudad se defiende, por la violencia, por la fuerza y por la organización” (Cuadra, Citado en Bermúdez-González, 2021, 136).

Los dos autores vanguardistas se fundamentaban en el antiguo principio de la autoridad incuestionable del rey-presidente, conforme al mandamiento de la providencia divina. A lo largo de la década de los 30, estuvieron en coalición abierta con el bando nacionalista tradicionalista de Franco en la guerra civil española, que para los dos, era el único y correcto representativo de la visión política de Christendom. MAB, nos cuenta que

Durante la guerra civil española, Pablo Antonio Cuadra continua manteniendo comunicación con Vegas Latapie e, inmediatamente después de acabada la guerra en 1939, llega a España, procedente de Italia, donde había sido invitado por el gobierno fascista, para pasar un período de seis meses recorriendo los diversos frentes de guerra.

A lo largo de esa década, Cuadra publica los libros *La hispanidad y los anhelos de América* (1939), *Brevario imperial* (1940), *España, baluarte cristiano de Occidente* (1946), *Sobre la hispanidad y su zozobra* (1948); y los artículos “*De Rege et regis institutione. Eugenio Vegas, cruzado anónimo*” (1941), “*Política internacional y*

política universal de España” (1943), “Entre la cruz y la espada” (1946) (Bermúdez-González, 2021, 135).

Sin embargo, la trayectoria de PAC y de sus principales colaboradores vanguardistas como Coronel Urtecho, es compleja, e incluso, un poco confusa ya que va atravesando por diferentes etapas que puedan parecer inconsistentes e incluso, contradictorias. Pues su primera reacción (literaria-política) se había manifestado contra la intervención estadounidense, por tanto Cuadra Pasos consideraba a Sandino como el gran guerrillero que había sido el primero en la ejercer una política anti-imperial en Nicaragua.

“Si a alguien debemos el haber buscado sedientamente a Nicaragua, es al legendario Guerrillero (Sandino), que aparte de su propia guerra, estaba librando en nuestra imaginación toda una Iliada nueva... (Cuadra, citado en Pérez-Baltodano, 2008, 475).²⁹⁰

Por su parte, Coronel Urtecho también había dado su apoyo a la política sandinista, invitándolo a hacer el pacto de paz. Sin embargo, pronto después del asesinato de Sandino y la emergencia de Somoza García como el líder caudillo más poderoso de Nicaragua, se cambiaron de traje y junto con el partido conservador, dieron su apoyo al régimen somocista, incluso prestando sus servicios al régimen, aunque no sin algunos enfrentamientos esporádicos. Coronel Urtecho, fue senador de la república en el primer mandato de Somoza, al final del cual, se decidió alejar del régimen y en el transcurso de las décadas siguientes, se convirtió en un enemigo de la dictadura somocista. Años más tarde, Coronel Urtecho reflexionaba sobre esa época de confusión y su inconsciencia o incapacidad de comprensión de su contexto político:

²⁹⁰ El texto en paréntesis es mío.

Hicimos ese grupo reaccionario... Hicimos ese manifiesto en que veníamos a decir nosotros que los que había era la jefatura permanente y que el pueblo no era el origen del poder, porque cuando se le proponía el origen del poder al pueblo, éste comenzaba a dividirse y venía la guerra civil...Nosotros decíamos que se necesitaba no un gobierno del pueblo, sino para el pueblo y que haga la felicidad de este pueblo con todos los métodos y medios que se usan para ese fin. Decíamos así, sin entrar en material, sin entrar a fondo y salíamos cómodos por último (Coronel Urtecho, citado en Pérez-Baltodano, 2008, 479).

No obstante sus fracasos en el frente político, los vanguardistas (que después de la vergonzosa derrota del fascismo-nazi ya no quisieron llamarse “reaccionarios”) introdujeron grandes cambios en lo cultural, a base de su prolífica y profunda labor literaria a lo largo de todo el periodo de la dictadura somocista, en particular de los dos autores que hemos mencionado PAC y Coronel Urtecho. La labor más importante de PAC fue en la introducción de los nuevos escritores creativos, poetas, ensayistas, cuentistas, periodistas etc., a través de las diferentes revistas literarias que publicó a lo largo de su vida. Una de las peculiaridades de este movimiento literario encabezado por PAC, era la recuperación del papel de lo indígena, en la concepción de la madre de la nación, conquistada “debidamente” por el padre español.

“Por razones históricas y culturales, uno de esos componentes actuó bajo signo pasivo, femenino, terrestre: el componente indio. El otro –el español- con signo activo, fecundante, masculino, oceánico (Cuadra, citado en Bermúdez, 2021, 142)

Concibe al nicaragüense conformado por dos mitades “dialogantes o beligerantes” nuevamente. Con la llegada de los españoles, esa dualidad no hace más que volverse más vivida, vital: “El nicaragüense nace en el ángulo de una ‘Y’ griega, en un vértice

mediterráneo que obliga a la incesante empresa de unir, fusionar y dialogar.”

(Bermúdez-González, 2021, 142)

Desde esta concepción de una nación nicaragüense Indo(madre)-Hispánica(padre), inspirada en el indigenismo mexicano, PAC lleva a acabo casi todo su labor literaria. Tras disolver el periódico “La Reacción” fundada con Coronel Urtecho, en 1940 empieza a dirigir una “publicación semanal de mucha calidad: Los Lunes de la Prensa. Del 42 al 45 fue el director de una revista excelente llamada Cuadernos del Taller San Lucas y posteriormente El Pez y la Serpiente, revista de las mejores de América Latina con bastante difusión en el extranjero” (Cardenal, 1998, 99). Ernesto Cardenal, que era un amigo íntimo de PAC, como muchos otros jóvenes autores de su época como Ernesto Mejía Sánchez, Leonel Rugama, etc., participó activamente como escritor y colaborador en dichas revistas; y fue durante un tiempo, parte de comité de redacción de la revista “El Pez y la Serpiente” junto con Coronel Urtecho, que ejercería una mayor influencia en la trayectoria poética no solo de Ernesto Cardenal y su comunidad de Solentiname, sino en toda una generación de poetas-escritores nicaragüenses.

Es así imbuido en esta cultura literaria—especialmente poética por la novedosa traducción de la “nueva poesía americana” y la elaboración de la poesía exteriorista nicaragüense— empieza la labor poética, amorosa y revolucionaria de Ernesto, que nace en el año 1925 en Granada. Dos años después, Coronel Urtecho regresa a Nicaragua tras completar sus estudios en los Estados Unidos “con una colección de poemas juveniles muy novedosos “los parques” y con un extraordinario conocimiento de todas las literaturas nuevas de la época y, especialmente de la norteamericana. (Ibid., 65) Desde los inicios, Coronel Urtecho, hijo de la familia conservadora Urtecho, había sido sospechoso de la civilización americana y durante su estancia en estados unidos, se interesó más en los poetas y autores

que critican la ideología americana de desarrollo en nombre de explotación sistemática e inconsciente de los recursos naturales. En su libro sobre la vida (y poesía) estadounidense “Rápido Tránsito” comenta:

Casi puedo decir que aprendí a leer inglés leyendo a Poe y Whitman. Aunque dudaba a ratos y aunque secretamente a veces prefería a Poe, mis preferencias declaradas eran por Whitman...

Walt Whitman afirmaba la vida, la juventud, un mundo nuevo. Su poesía era de la tierra, y sobre todo de la tierra y del pueblo de América. Había oído —decía él— pedir algo para descifrar este enigma de América, y por eso nos enviaba sus cantos, para que contempláramos en ellos lo que deseábamos. *I Hear America Singing* —cantaba él— (Oigo cantando a América), y ciertamente parecía —a mí me parecía con extraña vivez— estar oyendo los cantos que Walt Whitman nos transmitía de la boca del poeta americano: los cantos de los mecánicos, cada uno cantando el suyo, elgre y fuerte; el carpintero cantando el suyo mientras medía su tabla o solera; el albañil, mientras que se preparaba para el trabajo o salía del trabajo; el botero cantando en su bote; el marinero, en el puente del vapor; el zapatero, sentado en su banco....(Coronel Urtecho, 1985, 51-52)

- **Ernesto y la Poesía Exteriorista**

Este imaginario de la poesía de la tierra—aprendido de Whitman, y en cierta medida, de otro poeta estadounidense de gran renombre en la época, Ezra Pound— llega a Nicaragua (y a casi todo el continente americano) a través de las obras de mediación-traducción llevada a cabo por Coronel Urtecho, terminaría siendo un eje transformador para la poesía nicaragüense en particular donde un buen número de poetas— mayormente granadinos, colaboradores-discípulos de Coronel Urtecho, entre quienes se figuran Joaquín Pasos,

Ernesto Mejía Sánchez, el propio Ernesto Cardenal—empiezan a hacer esta poesía de la tierra y de la juventud, que se basada en una observación aguda de la realidad inmediata exterior, para luego dar voz a este imaginario en versos-cantos poéticos. Esta tendencia novedosa, fue llamada “poesía exteriorista” por su fundador Coronel Urtecho. Dice Ernesto:

El exteriorismo es la poesía objetiva: narrativa y anecdótica, hecha con los elementos de la vida real y con cosas concretas, con nombres propios y detalles precisos, datos exactos y cifras y hechos y dichos. En fin, es la poesía impura.

Exteriorismo es cuando el poeta nos habla de un tractor Caterpillar D4; o de la caoba llevada por el lago y el río con un remolcador llamado Falcon; o de un viejo motor de aeroplano encontrado por los campesinos en las montañas de las Segovias y que una vez el guerrillero había derribado; o de una india atacada en el mercado en el estómago vacío, lleno de hambre; o un triste atardecer en el puertecito, con los jevenes y la humedad y el calor, y el retrato de General Somoza en una sucia oficina, y se siente una opresión en el corazón y pareciera que todo Centroamérica está encharcada...(Cardenal, Flor y Canto, 1998, 9-10)

Curiosamente, el mismo Coronel Urtecho, empleó en lo grueso de su expresión literaria, la forma prosaica que la forma poética, y solo publicaría un volumen de versos poéticos, muy tarde en su vida— salvo el libro experimental, juguetón e innovador de la “Poesía Chimfónica” (musical), creada en colaboración con Joaquín Pasos. Sin embargo, como relata Ernesto Cardenal en la siguiente cita, su influencia en la poesía y la cultura literaria nicaragüense es innegable, y en la vida de Ernesto Cardenal, incluso más pronunciada.

(Coronel Urtecho) fundó el movimiento de “Vanguardia”, al que sumaron muy pronto los poetas más jóvenes aún, entre ellos Pablo Antonio Cuadra y Joaquín Pasos,

que todavía estaban en edad escolar. Coronel fue el maestro de esa generación y de todas las generaciones siguientes. (Ibid., 65)

El respecto que Ernesto Cardenal tenía a Coronel, se refleja en el apodo con que se le dirigía aquel a este “Poeta”. A pesar de las obras poéticas escasas (no por eso, menos significativas) de Coronel Urtecho, Ernesto, el poeta de amor y de revolución reconocido casi mundialmente por su obra poética prolífica y profunda, siempre empleó el apodo sencillo de “Poeta”, para Coronel Urtecho.²⁹¹ Aquí compaginamos la explicación de Ernesto y el poema de Yolanda Blanco, un ejemplar de poesía exteriorista escrito en homenaje a la poesía nicaragüense del siglo veinte, que también nos proporciona el sentido de su concepción y su cultivación en la relación entre Ernesto Cardenal y Coronel Urtecho.

<i>Verso 45- Homenaje al Poesía Exteriorista</i> ²⁹²	
Coronel fue el maestro de esa generación y de todas las generaciones siguientes. Su máxima contribución a la cultura nicaragüense ha sido oral. Aunque su obra escrita es de las más valiosas, innovadoras y variadas de nuestra literatura, sin embargo, fue en la conversación diaria y casual a lo largo de toda una vida en la que se expresó más su talento brillantísimo, su ingenio y su genio, y en la que comunicó sus conocimientos y su sabiduría.	<p>Andando al rápido tránsito de Nueva York: el “memorama de Gotham” de José Coronel. Su “impresión, depresión, opresión o presión” de vivir en Nueva York.</p> <p>Cardenal lo acompaña. Cardenal en Columbia. En la tienda Woolworth en Broadway, por la 102, Una dependienta de 17 ó 18 años. Ávidas señoras la acosan. Está cansada. El día entero ha estado de pie. Es la hora de cierre. Por la entrada de la tienda, Cardenal que se asoma. Pasea sus 23 años. La muchacha lo divisa y “al instante transforma lo adusto en riseuño”.</p> <p>Se sonríen. “En vez de ese trabajo, hubiera podido estar haciendo películas, dice Cardenal de la muchacha. Ésta ha debido pensar lo mismo del poeta: “Muchachas</p>

²⁹¹ A principio, esto fue una enigma para mí, muchas veces encontraba en los escritos de Ernesto, este ápodo “Poeta” y no sabía a quién se refería. El momento que comprendí esa referencia, también comprendí el valor de la vida-obra de José Coronel Urtecho en la vida-obra-comunidad de Ernesto Cardenal-Comunidad de Solentiname.

²⁹² Verso izquierdo: (Cardenal, 1998, 65); Verso Derecho: Poema de Yolanda Blanco: “Entre lo urbano y lo sagrado”. (Blanco, 2002, 73)

	que algún día leáis emocionadas estos versos y sonéis con un poeta...” ²⁹³
--	------------------------------------------------------------------------------------------

- **Ernesto Cardenal; Amor y la Revolución**

Este último verso, la poetisa Yolanda hace referencia intertextual de un poema de Ernesto, parte de su colección poética llamada “Epigramas”. Esta colección de poemas cortos e impactantes, junto con el poema extenso sobre Sandino titulado “Hora 0” (del que hemos citado abundantemente en nuestra conversación sobre Sandino), fueron publicados por vez primera en México e casi instantemente, Ernesto Cardenal se convirtió uno de los poetas, si no más importantes, más leídos de su época en Nicaragua y en el extranjero. En estas dos obras, Epigramas y Hora 0, claro, Ernesto se sirve de la nueva técnica exteriorista, compartiendo también la visión anti-imperial de los vanguardistas como PAC y Coronel Urtecho. Sin embargo, la diferencia clave en la poesía de Ernesto, desde casi sus inicios, sería su gran (pre)ocupación por el amor y la revolución (amor de la revolución o la revolución del amor). Como casi todo poeta y todo revolucionario, las primeras expresiones poéticas de Cardenal florecieron en su adolescencia, en su anhelo de amor. Ernesto sufrió varios fracasos constantes (*rupturas*) en las relaciones con las “muchachas” diferentes que él nombra en sus epigramas:

Verso 46: Claudia-La dueña de los versos ²⁹⁴	
Te doy, Claudia, estos versos, porque tú eres su dueña. Los he escrito sencillos para que tú los entiendas. Son para ti solamente, pero si a ti no te interesan, un día se divulgarán tal vez por toda Hispanoamérica... Y si al amor que los dictó, tú también lo desprecias, otras soñarán con este amor que no fue para ellas. Y tal vez verás, Claudia, que estos poemas, (escritos para conquistarte a ti) despiertan en otras parejas enamoradas que las lean los besos que en ti no despertó el poeta.	Me contaron que estabas enamorada de otro Y entonces, me fui a mi cuarto y escribí ese artículo contra el Gobierno Por el que estoy preso.

²⁹³ Poema, “De lo urbano y lo sagrado” de Yolanda Blanco publicado en la revista “El Pez y Serpiente” edición centroamericana. (Blanco, 2002, 72)

²⁹⁴ Cardenal, 1980, 9

Ernesto, cuenta en sus memorias, que no estaba en una relación formal con Claudia, aunque él estaba enamorada de ella, ella no quiso aceptar esa relación. También comenta que los epigramas son una confluencia de la realidad y la imaginación, ya que en verdad nunca fue preso; sino que se lo imaginó, aunque basándose en realidad social cotidianamente vivida en Nicaragua. Al verse perdido en el amor con Claudia, escribe el verso más famoso de epigramas.

Verso 47: Los dos perdemos (tú más que yo)²⁹⁵

Al perderte yo a ti tú y yo hemos perdido:
Yo porque tú eras lo que yo más amaba
Y tú porque yo era el que te amaba más.
Pero de nosotros dos tú pierdes más que yo:
Porque yo podré amar a otros como te amaba a ti,
Pero a ti no te amarán como te amaba yo.

Este verso también fue el primero que yo conocí de Cardenal y recuerdo que me impresionó inmediatamente por su sencillez y belleza extraordinaria. Pero también por el dolor que se asomaba, entre las líneas de poema, tenaz e insoslayable, por la pérdida de los dos. Sin embargo, la percepción mía de esta pérdida en el amor, no correspondía a la de Cardenal. Recuerdo haber interpretado este epigrama, en mi propia manera (de entonces, casi 07-08 años atrás):

Verso 48: Les dos perdemos (yo más que ti)²⁹⁶

Al perderte yo a ti tú y yo hemos perdido:
Tú porque yo era al que tú amabas más
Y yo porque tú eras la que me amaba más.
Pero de nosotros dos yo pierdo más que tú:
Porque tú podrás amar a otros como me amabas a mí,
Pero a mí, quizás, nunca me amarán que me amabas tú.

²⁹⁵ Cardenal, 1980, 11

²⁹⁶ Trans-creación propia

Ya al conocer los otros epigramas, noté esta tendencia de amargura, e incluso venganza, por la pérdida del amor, en los primeros epigramas, en que casi no aceptaba el rechazo de las muchachas y buscaba instruirles el amor, de la manera que el poeta pensaba correcto.

<i>Verso 49 Mi venganza</i> ²⁹⁷
Esta será mi venganza: Un día llegue a tus manos el libro de un poeta famoso Y leas estas líneas que el autor escribió para ti y tú no lo sepas.

Lo mismo, una suerte de amargura por el fracaso o del amor, se puede apreciar el epigrama completo que referenció la poetisa Yolando en su verso:

<i>Verso 50: Mi venganza</i> ²⁹⁸
Muchachas que algún día leáis emocionadas estos versos y sonéis con un poeta. sabed que yo los escribí para una como vosotras y que fue en vano.

Sin embargo, en mi lectura de estos versos, también apreciaba el dolor profundo que Ernesto Cardenal había sentido como joven en sus varios episodios fracasados de amor. Doloroso eran sus epigramas dedicados a Ileana, la muchacha con quien quiso casarse pero, *en vano*.

<i>Verso 51: Ileana: La distancia es tiempo...</i> ²⁹⁹	<i>Y el tiempo Vuela...</i> ³⁰⁰
Ileana: la galaxia de Andrómeda, a 700.000 años luz que se puede mirar a simple vista en una noche clara está más cerca que tú. Otros ojos solitarios estarán mirándome desde Andrómeda, en la noche de ellos. Yo a ti no te veo. Ileana: la distancia es tiempo, y el tiempo vuela. A 200 millones de millas por hora el universo se está expandiendo hacia la Nada. Y tú estás lejos de mí como a millones de años.	La persona más próxima a mí eres tú, a la que sin embargo no veo desde hace tanto tiempo más que en sueños.

Aquí se puede notar claramente el lenguaje preciso, objetivista (como 700.000 años luz), empleado con datos precisos, para expresar el dolor en el imaginario poético de la

297 Cardenal, 1980, 69

298 Ibid, 12

299 Ibid., 21

300 Ibid., 23

cosmología. Como comentamos que guardé, por un largo rato, mis reservas sobre algunos epigramas de Cardenal, que mostraban una actitud de conquista-instrucción-imposición hacia sus amantes— actitud que yo también conocía porque la había ejercido en mi propia vida y mis dolores me habían enseñado que la conquista no es el camino de amor. En cambio, me identificaba totalmente con los epigramas que exponían con voz clara y palabras concretas, el grito de la rebeldía y el anhelo de la revolución, ambos frutos, según yo, del mismo deseo de amor y de la profundización en el dolor de las rupturas. Los siguientes versos, cuando me los leí, me los escuché, y desde entonces, se convirtieron en mis acompañantes, durante estos años de la investigación doctoral.

<i>Verso 52: VIVA LA LIBERTAD...</i> ³⁰¹	<i>Despertar con cañonazos...</i> ³⁰²
Yo he repartido papeletas clandestinas, Gritando: ¡VIVA LA LIBERTAD! en plena calle desafiando a los guardias armados. Yo participé en la rebelión de abril Pero palidezco cuando paso tu casa y tu sola mirada me hace temblar.	Uno se despierta con cañonazos en la mañana llena de aviones. Pareciera que fuera revolución: pero es el cumpleaños del tirano.

Esta transición de amor a la revolución, no es, en efecto, nada sorprendente; pues el amor, fruto de una escucha profunda del corazón, según comprendemos, es, sin duda, nuestra única chanza de una (o la) revolución real, cotidiana y creativa, expresada en el grito-canto de la rebeldía, en la Conversación-Trans. Para Cardenal, este momento definitivo de transición de un anhelo de amor imponente, instructivo e incluso vengador, hacia el amor profundo, compasivo, abierto hacia la infinitud (de Dios), vino a través de la escucha del sonido resonante de las sirenas del carro de Somoza, que pasaba a asistir a la boda de Iliana, su querida amante.

<i>Verso 53: Es Somoza que pasa</i> ³⁰³	<i>Sonido de las sirenas...</i> ³⁰⁴
-----------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------

³⁰¹ Ibid., 13

³⁰² Ibid., 20

³⁰³ Ibid., 13

³⁰⁴ Cardenal, 1980, 20

<p>De pronto suena en la noche una sirena de alarma, larga, larga, el aullido lúgubre de la sirena de incendio o de la ambulancia blanca de muerte, como el grito de la ciega en la noche, que se acerca y se acerca sobre las calles y las casas y sube, sube, y baja y crece, crece, baja y se aleja creciendo y bajando. No es incendio ni muerte: Es Somoza que pasa.</p>	<p>Él interpreta el sonido de las sirenas como el llamado definitivo de Dios, y describe los sentimientos hacia este hecho en otro epigrama. (Marúa Torre, 2005, 50)</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

La praxis religiosa-revolucionaria de Cardenal, sembrada quizás en este momento de escucha de la llamada clara e inevitable como el sonido de las sirenas, ya se irá elaborando a largo de los años siguientes, donde él dejará las ilusiones de una vida conyugal, dando preferencia a una vida monástica. Sin embargo, la vida monástica contemplativa, para Ernesto, era una vida cotidiana, laborosa y creativa; y eso se vio reflejando tanto en el cuidadoso elaborar (casi escoltar) de depuración de sus palabras (que fueron sus ligas principales que expresarían el amor y la revolución hacia la Otredad), así como en la documentación histórica y elaboración rigurosa, incluso, científica de sus versos, poemas-cantos.

Verso 54: Falsifican las palabras del pueblo³⁰⁵

¿No has leído, amor mío, en *Novedades*:

CENTINELA DE LA PAZ, GENIO DEL TRABAJO
PALADÍN DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA
DEFENSOR DEL CATOLICISMO EN AMÉRICA
EL PROTECTOR DEL PUEBLO

EL BENEFADOR...?

Le saquean al pueblo su lenguaje.

Y falsifican las palabras del pueblo.

(Exactamente como el dinero del pueblo.)

Por eso los poetas pulimos tanto un poema.

Por eso son importantes mis poemas de amor.

Este encuentro de Ernesto con el amor revolucionario—vería su más elevada expresión en su contacto con la praxis religiosa-revolucionaria de Sandino, en remembranza de quién

³⁰⁵ Cardenal, 1983, 18

Nicaragua en este momento, Ernesto Cardenal, fue quizás el vocero más claro y radical de esta sensación de rebeldía. La publicación de sus “Epigramas” y el extenso poema político sobre Sandino “Hora 0”—en el año 1961 *en México*— lo ganó bastante reconocimiento en toda nuestramérica y en Europa. En uno de los versos de “Hora 0”, nos dio un ejemplar contundente de hacer la historia en poesía desde el presente, a través de entretrejer la relación revolucionaria de *Shahadat* de Sandino y de su amigo-compañero Adolfo Báez Bone, que fue asesinado por la guardia nacional en 1954.

Verso 56: <i>Shahid, Adolfo Báez Bone</i>³⁰⁷
SOMOZA ES UN LADRÓN
y recuerdo las nubes rojas sobre la Casa Presidencial como algodones ensangrentados, y la luna roja sobre la Casa Presidencia. La radio clandestina decía que vivía El pueblo no creía que había muerto. (Y no ha muerto.)
Porque a veces nace un hombre en una tierra que es esa tierra Y la tierra en que es enterrado ese hombre es ese hombre. Y los hombres que después nacen en esa tierra son ese hombre. Y Adolfo Báez Bone era ese hombre.

Tras la fallida rebelión de Abril en el 1954 y el fusilamiento del primer Somoza en 1956 sucedido por la ocupación del régimen por sus dos hijos, Luis Somoza y Anastasio Debalyle Somoza, Ernesto tomó la decisión de darse totalmente a la vida contemplativa y se internó en el monasterio cristiano de orden trapense en Gethsemani, Kentucky, Estados Unidos. Aunque Cardenal, como muchos de los elites intelectuales de su época como PAC y Coronel Urtecho, ya había vivido y estudiado en el extranjero (México y Estados Unidos), en nuestra percepción, este viaje y convivencia en el monasterio de Gethsemani sería la primera

³⁰⁷ (Cardenal, 1983, 19)

verdadera Hégira para Ernesto Cardenal, que resultaría ser el suceso más consecuente en el proceso de cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria, expresada en la vida-obra-comunidad de Ernesto-Comunidad de Solentiname, después de su retorno a Nicaragua. cuya consciencia, así como la Hégira de Shariati en su vida, sería la más impactante.

Verso 57: La Hégira y El Amor³⁰⁸

Ha venido la primavera con su olor a Nicaragua:
un olor a tierra recién llovida, y un olor a calor,
a flores, a raíces desenterradas, y a hojas mojadas
(y he oído el mugido de un ganado lejano...)
¿O es el olor del amor? Pero ese amor no es el tuyo.
Y amor a la patria fue el del dictador: el dictador
gordo, con su traje sport y su sombrero tejano,
en el lujoso yate por los paisajes de tus sueños:
él fue el que amó la tierra y la robó y la poseyó.
Y en su tierra amada está ahora el dictador
embalsamado
mientras que a ti el Amor te ha llevado al destierro.

³⁰⁸ Colecciones: Gethsemani (Cardenal, 2009,

Entretejiendo Caminos A-1*B-1 de la Articulación 4 (Hemisferio Iris)

- La Hégira y Amor: Ernesto y Shariati

Verso*Dibujo 2- La Traición³⁰⁹



Esperanza Guevara, *La traición* [The betrayal], 1975. Óleo sobre lienzo. Cortesía de Hermann Schulz

“Jesús llegó con sus discípulos a un lugar llamado Getsemaní. Les dijo: Siéntense aquí, mientras que yo voy más allá a orar.”

³⁰⁹ Dibujo de Esperanza Guevara. Encontrado en (de Barra, 2018, 42)

El término “Gethsemani” mencionado en este verso bíblico, quiere decir “Prensa de Olivos” o lugar donde se prensaba los Olivos, que según su connotación cultural, también puede significar “Huerto de los olivos” donde toma lugar uno de los pasajes más curiosos y misteriosos de la vida-obra-comunidad de Yeshúa: la traición de Judas, escena que es retratada en el dibujo arriba de Esperanza Guevara, habitante y colaborada activa de Comunidad de Solentiname. Cuenta la biblia, que antes de que se le acercara y le diera el beso traicionero, Yeshúa informa a sus discípulos, (Judas no estaba presente entonces) que iba “más allá” a “orar”. Su oración fue:

“Abbá (Padre), si es posible, aleja de mí este trago; pero que no se haga lo que yo quiero, sino lo que tú quieras.”

En la era moderna, hay ciertas ambivalencias, incluso en los individuos de fé cristiana, sobre esta oración realmente asombrosa de Yeshúa. La actitud de la entrega total, ante Dios, por el amor o por su autoridad, nos parece algo incómodo e innecesario. Es un tema complejo de comprender y más, de explicar. En nuestra tesis-tejido, comprendemos la cuestión de entrega total, en función de la praxis de *Shahadat*, y su relación con la Hégira y el amor, en casos particulares de Shariati en Paris, Francia y Cardenal en Gethsemani, Kentucky.

Cardenal llegó como noviciado al monasterio en Gethsemani en 1957, con la orientación de monje trapense estadounidense, Thomas Merton. Aparte de los oficios y rituales litúrgicos típicos del catolicismo, la orden de la trapa se destaca por su austeridad severa y su exigencia de dura labor manual para la auto-suficiencia del monasterio. Quizás entre todos los preceptos, el silencio es el más riguroso y preferido en esta orden monástica, expresada en su práctica cotidiana de conversación mínima y observación de silencio por ciertas horas particulares del día. La tarea principal, quizás la única, para los noviciados del monasterio, suele ser la misma que Yeshúa había dado a sus discípulos en Gethsemani y que quizás, Merton pasó a Ernesto:

“Estén despiertos y oren, para que no caigan en tentación.”

*Verso 58: 2 AM*³¹⁰

Es la hora en que brillan las luces de los burdeles
y las cantinas. La casa de Caifás está llena de gente.
Las luces del palacio de Somoza están prendidas.
Es la hora en que se reúnen los Consejos de Guerra
y los técnicos en torturas bajan a las prisiones.
La hora de los policías secretos y de los espías,
cuando los ladrones y los adúlteros rondan las casas
y se ocultan los cadáveres. Un bulto cae al agua.
Es la hora en que los moribundos entran en agonía
La hora del sudor en el huerto, y de las tentaciones.
Afuera los primeros pájaros cantan tristes,
llamando al sol. Es la hora de las tinieblas.
Y la iglesia está helada, como llena de demonios,
mientras seguimos en la noche recitando los salmos.

Este poema no fue escrito por Ernesto durante su vida monástica en Gethsemani, pues, su actividad poética “por un plan deliberado, estuvo bastante restringido en el noviciado” (Mertón, citado en Cardenal, 2009, 07). En su lugar, Ernesto vivió su experiencia ahí y tomó notas relevantes para narrar luego su experiencia en Gethsemani, en un libro de poesía con el mismo nombre. En otras palabras, Ernesto escogió, de forma deliberada, internarse en dicho monasterio, que le restringía la labor que era tan propia de Ernesto, la poesía. En cambio, no tuvo ningunas restricciones en realizar las labores manuales en el monasterio. Ernesto, un creador de versos épicos de amor y revolución, tomó la decisión consciente de ingresar a monasterio e imponerse el silencio o el no-uso de la palabra, tanto en las conversaciones diarias, como en la escritura.

Por su parte, Shariati en su estancia por su Doctorado en Sociología en la Universidad de Sorbona, París, estuvo intensamente involucrado en las actividades no solamente académicas-universitarias, sino también en las actividades con carácter activistas y políticas.

³¹⁰ Poema: 2 AM, Colecciones: Gethsemany, Ernesto, 1980, 58

En el dinámico ambiente de París, Shariati se aprovechó de las oportunidades disponibles para familiarizarse con las obras de los grandes filósofos como Albert Camus, Jaun-Paule Sartre así como de los sociólogos como Georges Gurwitsch y Luis Massignon. Sin embargo, para Shariati, la vida académica no podría ser exenta o divorciada de la vida social y política. Pronto con Franz Fanón, se reunió en el movimiento de la Liberación Nacional de Argelia, y empezó a publicar una revista de los estudiantes iraníes en Francia, donde hizo la traducción de las obras de Fanón y Ché Guevarra, por primera vez en farsi. Sin embargo, Shariati nunca estuvo convencido ni de los paradigmas dominantes en la academia europea como el positivismo o las ciencias sociales marxistas, y siempre sintió incomodidad por sus pretensiones universalistas, aun cuando estaban basados en la experiencia europea particular de los últimos dos años, que estaba obviamente relacionada con los procesos de colonización sobre las naciones-poblaciones no europeas. Años más tarde, en una charla dada en el IHE, comentaría:

Una persona que es Roshanfekran , no es un hombre que ha ido a Europa, y ha estudiado una escuela de pensamiento particular, que ha completado un curso particular o se ha conseguido un título...La calidad de ser una persona Roshanfekran , no puede ser aprendida en una universidad prestigiosa. (Shariati, What shall be done, Parte I)³¹¹

Resulta curioso que Shariati diga esto, siendo una persona que hizo todo lo mencionado arriba (ir a Europa, completar su curso y obtener el título de doctor etc.). Nos recuerda del mismo Mohammad que cantaba en voz alta, el canto coránico, y a la vez, decía que no era su canto, es decir, el canto no venía de su autoridad, solo venía a través de él. Shariati, siendo un doctor

³¹¹ <http://www.shariati.com/english/begin/begin1.html>, consultado el 30 de mayo de 2024

en sociología, niega cualquier relación directa con tener un doctorado o posgrado o título académico, con ser una persona *Roshanfekran* .

Si hay una excepción en que una persona *Roshanfekran* también es un individuo bien educado, su conciencia de *Roshanfekran* , no se debe a su educación universitaria; en su lugar, es probable que esa persona haya sido *Roshanfekran*, incluso antes de su educación universitaria. (Ibid., Parte I)³¹²

Esta charla fue titulada “Cómo debemos empezar” o qué debemos hacer. Responde Shariati:

“Para toda persona *Roshanfekran* que quiere hacer algo, sin importar su convicción ideológica, es si deber construir un puente entre las bonitas, valiosas y misteriosas islas de los intelectuales (según el pensamiento popular) y las tierras del pueblo; un puente a través del cual los intelectuales y el pueblo puedan interactuarse. Independientemente de mi respuesta a la pregunta “Cómo debemos empezar”, e independientemente de su acuerdo con mi respuesta, no podemos sino aceptar y concordar en este principio fundamental: el primer paso se trata de construir un puente.”(Ibid., Parte I).

Para Shariati, la responsabilidad natural de la gente *Roshanfekran* (Inteligentsia, o intelectual orgánico), recaía en construir ese puente, esa interrelación entre la academia y el pueblo que Shariati pasó su vida intentando construir.

Nos interesa observar la diferencia descomunal aquí en las Hégiras de Shariati y Ernesto. Mientras que éste, aislado en el monasterio, se había elegido la disciplina de silencio en que le tocó limitar el uso de la palabra para solo las conversaciones necesarias. Pues, el ideal de la vida en el monasterio trapense, es una vida esencialmente solitaria. Por su parte,

³¹² Ibid., consultado el 30 de mayo de 2024.

Shariati, durante su trayectoria en Francia, no solo mantuvo una comunicación intensa en el ambiente académico de su universidad, sino que emprendió una conversación interactiva, trans-lingüística y trans-cultural, tanto con los intelectuales presentes en Francia como Fanón, Sartre, Massignon, como con la nación-población iraní a través de su revista publicada en colaboración con los estudiantes iraníes extranjeros en esa época. En caso de Cardenal, la hégira se trataba de un uso muy medido, si no totalmente limitado de la palabra, para Shariati, era una época de mayor apertura, difusión y comunicación de sus palabras, ideas y teorías, con todos los condenados de la tierra. Pero para los dos, entre contemplación y cotidianidad, entre la teoría y la práctica, entre la religión y la revolución, no había contradicción:

En resumen, la persona Roshanfekran es alguien que es consciente de sí, de su “condición humana” en su tiempo y de su contexto histórico y social, y cuya consciencia de forma inevitable y necesaria, le brinda un sentido de responsabilidad social. (Ibid., Parte I).³¹³

Por su parte, Merton habla sobre la conciencia aguda de Cardenal, reflejada en su habilidad de responder, a través de sus versos poéticos, tan claros y precisos, a la percepción de su experiencia de vida en Gethsemani:

Jamás la vida de un noviciado en un monasterio cisterciense había sido dada con tanta facilidad y al mismo tiempo, con tanta reserva. Él calla, como debía, los aspectos más íntimos y personales de su experiencia contemplativa y sin embargo, ésta se revela más claramente en la absoluta sencillez y objetividad con que anota los detalles exteriores y ordinarios de esta vida. (Merton, citado en Cardenal, 2009, 07)

³¹³ <http://www.shariati.com/english/begin/begin1.html>, consultado el 04 de junio de 2024.

He aquí otro ejemplar de su experiencia contemplativa, expresada de forma concreta y precisa, que casi nos lleva a “escuchar la noche iluminada de palabras”.

<i>Verso 59: Escuchar la noche iluminada</i> ³¹⁴
En la noche iluminada de palabras: PEPSI COLA PALMOLIVE CHRYSLER COLGATE CHESTERFIELD que se apagan y se encienden y se apagan y se encienden, las luces rojas verdes azules de los hoteles y de los bares y de los cines, los trapenses se levantan al coro y encienden sus lámparas fluorescentes y encienden sus grandes Salterios y sus Antifonarios entre millones de radios y de televisiones. ¡Son las lámparas de las vírgenes prudentes esperando al esposo en la noche de los Estados Unidos!

Ernesto Cardenal, no terminó su trayectoria de noviciado en Gethsemani por razones de salud y regresó a Nicaragua en 1965, para luego ir a fundar la comunidad contemplativa en Solentiname. Por su parte, Shariati, al retornar a Irán en el año 1964, sería detenido por la guardia nacional de Irán. Pronto sería librado y ejercería una profunda influencia a través de sus charlas dadas primero en la Universidad de Masshad, y luego en el IHE.

Conclusiones-Conexiones entretajadas (A-1*B-1) de la Articulación 4 (Hemisferio Iris)

En las tres épocas de vida de Shariati y Cardenal—antes, durante y después de sus Hégrimas respectivas—se destacan algunos puntos curiosos que vale la pena anotar, para entender la relación comparativa y contextual entre *les Subjects Sociales* y sus contextos particulares, y así sucesivamente el proceso de la cultivación de su praxis religiosa-revolucionaria manifestada en su vida-obra-comunidad, después de su retorno a sus países respectivos.

- El motivo que llevaron a su hégrimas fueron muy diferentes. Ernesto sufrió constantes fracasos o rupturas de las relaciones amorosas que lo llevó a buscar, quizás el amor

³¹⁴ Poema: En la noche iluminada de palabras”, Colecciones: Gethsemany, Ernesto, 1980, 60

sagrado, el amor que no *necesita* ser correspondido, incluso cuando prefiere la correspondencia. Por su parte, Shariati no tuvo problemas en encontrar su pareja ideal en Pooran Shariati, su compañera en la universidad de Masshad que se convirtió en su Hamsafar (compa de vida). Lo que a él lo llevó a Hégira, era su pregunta implacable, su investigación sobre la vida, nutrida por la imposición de lo injusto, lo indigno, y a la vez, por la belleza de lo creativa presente en distintos aspectos de la vida, que siendo delicados, se hallaban en gran peligro por la imposición de la dictadura de Shah, colaborándose con la nueva ideología americanizante-modernizante en Irán.

- Las actividades realizadas por ellos, durante sus Hégiras, también eran muy diferentes, y podrían ser entendidas como contradictoras, aun cuando son complementarias. La estancia de Cardenal en Gethsemani, puede ser comprendida en su actitud monástica de no-hablar (silencio) y no-hacer (interacciones con el mundo fuera del monasterio); mientras que Shariati durante su estancia en Francia, fue un epítome de sí-levantar la voz (grito de rebeldía) y sí-hacer algo (protestas, manifestaciones, y acción política-activista, junto con, claro, la acción académica).
- De la misma forma, sus métodos de expresión o interpretación, no pueden ser más diferentes del uno al otro. Mientras que Ernesto era un poeta adepto en crear versos de amor y revolución, casi siempre basados en una documentación material, concreta y rigurosa (su obra Gethsemani es una clara evidencia de este método laborioso, doloroso, pero creativo); la obra de Shariati, como hemos mencionada, ha sido caracterizada por sus *Fiery Speeches*, en las que empleando y trascendiendo el método racional y carácter académica, exhortaba con todo corazón a sus escuchadores a reflexionar con él, de forma conjunta y comunitaria, sobre su propia posición y sobre su propio contexto. En otras palabras, Ernesto Cardenal elaboró lo poético-artístico, a base de un método explícitamente concreto, documentado y exteriorista. En cambio, mientras que las palabras de Shariati podrían ser racionales y lógicas; su voz, el vehículo de sus charlas, llevaba un tono sumamente apasionante, proferido en una forma artística y creativa que inmediatamente captó la atención de su audiencia joven-universitaria. En este sentido, los dos, a través de su vida-obra-comunidad, nos enseñan una trayectoria trans-disciplinar, reuniendo en una medi(+)ación-balanceo-equilibrio (Al-Jabra y Muqabbalah), los dos caminos gnoseológicos fundamentales: la matemática-lógica (camino de la razón, instructivo: A no es B) y la música-acústica (camino del corazón, revelador-intuitivo: A también es B). Esta expresión trans-disciplinar de las vidas-obras-comunidades de Ernesto y Shariati, facilitaría la cultivación de la praxis religiosa-revolucionara de Comunidad de Solentiname y el IHE, expresada en su propia Conversación-Trans-disciplinar (Versos, diálogos, Cantos, Dibujos, Charlas, etc).
- En medio de las diferencias de sus métodos, inspiraciones y motivos que brotaban de la particularidad de sus contextos y sus preferencias personales, hubo algo común entre las vidas-obras-comunidades de Ernesto y Shariati—notable particularmente en por sus respectivas Hégiras y de ahí en adelante, fue: Su gran capacidad de ser-conocer-actuar en relación comunitaria, trans-fronteriza como el puente, en palabras de Shariati, o lo que hemos venidos llamado “Ducto-Trans o Trans-Text”, haciendo posible—en sus contextos específicos y en sus formas particulares— una Conversación-Trans, mediante una escucha profunda de su propia posición en relación con su entorno-contexto-comunidad.

- Esta Conversación-trans también se dio, en los dos contextos, a través de acciones totalmente contradictorias (pero no contrarias y en efecto, complementarias), por parte de Shariati y Ernesto. Éste último, así como su experiencia de Hégira, eligió callarse ante la Comunidad de Solentiname, y no se quiso imponer su talento poético ante la comunidad de Solentiname, pese a que era uno de los poetas más reconocidos no solo de Nicaragua, sino de todo el continente nustramericana. En otras palabras, *la poesía en Solentiname, no fue instruida por Ernesto; en su lugar, ella nació en Solentiname—así como otras obras artísticas como la pintura primitivista, la artesanía—a través de él, es decir, atravesándolo, siendo él un puente o Ducto-Trans, que hizo posible el lazo entre “los intelectuales” y “el pueblo”*. Shariati, a su vez, hizo todo lo contradictorio de Ernesto, toda su vida dio clases, charlas, talleres etc. en diversas instituciones educativas y universitarias de Irán incluyendo el IHE. Pero en sus propias charlas, hemos mencionado arriba, dejó clara su dis-posición de escucha en calidad de un paciente discípulo, siempre atento al ritmo del contexto, en lugar de afirmar su posición como Docto(r) o Maestro. Eso es decir, que tanto Cardenal como Shariati, completando la labor suficiente para obtener el título de Doctor y Maestro, ni aceptaron ni rechazaron sino que trascendieron el mismo título, actuando en calidad líquida de Doctor-Paciente y Maestro-Discípulo. *Esto es lo que comprendemos como Shahadat, que significa una ofrenda de su posición (nuestra posición, como sabemos, configura nuestra ser-conocer-actuar), para la comunidad. Esta ofrenda de sí, es decir, un partir de sí para com-partir con la comunidad, es, en nuestra comprensión, la praxis viva de Shahadat: una ofrenda florida para la comunidad (No acabarán mis flores, no cesarán mis cantos)*. Esto se hace en el primer momento de la escucha, que como hemos anotado, se trata de una ruptura-apertura en el locus fijo de sí. Hay pocas palabras que pueden aproximarse a este significado, pero, cada quien sabemos escuchar cuando algo nos interesa. *Cuando nuestra escucha es profunda y extensa; activa y paciente a la vez, nos encontramos en la medi(+)-ación de la relación comunitaria*. Una persona como Shariati, después de hacer todo lo requerido por el “título” de Doctorado, al verse en la posición de Doctor y Maestro, se convierte en discípulo-paciente que escucha al ritmo del contexto y responde creativamente en relación con ella; se convierte en Doctor-Paciente y a la vez, ni es Doctor ni paciente, flotando sencillamente en la liquidez, en la medi(+)-ación de la relación comunitaria. Ernesto Cardenal, proveniente de la familia Cardenal de Granada, famosos poeta y Docto(r)-sacerdote, se convierte en un discípulo *Ernest*, humilde, de la Comunidad de Solentiname que paciente, escucha (por ejemplo, en el Evangelio de Solentiname) y aprende; una actitud que se es co-respondida en la Comunidad, expresándose en su Conversación-Trans (poesía, misas campesinas, dibujos, artesanías, etc.). Esto es vivir (ser-conocer-actuar) en la liquidez de la relación comunitaria, en la *auténtica dis-posición de Shahadat*.
- Recordamos, de nuevo, que nuestra primera experiencia-percepción de la relación comunitaria se da a través de la vacuidad-ducto de liga umbilical, en con-tacto con la maé(stra), es decir, nuestro primer momento-espacio de ser-conocer-actuar, se da en la mediación con la primera Otredad, que es la maé, y pues, es así, nuestra primera maestra: la maé(stra). Por tanto, lo que hemos entendido *como ser-conocer-actuar en relación comunitaria, es siempre en mediación con la maé(stra)*. Esta *praxis trans-fronteriza (trans-disciplinar, trans-lingüística, trans-epistémica, trans-cultural) es en efecto, una Shahadat: una ofrenda, no de algo, sino de sí mismo-a, del propio deseo*

de in-struir, in-vadir, conquistar etc. Por tanto, su ser-conocer-actuar es intrínsecamente revolucionaria, contra la *Father Power*, la lógica de dominación y conquista. La praxis transfronteriza de Ernesto y Shariati, es una evidencia clara de su conciencia de la relación comunitaria, que se expresa en la praxis líquida e interrelacionada, comprendida en esta investigación como la praxis religiosa-revolucionaria de liberación. En la siguiente fase (1960-79) de esta articulación, elaboramos con más detalle, esta *praxis religiosa-revolucionaria de liberación—imbuida en la praxis de Shahadat—* en relación con las obras cre(artísticas) de la Comunidad de Solentiname y el IHE, así como contrastamos esta praxis de liberación con la lógica de dominación de los dos dictadores, Somoza-hijo y Shah-hijo, portavoces y partidarios del sistema-episteme moderno-colonial.

- La Conversación-Trans cultivada por Ernesto Cardenal y Ali Shariati, en sus vidas-obras-comunidades, que es, como hemos mencionado arriba: trans-fronteriza; y pues, trasciende las fronteras lingüísticas, epistémica-culturales, mucho menos, las disciplinarias. Es decir: trans-lingüística, trans-epistémica y/o trans-cultural. La gran obra de medi(+)-ación-interpretación-transducción que llevan a cabo los dos, y en su inspiración, sus comunidades respectivas de Solentiname y IHE, es asombrosa e muy influyente tanto en su época como en la actualidad. Si algo, nuestra conversación-Trans en forma de Le Sueter Arcoíris, es otra evidencia más de su labor de media(+)-ción, interpretación y transducción llevada a cabo en las dos comunidades, que inspira la presente relación investigativa (también trans-fronteriza), cuyo fruto es nuestra Conversación-Trans, en forma de esta tesis-tejido.
- Ali Shariati es conocido mayormente en Irán, por ser un gran mediador del conocimiento científico occidental y la sabiduría oriental. Muchas veces, él mismo se refiere así, y se refiere a la nación-población iraní como la liga mediadora entre la civilización occidental y la oriental. Aunque este discurso dicotómico de occidente-oriente, entonces en boga, es empleado por Shariati, su uso se debe a una caracterización general (para destacar las relaciones de poder asimétricas entre estas caracterizaciones dicotómicas de Europa u Occidente contra el Oriente), que tiene fronteras líquidas siempre en interacción, y no esencialista. Ali Rahnama, el mayor biógrafo de Shariati, dice: “For Shariati, phenomena and outcomes did not have a single and simple cause. *He was a master sythesis. A first class eclectic...* Shariati was perfectly at ease with being a nationalist and internationalist at the same time, a materialist as well as an idealist and a practicing spiritualist. Shariati was an individualist at war with individualism and a militant of social causes, ever evading the masses. A firm believer in the inevitability of change and the necessity of adaptation... (Ali Rahnama, citado en Shariati., 2005, 150). Shariati, a lo largo-ancho de su vida-obra-comunidad, entrelaza y trasciende el duelo-dilema los dos modelos-moldes (tradicional/moderno, occidente/oriente, Ciencia/religión) encontrándose en mediación entre ellos, convirtiéndose así en Subject social ejemplar y auténtico de la nación-población iraní, que como hemos visto en la articulación 2 de este hemisferio Iris, ha fungido como la liga mediadora entre las civilizaciones a su oriente (indochina) y a su occidente (Europa-África). En esta forma, también se convierte en la liga mediadora que recuerda a la nación-población el canto coránico con sus dos aspectos fundamentales, el político-económico y el cultural-estético—que hizo posible la conversación-trans elaborada por la civilización musulmana al ritmo de canto coránico que en Irán, quizás floreció de manera más extravagante y extensiva

(visto en la articulación 2 de este hemisferio). Shariati, con su escucha y remembranza de la figura de Fátima como la primera liga mediadora de Islam, la primera maé(stra) de la comunidad musulmana, se convierte en una liga mediadora en sí, haciendo resonar el canto coránico con su interpretación propia, novedosa y performática, tomando una conciencia crítica sobre la praxis histórica de Islam y de su propia nación-población, a través de una remembranza de la figura de Fátima.

- A su vez, Ernesto Cardenal, empieza sus primeras labores de medi(+)ación-interpretación-transducción con su mentor Coronel Urtecho en la traducción al español de la nueva poesía americana, y a base de esa labor propedéutica, su labor más expresiva, más exuberante se manifiesta en la creación de un cuerpo poético-literario extenso, prolífico y profundo, imbuido en la praxis religiosa-revolucionaria, líquida e interrelacionada que trasciende, así como Shariati, cualquier dicotomía superficial (el duelo-dilema) de lo moderno/tradicional o civilización/barbarie etc. La actitud rebelde vanguardista de los poetas americanos como Whitman, contra la ideología modernizante-americanizante, llega a Nicaragua a través de ese ducto-trans, creada primero por Coronel Urtecho y avanzada por las generaciones posteriores como la de Cardenal. Sin embargo, la diferencia clave entre los autores vanguardistas nicaragüenses como Coronel Urtecho y Ernesto Cardenal, es el encuentro real de éste, primero, con la praxis religiosa-revolucionaria de Sandino (expresada en su poema “Hora 0”) y luego, su con-tacto con el cuerpo de cristo como y sobre la Cruz (Ducto-Trans o Trans-Text) que lo lleva a identificarse con la praxis libertadora de la religión del pueblo, rechazando así la lógica de conquista y dominación característica de la religión del Imperio: *Christendom*. A diferencia de sus compañeros cristianos más conservadores, Coronel Urtecho y PAC entre otros, que eran avaladores de la institucionalidad de *Christendom* y su lógica conquistadora, Ernesto Cardenal se encarna la verdadera praxis de liberación de cristo: el amor, tan diferente a la lógica de dominación y conquista, a través de una apertura-ruptura hacia lo infinito...
- En esa apertura, las líneas entre lo nacional y lo extranjero, lo propio y lo ajeno, se van desdibujando, y esta media(+)ción imbuida en la relación comunitaria hace posible una inter-acción líquida con su contexto-comunidad, cuya expresión se hace en su vida-obra-comunidad en forma de la Conversación-trans. Dice Cardenal en el prólogo de su antología de la poesía nicaragüense “Flor y Canto”: “Nosotros inventamos en Nicaragua la palabra exteriorismo, pero no inventamos el exteriorismo, que es tan antiguo como la misma poesía. El máximo exponente de la poesía exteriorista en la época moderna, naturalmente, es Walt Whitman, pero la inspiración de esta poesía él la tomó de Homero y de la Biblia. Y poesía eminentemente exteriorista son la china y japonesa, la de Hawai, la de los esquimales, la de la isla de Dobu de Nueva Guinea, la isla Fiji en la Melanesia, Tahití en la Polinesia, los maorís de Nueva Zelandia, los pigmeos, los araucanos, los chippewas and los sioux de los Estados Unidos, los miskitos de Nicaragua, los waraos de Venezuela, los de la isla de Pascua, etc, etc. (Cardenal, Flor y Canto, 1998, 12). Aquí se puede apreciar otra diferencia significativa entre la concepción de Ernesto y sus precursores vanguardistas—que reproducían el patrón colonial de autoridad incuestionable del padre-presidente y consideraban a la nación-población nicaragüense en una dualidad indo-hispánica— donde lo indígena significaba un elemento negativo-inactivo-femenino, *conquistada con justa razón por el padre conquistador español* y cristiano, pensando en la colonización como un proceso

natural y debido de dominación de la maé-stra indígena de la familia-nación-población, por una raza blanca cristiana superior con *Father Power*. Para Ernesto, a diferencia de sus precursores, su obra poética exteriorista es herencia de todas las poblaciones del mundo, que abarcan desde los conjuntos simbólicos-religiosos provenientes de la civilización occidental como Homero y la Biblia, como las otras grandes civilizaciones indígenas (no-europeas, no occidentales, no-cristianas) de diferentes partes de la tierra como los miskitos de Nicaragua o los pigmeos, los araucanos, etc. En cierta forma, Cardenal parece indicar que esta poesía, fruto de grito de rebeldía, siempre ha estado presente como la música, en todos los lugares, en todas las naciones poblaciones con interpretaciones (danzas) diversas, nuevas y particulares a cada contexto. Esto nos lleva a recordar el camino gnoseológico que no se instruye, sino que se aprende solo, o que ya es conocido e incluso así, puede ser instruido y reconocido y ensayado practicado y sucesivamente como La Golden Ratio, infinita, recurrente y siempre nueva. Esto implica una Al-Jabra, o restauración de lo femenino (que significa la restauración de lo inactivo-lo auditivo-lo musical), como algo primordial ya existente, que a diferencia de *Father Power*, no se impone porque es el primordial, y por tanto, no *necesita* imponerse ni conquistar. En cambio, lo femenino-inactivo-lo musical, presente en todas y todos, como la fuerza creativa de la maé(stra) nos nutre. La restauración de lo femenino-inactivo-musical en Shariati y Ernesto, se realiza, no en teoría o en algún libro, sino que en el ejemplo de su propia vida-obra-comunidad, en las que teniendo disponible la posición del titular-padre-maestro-docto(r) autorizado-sancionado, optaron por no cargar sobre sus hombros, lo pesado de los títulos y los puestos y privilegios, tomando así el papel inactivo de discípulos pacientes. Su vida-obra-comunidad es la mediación o *Muqabballah*, de estos dos elementos femeninos-inactivos y masculinos-activos, considerando lo femenino-inactivo como primordial—que obviamente por ser inactivo y reflexivo como la escucha, no conquista, sino que, conversa con la Otredad en compasión y confianza en la relación comunitaria. Es esta relación comunitaria, presente como La Golden Ratio, en una interpretación novedosa y particular en la vida-obra-comunidad de Ernesto y de Shariati, nos hacen clara su praxis trans-fronteriza, transcendente de todas las fronteras, incluso la más fundamental, entre Subject social y la Otredad (tú y yo), sin importar que sean ellas disciplinarias, lingüísticas, epistémicas o culturales. Su Conversación-Trans-fronteriza, es, en efecto, una expresión de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación.

¡Eyyy! ¿Por qué me pisas?

Verso*Imagen 10: ¡Ey! ¿Por qué me pisas?³¹⁵



ضرب و شتم مردم معترضین تبریز به دست پلیس شهریهائی
Police's brutalities against the people of Tabriz

42

³¹⁵ Thirty Years of Revolution, Taherkhani, 42

Camino 4.A-2

Dicta-dura y Dominación (1960-79)

- Somoza y Shah (Padre-Hijo, Palo-Astilla)

What is old here in Iran is the Shah. He is fifty years old and a hundred years behind the times. He is of the age of the predatory monarchs. He has the old-fashioned dreams of opening his country through secularization and industrialization. Today, it is his Project of modernization, his despotic weapons, and his system of corruption that are archaic. It is the “the regime” that is the archaism. (Foucault, citado en Ghamari-Tabrizi, 61)

La radio está hablando del escándalo de la trata de blancas en Managua. Allí tienen a las mujeres presas en las cantinas. Las vigilan hasta con guardias. No las dejan salir ni a la esquina. Una contó a los periodistas que la habían vendido por cuatrocientos pesos. Y lo mismo el que el pueblo esté en la ignorancia, analfabeto, mal alimento. ¿Y los médicos para nosotros los del campo? ¡No hay ningún médico! (Manuel, citado en Cardenal, 1986, 28)

Both the rich and the poor will be liberated. We the poor, we will be liberated from the rich. The rich will be liberated from themselves, that is to say, from their riches. Because they are more slaves than we are. (Olivia Silva, citada en Cardenal, 1986, 17)³¹⁶

Verso*Imagen 11: Dicta-dura y Dominación³¹⁷

Somoza-Hijo (Actuando como Padre)



Susan Meiselas, *El presidente Anastasio Somoza Debayle abre una nueva sesión del Congreso Nacional, junio de 1978* [President Anastasio Somoza Debayle opening new session of the National Congress, June 1978]. De la serie *Nicaragua: 1978-1979*. Impresión cromogénica. Cortesía de Susan Meiselas, Magnum Photos

37

Shah-Hijo (Actuando como Padre)



سلام نوروزی درباریان به شاه - کاخ گلستان
Norouz celebrations - Golestan Palace

38

³¹⁶ La voz de Olivia Silva, atravesada por el ducto de mi cuerpo, para su traducción al inglés. El texto en paréntesis, es agregado por mí.

³¹⁷ Imagen izquierda: (Taherkhani, 2012, 99); Imagen Derecha: (de Barra, Pablo León. 2018, 63).

<i>Conversación*- Problema del opresor</i>

- | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <ul style="list-style-type: none">- D: ¿Cuál es el problema del opresor?- P: ¿Por qué me preguntas? Andá, <i>vete, macho</i>. |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

- **Shah-hijo: La reproducción de Father Power**

Los dos dictadores, Somoza hijo (Luis y Anastasio) y Shah-hijo (Pahlavi Reza), eran bastantes jóvenes cuando les tocó tomarse el cargo de Jefe de Estado-Dictador, en lugar de sus respectivos padres, en circunstancias no tan previsibles ni muy favorables. Para Shah-hijo, este momento llegó en el año 1941 en medio de la segunda guerra mundial, cuando una fuerza aliada de Inglaterra (por el sur) y Rusia (por el nor-occidente), entró en Irán y casi de una manera casual, derrocaron a Reza Shah de su poder. Hemos comentado que eso fue por el temor de que o el Shah u otros líderes militares se volvieran partidarios y colaboradores militares del régimen nazi, lo cual hubiera sido desastroso para las fuerzas aliadas, tomando en consideración la posición geopolítica crítica de Irán. Quizás tanto a la Inglaterra como a Rusia, por la particularidad de la condición de guerra, no le convenía entonces una colonización o control imperial político-militar directo de Irán; y por tal motivo, después de que Shah-padre fue exiliado, su hijo, Mohammad Pahlavi Reza Shah, fue puesto al mando de la dictadura de Shah, aunque el control político-militar fuera totalmente conservador por las fuerzas aliadas, al menos durante la época de la guerra europea. Abrahamian (2008, 97) nos cuenta que las fuerzas aliadas consideraron provechoso mantener el régimen iraní en un limbo extraño entre las invasiones británicas y rusas por motivos claramente relacionados con la guerra, como los recursos petroleros provenientes explotados por la empresa británica (Anglo-Iranian Oil Company) y por el aprovechamiento de Trans-Iranian Railway para la movilidad fluida de los cadetes y las provisiones militares, en particular, de los soviéticos.

They took direct control over the main transport routes from the Gulf to the Soviet Union, and split Iran into two zones – much like in World War I – with the Russians taking the north and the British the south – including the oil regions. (Ibid., 98)

El primer período de la dictadura de Shah-hijo (1941-53) caracterizaría por una ambivalencia y un balance entre varios ejes de poder, tan delicado que resulta como ejemplar para comprender el escenario político mundial en esa época— tanto durante la época de la segunda gran guerra europea (1939-45), como después por el comienzo de la guerra fría (entre el régimen estadounidense y el régimen soviético comunista). Decimos que la situación política de Irán, puede representar la delicadeza del escenario político global porque ya desde el derrocamiento de Shah-padre en 1941, las dos fuerzas estadounidenses que inicialmente colaboraban con los británicos y las fuerzas rusas (que tenían una historia de invasión en Irán) entraron en choque. Este choque tomaría un rumbo definitivo en el año 1953, cuando las fuerzas de FBI, junto con la colaboración de la inteligencia británica, entraron a Irán para dar el golpe de estado al “Premier” o primer ministro: Md. Mossadegh, que siendo un líder popular y constitucionalista había ido ocupando el vacío político interno en Irán desde la deposición de Shah-padre y la subida al trono de Shah-hijo ya que el legitimidad de éste último como autoridad política fue considerablemente mermado, claro, por su aceptación de la posición dictatorial por parte de las fuerzas invasoras extranjeras. Este suceso de derrocamiento de Mossadegh en 1953, por lado empezaría la segunda fase de la Dictadura de Shah-hijo, caracterizado por su actuación como su padre cruel y opresivo con una ideología modernizante-americanizante. Durante esta época, la dictadura represiva de Shah-hijo (1953-1979), actuando como su padre-dominante, en su proyecto de construcción de un régimen dictador, colaboraría abiertamente con el régimen estadounidense, tanto en el dominio de lo político-militar, como en el dominio de lo económico-cultural. Esta influencia

del régimen estadounidense —que hemos llamado, la ideología americanizante-modernizante (*Gharbzadegi*)— superaría, de forma considerable, la influencia del régimen británico y del régimen ruso en Irán durante el período en cuestión (1953-79), que sería la razón principal de la emergencia de un descontento popular a lo largo de los años contra esta invasión americanizante facilitado por el *Gharbzadegi* de Shah-hijo (actuando como padre), que encontraría su voz en el movimiento de la resistencia popular y la eventual revolución cultural iraní en el año 1979. Este grafiti, recogido contingentemente por mí en el IHE, nos habla del descontento popular contra el Shah; a la vez que también nos enseña el modo creativo de la resistencia popular iraní, al mencionar su lema “muerte al Shah”, claro en la lengua farsi, pero también en inglés—la lengua-cultura, preferida, y considerada moderna, por el Shah (tanto hijo como padre).

Verso-Grafiti: Death to King³¹⁸



- **Somoza-hijos: La reproducción de Father Power**

Los Somozas, en Nicaragua, eran igualmente expertos en inglés, no era ningún secreto que el Somoza-padre, trabajando con el embajador estadounidense Stimson, se había ganado su fama de buen administrador (*Taskmaster*) por su excelente dominio de inglés y la cultura americana. Los hijos de Somoza, Luis y Anastasio Debalye Somoza, así como los hijos del dictador iraní, fueron criados en un ambiente tipo real, y educados en el extranjero, se les consideraba, así consideraban ellos mismo, grandes portadores de los valores modernizantes-americanizantes. El primero, Luis Somoza, formado como un ingeniero, de ellos eran

particularmente conocido por su talento de galán, gran conversador y bailarín, que era “*life of the party*”. A éste, le tocó asumir el cargo de Jefe de Estado-Dictador de Nicaragua en el año 1957, cuando su padre, preparándose para su elección por cuarta vez, fue fusilado por un poeta Rigoberto López Pérez. El otro hijo, Anastasio Debalye, el que aparece arriba en la imagen, tomó en ese entonces el cargo de Jefe del Ejército y la Guardia Militar. Dice MAB de la formación de los dos hijos-Somoza.

El hecho de que Luis Somoza fuera ingeniero, y no militar de carrera, hizo pensar a un sector de la población que, aparentemente, su conducta se distanciaría de las prácticas represivas emprendidas por el padre, y bien aprendidas por su hermano Anastasio, graduado en el Instituto Militar de West Point, en Nueva York. (González-Bermúdez, 2021, 50)

En los años 60s, por las presiones por parte del régimen estadounidense, hubo dos medidas de liberalización clave: la autonomía universitaria y el sufragio femenino. Esto dos factores abrieron, en cierto sentido, un espacio interactivo en los salones universitarios que como vimos, ya estaba bastante activo en conjugación con el movimiento literario nicaragüense. Pronto, los espacios universitarios se convirtieron en los lugares de protestas contra el régimen por los bajos índices del desarrollo popular y rebeldía, que fueron también objetos de represión brutal.

Las dos más conocidas fueron la de Olama y Los Mollejones, protagonizada, en un número importante, por los jóvenes hijos de prominentes familias burguesas, miembros de Juventud Conservadora; y la de El Chaparral, en la que participara Carlos Fonseca, que llegaría a ser el máximo dirigente del Frente Sandinista de Liberación Nacional (Ibid., 51)

En adelante, en el seno de estas protestas realizadas por el grueso de los estudiantes y docentes en la universidades de Managua y León, se fundaría en el año 1961, el Frente Sandinista de Liberación Nacional, con el ante dicho Carlos Fonseca como su líder intelectual. Este grupo, desde sus inicios, sería objeto de dura represión por parte de la Guardia Nacional, en mando del segundo hijo “Anastasio Debalye Somoza”, justo antes de su elección como Presidente o Jefe de Estado nicaragüense en 1957, había llevado a cabo una matanza horrible en que “La Guardia Nacional asesinó al menos a cincuenta campesinos particulares en la manifestación e inició una ola de represión en todo el país.” (Pérez-Baltodano, 2008, 559). Según este autor, las estrategias principales del dictador Anastasio Somoza, serían tres: La reafirmación de “su subordinación a los Estados Unidos, el uso de la fuerza y el pactismo.” (Ibid., 559). Estas estrategias, como vemos, resultan contradictorias ya que el régimen estadounidense, en la época de guerra fría, presentaban una imagen y un discurso liberalista, basada en la democracia y republicanism, que era avalado por el régimen nicaragüense; sin embargo, éste también se disponía de no solo de una de las fuerzas militares más represivas, sino también de la absoluta voluntad (casi obsesiva) de uso de esta fuerza sobre su nación-población. Por tanto, la relación estadounidense-Anastasio Somoza, resultaría, muchas veces, vergonzosas para la imagen estadounidense, que también causaría una ambivalencia o una reticencia en su actitud de colaboración con el régimen nicaragüense, actitud que sería aprovechada por el movimiento de resistencia.

En cuanto a las relaciones de producción económica, hasta la década de los 50, como hemos visto, Nicaragua seguía siendo un país con estructuras económicas agro-exportadoras, típica de un pequeño país centroamericano” donde existían patrones coloniales de poder (como la intervención, invasión e inversión extranjera, mayormente estadounidense). Este patrón de poder colonial, se reflejaba, en la tendencia al monocultivo para su exportación, la

jerarquización y desigualdad extrema entre los oligarcas (los terratenientes) favorecidos por la familia Somoza y la nación-población nicaragüense en general. Carlos M. Vilas, en su excelente trabajo, *El sujeto social de la insurrección popular*, (Vilas, 1985) anota tres monocultivos más producidos en Nicaragua: café, algodón y azúcar que había creado una clase de proletariado campesino en el país. Aunque la naturaleza estacional de los trabajos agropecuarios causaba, claro, una ola migratoria estacional a los lugares más fértiles para el trabajo en plantaciones algodoneras o cafeteras; pero esta población vivía en la precariedad, sin ninguna seguridad de los ingresos (aunque fueran bajos, como los de un obrero industrial), ni ninguna seguridad por parte del régimen por su salud, educación y/o la vida.

A comienzos de la década de 1960 el flujo de migración temporal para las cosechas se estimaba en casi 120,000 personas por año, y en 1970 en alrededor de 200,000: casi 75 por ciento de la población ocupada en el campo.(Vilas, 1985, 120)

Recordemos que las condiciones laborales para la gente empleada en esas plantaciones eran sumamente opresivas que implican en jornadas largas en condiciones muy duras por una paga pobre. Rosario Ruguma, nativa de Palacagüina, cuenta su experiencia laboral siendo una niña:

“Cuando ya tenía más o menos once años y medio, yo corté algodón. Era bien duro cortar algodón porque se me hacían...se me pinchaban las manos de la punta de la flor del algodón (...). Me iba a las seis de la mañana, no estudiaba (...), nos pagaban un peso, al día.”(Rosario Rugama*Polavieja, 2011, 260)

Hay que resaltar aquí la importancia de la Revolución Cubana en el año 1959, que obligó al régimen estadounidense para reconsiderar sus decisiones sobre las relaciones políticas-económicas con las naciones-poblaciones nustramericanas, que al son de grito de rebeldía de la Revolución Cubana, empezaban a cultivan una conciencia anti-imperial y anti-

estadounidense. Fidel Castro y Ché Guevara, después de la revolución, tomaron la decisión de declararse socialistas. Eso fue un ingenioso *Double Blow* por parte de ellos, al régimen estadounidense y su ideología capitalista americanizante-modernizante. Las palabras de Dussel, aclaran la importancia geopolítica de este *Double Blow*:

... la revolución de 1959 del pueblo cubano es un momento central de la historia latinoamericana, y de ahí en adelante, de la memoria de dicho pueblo, no sólo como participante de un proceso socialista, sino igualmente de la intersubjetividad comunitaria actora también de otros acontecimientos heroicos a través de la historia. La categoría política de «pueblo» permite expresarse estrictamente en ese proceso de ciclos largos de la historia. (Dussel, 2007, 490-91)

El régimen estadounidense, no podría dejar que se difundiera en el continente nustramericano. Para tal efecto, un nuevo programa, más diplomático que confrontativo, de ayuda económica y social para América Latina, llamado “Alianza para el progreso” fue propuesto por John F. Kennedy. La imagen mediática de Kennedy era de un joven optimista que inspiraba y despertaba ilusiones a la gente. Pues, este programa, como sugiere su nombre, fue diseñado por él para el “progreso” de las naciones latinoamericanas en esperanzas de que, con esa ayuda, pudiesen dar el salto necesario para ser economías plenamente capitalistas, es decir, sociedades industriales y de consumo de masas. Durante esta época, hubo una gran cantidad de inversión extranjera, particularmente estadounidense, que era casi sin precedente incluso en la historia nicaragüense.

La inversión extranjera directa creció de u\$s 18.7 millones en 1959 a u\$s 76.3 millones en 1969. En el sector industrial el aumento fue de u\$s 5.3 millones (28 por ciento de toda la inversión extranjera directa) a u\$s 41 millones (casi 55 por ciento del total) (De Franco y Chamorro 1979). La irrupción de la industria y, con ella, del

capital extranjero, no alcanzó empero para cambiar significativamente el paisaje económico urbano. (Vilas, 1985, 121)

Empero, Nicaragua nunca se volvió plenamente capitalista, ni tuvo una clase que podemos llamar plenamente “el proletariado”, en el sentido marxista de obrero industrial o campesino. Esa es la tesis principal del trabajo de Vilas (1985). Sostiene que a pesar de las numerosas inversiones extranjeras en diversos sectores industriales en Nicaragua especialmente hacia el fin de los 60, ni un gran aumento en las tasas de empleo ni el proceso de la construcción de una clase media, se dio jamás en Nicaragua.

La irrupción de la industria y, con ella, del capital extranjero, no alcanzó empero para cambiar significativamente el paisaje económico urbano. Una gran cantidad de pequeños establecimientos, muchos de ellos simples talleres artesanales, coexistía con unos pocos establecimientos fabriles grandes. Todavía en 1979 el 73 por ciento de los establecimientos industriales ocupaba a menos de treinta trabajadores cada uno, y la mitad de ellos, a menos de diez (Ibid., 21).

Aunque la cantidad e intensidad de las inversiones extranjeras durante la década de los 60s fue, como dijimos, sin precedente; no hubo casi nada de nuevo, en el patrón de dependencia y dominación con el que fueron impuestos sobre la nación-población nicaragüense. Ya hemos visto cómo en épocas anteriores (por ejemplo, durante el régimen de Somoza-padre), con el incremento de las inversiones extranjeras y plantas industriales en las naciones periféricas como Nicaragua (e Irán también), se da un fenómeno de urbanización o centralización de algunas urbes-ciudades en el país. En Nicaragua, en esta época de inversión extranjera en proyectos industriales y fábricas, sucede un cambio drástico en la demografía del país. Debido a la creciente inversión e industrialización en las ciudades grandes como Managua, se presentan con mayor intensidad los fenómenos de migración y asentamientos de grupos

migrantes en las zonas urbanas en el proceso de industrialización, así sea en condiciones muy precarias. “Entre 1950 y 1971, Managua casi cuadruplicó su población, pasando de menos de 110,000 habitantes a casi 400,000.” (Vilas, 1985, 121) La explotación poblacional aglutinada en Managua, con el fracaso de la industria a ofrecer trabajos, de cualquier tipo, se vio forzada a ganarse la vida como pudiese, en la calle, en los negocios, en tienditas ambulantes. Vilas llama la “gente con oficio” a ese sector que tenían, es, diferente de concepto de la clase proletariado (aunque aquel concepto sí incluye a éste también en su significado). Pues, la “gente con oficio” se trata de una categoría-concepto que tiene contornos más flexibles, y entretejidos que implica a personas que tienen o tiene que tener, o tiene que inventar—ante la realidad de hambre—una variedad de oficios, por decirlo así, líquidos y que aquella época en Nicaragua, se ganaban el pan arreglándoselas como pudiesen. Ese sector comprendía el conjunto de la fuerza de labor informal, compuesto por los artesanos, carpinteros, albañiles, comerciantes, vendedores, pequeños empresarios y más sucesivamente.

En Irán, durante las décadas de los 60 y 70, el motor principal de cambio socio-económico fue, claro, las reservas petroleras iraníes. Shah-hijo, después del golpe de estado de Mossadegh, que había intentado nacionalizar el petróleo iraní, entró en un nuevo contrato con un consorcio de empresas extranjeras (incluyendo entre ellos, British Petroleum de Inglaterra que antes era Anglo-Iranian Oil Company, y otras empresas europeas y estadounidenses), que a pesar del restringente control de ese consorcio sobre el proceso de la minería, producción e importación del petróleo, habían concedido ofrecer la mitad de los beneficios al régimen iraní.

As a result of this new agreement, Iran’s oil revenue increased from \$34 million in 1954-55 to \$181 million in 1956-1957, \$358 million in 1960-61, and \$437 million in

1963. With the substantial oil revenues, together with \$500 million worth of military aid sent by the United States between 1953 and 1963, the Shah was able to expand the armed forces from 120,000 men to over 200,000, and raise the annual military Budget from \$80 million in 1953 to nearly \$183 in 1963. (Abrahmian, 1982, 420)

En el año 1957, el Shah-hijo también fundó— en estrecha colaboración con la CIA y la nueva agencia de inteligencia israelí Masshad—su propia agencia de inteligencia militar, muy al estilo de Guardia nacional nicaragüense, conocida como SAVAK que bajo el mando personal del dictador, sería el rostro de la represión de cualquier voz de resistencia contra Shah.

SAVAK grew to a total of more than the 5,300 full-time agents and a large but unknown number of part-time informers... (it) had the power to censor the media, screen applicants for government jobs, and according to reliable Western sources, used all means necessary to hunt down dissidents. In the words of one British correspondent, SAVAK was the shah's "eyes and ears, and, where necessary, his iron fist". (Ibid., 436)

Shah-hijo, así como su padre, era un general militar y así como los dictadores Somoza, tomaba gran interés en las novedades tecnológicas del mundo armamentista. Pues, su visión de autoridad política reproducía, casi al pie de la letra, la de su padre, en que la pilar más fundamental del régimen, era, sin duda, el control total sobre una fuerza militar robusta, profesional y represivo. Es una ironía que tal régimen fuera abiertamente aceptado y apoyado por el régimen estadounidense que se decía ser, en principio, democrático.

Junto con la elaboración de su aparato militar, el régimen de Shah concentró sus esfuerzos en la continuación del proyecto de su padre, la modernización-americanización de Irán iraní que según las políticas de desarrollismo, solo se podrían dar a través de una masiva industrialización controlada por una extensa institucionalidad burocrática centralizada,

aunque fuera ésta bajo el dominio del dictador monárquico. Pues durante las décadas en cuestión, dice Abrahamian, Irán experimentó un fuerte impulso de desarrollo industrial.

In the decade between, 1965 and 1975, the production of coal rose from 285,000 tons to over 900,000; iron ore from 2,000 tons to nearly 900,000; steel and aluminium sheets from 29,000 tons to 275,000; cement from 1,417,000 tons to 4,30,000; cotton and synthetic cloth from 350 million meters to 533 million meters...(Abrahamian, 1982, 430).

Pues, este desarrollo industrial fue acompañado con la reafirmación de la estructura educativa-cultural nacional secular, que era necesario para llevar a cabo una administración burocrática, para la apropiación de los talentos de la nación en puestos como oficiales, dirigentes, ingenieros, mecánicos. Desde el nivel pre-escolar hasta la educación universitaria, toda la estructura educativa-industrial sufrió una verdadera agitación durante estas épocas, por la introducción explícita de no solo el currículo sino, de toda una estructura educativa americanizante, proveniente del sistema-episteme moderno-colonial. Ya hemos comentado la insistencia en programa de la movilidad internacional que desarrolló el régimen de Shah, pues, varias personas que hemos mencionado como Mossadegh, y el mismo Shariati, fueron beneficiarios. Así también, Shariati estudió en la facultad de letras en la Universidad de Mashhad, que se abrió durante estas épocas. Pero la mayoría de los departamentos universitarios que fueron abiertos por el Shah, se trataban de la ingeniería industrial-mecánica.

Furthermore, the establishment of twelve new campuses—especially the Pahlavi University in Shiraz, Ferdowsi University in Mashad, Jundi Shahpour University in Ahwaz, and Mell. Teacher's, and Arya Mehr Industrial Universities in Tehran—expanded the college enrollment in Iran from 24,885 to 154,215.

Since new schools, health facilities, and industrial plants were located mostly in the towns, the period between 1963 and 1977 had a profound impact on the urban population. (Ibid., 431)

Esta desarrolló industrial, realizada a base de la inversión e intervención extranjera (mayormente estadounidense), también trajo las mismas consecuencias: el alto grado de urbanización y la migración precaria a estas urbes de las poblaciones campesinas y obreras—que también hemos visto en caso de Nicaragua, pues los dos contextos se encontraban insertos en las mismas lógicas de dependencia y dominación con el régimen estadounidense. La clase obrera laburando y viviendo en condiciones precarias e indignas de las industrias urbanas, llegó a contar con la mayor fuerza laboral del país, difundida en ciudades como Teherán, Tabriz, Masshad etc.

Migrants scraped out a living as construction workers, and, if there were no jobs on construction sites, as peddlers and hawkers. Tehran took in the largest influx of rural migrants, with population growth from 1.5 million in 1953 to more than 5.5 million in 1979. By the time of the revolution, 46 percent of the country's population lived in urban centers. Thus during these fourteen years the educational system grew more than threefold. (Ibid., 431)

La población rural, por su parte, así como en el contexto nicaragüense, sufría del acaparamiento de las mejores territorios para la agricultura por parte de una pequeña elite, mayormente fundada por la familia de Shah, y junto con algunos terratenientes tradicionales. Shah, a pesar de los constantes reportes de las mejoras económicas de irán y su auto-promoción como el salvador de la nación, fue tornándose cada día más impopular en Irán que fue evidente, en particular en el episodio de las nueva reformas económicas culturales en el año 1963: *White Revolution*—llamadas así, de forma irónica y crítica en Irán, por su

carácter descaradamente imitativo del discurso americanizante-modernizante. Esta política de reforma, por muchos motivos, resultó ser un momento fundamental para la deslegitimación popular del régimen de Shah.

Aquí también se encuentra este punto común entre los dos contextos de Nicaragua e Irán: las mujeres y su derecho de ejercicio político (de voto y de su propio cuerpo). En los dos países, las mujeres ganaron el derecho a sufragio, en la década de los 60s---a presión de la ideología liberalista estadounidense y en Nicaragua, particularmente, por las reclamaciones de una clase élite-educada de mujeres como la Maestra Josefa Toledo de Aguerri. El derecho de voto a las mujeres, fue indudablemente un momento significativo para la liberación de las mujeres; sin embargo, como hemos visto y también veremos adelante, la dictadura Iraní y la dictadura Somoza así como todo el proyecto nacionalista nicaragüense siempre ha establecido su autoridad política desde la *visión dominante de Father Power* que aun cuando instituye un derecho necesario como el voto de las mujeres, lo hace de forma inconsciente bajo su lógica de dominación, característica del sistema-episteme moderno-colonial.

Otra de las políticas que fue bastante polémica era la reforma agraria que Shah introdujo bajo la *White Revolution*, que en lugar de hacer una verdadera distribución de tierras, produjo una homogenización y regulación a través de una cuantificación estadística y la subsiguiente estratificación y el control administrativo del mapa agrícola de la nación. Según Abrahamian:

The White Revolution had been designed to preempt a Red (communist) Revolution. Instead, it paved the way for an Islamic Revolution. Furthermore, the steady growth in population, compounded by the shortage of arable land, produced ever-expanding shanty towns. (Ibid., 140)

Aquí representamos la estructura laboral de Irán en la época en cuestión, tomando por inspiración la gráfica que nos presenta Abrahamian en su libro. Organizamos en la siguiente tabla, según su pertinencia en nuestro tejido.

Verso-Tabla*: Estructura laboral: Irán en los 1970s³¹⁹	
0.1 %	Familia Pahlavi; oficiales militares; funcionarios civiles en alta posición, emprendedores con contactos en el corte
10%	Clase moderna-(salarizada) Profesionales, funcionarios civiles, empleados, clase estudiantil
13%	Clase oligarca-Tradicional Clérigo, Bazaríes, Pequeños Industrialistas, campesinos comerciales
32%	Población Urbana viviente en la precariedad Obreros industriales Trabajadores de fábricas pequeñas Trabajadores en Talleres Obreros de Construcción Trabajadores callejeros-ambulantes Desempleados
45%	Población Rural Campesinos con territorios Campesinos sin derecho a tierras cultivables Los desempleados rurales

Nos interesa aquí traer a la luz el concepto de Vilas “la gente con oficio”, en relación con la población urbana (32%) mencionada aquí con Abrahamian, que tenía o tenían que tener o inventar varios oficios, en lugar de tener los empleos o puestos de trabajos en una estructura laboral industrial plenamente capitalista. Veamos aquí una gráfica que nos presenta Vilas, de la estructura laboral de Nicaragua, y de Managua, en particular.

Verso-Tabla*: Estructura laboral: Nicaragua-Managua en los 1970s³²⁰

³¹⁹ Tabla elaboración, adaptada de la gráfica en (Abrahamian, 1982, 140).

³²⁰ Gráfica tomada de (Vilas, 1985, 123).

EL SUJETO SOCIAL DE LA REVOLUCION SANDINISTA

CUADRO 1 Empleo urbano a mediados de la década de 1970, por categoría ocupacional (en % del total)

Categorías	1974*		1975**
	Total***	Managua	Managua
Profesionales y técnicos	11.0	12.1	10.7
Gerentes, administradores y directivos de la administración pública	2.9	3.3	4.0
Empleados de oficina y afines	11.0	12.2	15.8
Comerciantes, vendedores y afines	14.4	14.0	15.4
Agricultores, ganaderos y afines	2.2	0.8	1.1
Conductores de medios de transporte y afines	6.6	6.2	6.3
Artesanos, operarios y otros (hilanderas, modistas, carpinteros, albañiles, mecánicos y afines)	27.1	26.0	22.2
Obreros y jornaleros	6.5	7.6	6.8
Trabajadores en servicios personales y afines	18.0	17.7	17.6
Otros****	0.3	0.1	0.1
Total	100.0	100.0	100.0

*INCAE (1975)

**OEDEC (1975)

***Managua, Masaya, León y Estelí

****Incluye a los que buscan trabajo por primera vez.

Aquí Vilas, nos muestra, un panorama laboral, particular de las ciudades nicaragienses como Managua, que meramente las personas de las primeras tres categorías “Profesionales y Técnicos”, “Gerentes, administradores...” y “Empleados de oficina”, se encontraban insertas en una estructura laboral formal, es decir, con puestos y sueldos fijos; mientras que la mayoría de las personas (las representadas con categorías como artesanos, carpintero, albañiles, mecánicos y afines) no tenían trabajos formales, sino oficios líquidos y no fijos. Es esta

población, que según Vilas, en Nicaragua, es el Subject Social de la revolución nicaragüense, una afirmación con la que concordamos, (con algunas reservas que veremos adelante); y lo más curioso es que lo mismo es también verdad en Irán. Algunos puntos que destacamos aquí en cuanto a la estructura económica-cultural y política de Nicaragua e Irán, con su relación histórica.

- Primera, la existencia de una estructura económica-cultural de capitalismo dependiente, propagada en los dos contextos, por las políticas americanizantes-modernizantes de sus respectivos dictadores en abierta coalición con el régimen estadounidense.
- El control cuasi-absoluto sobre los recursos y los territorios nicaragüenses-iraníes, por una pequeña minoría de elites, principalmente compuesta por las familias-amigos de los dictadores, que dio como resultado la exclusión, alineación y Otrificación de la mayoría de la población nicaragüense o iraní, que no existía en la estructura laboral como una clase obrera o proletariado, sino que como un pueblo con oficios diversos, inventados en la contingencia ante la imponente condición de precariedad de vida.
- También sugerimos, a base de nuestro recorrido histórico de Nicaragua e Irán, que esta represión de su propia nación-población, basada en el ideal americanizante-modernizante, es, en efecto, un legado que el sistema nacionalista-liberalista en Nicaragua e Irán reproduce, dando continuación al patrón colonial inaugurado en el primer momento de fundación del sistema-episteme moderno-colonial en el año 1492, cuando cada quien no era europeo-cristiano-blanco, fue convertido en una absoluta Otridad, necesaria a ser conquistada. La gente desempleada, con oficios diversos buscados en contingencia, forma parte de esa Otridad, en perpetua contingencia y marginalización.
- Ya hemos comentado que la primera persona objeto de esa dominación de Father Power, la primera Otridad, es la maé(stra) de la familia-nación-población. Esto se muestra en casos de la polémica que generó el conceder el derecho al sufragio a las mujeres, que fue uno de los factores principales en convertir la escena política-cultural, (en mayor medida, en irán, pero también en Nicaragua) en dos moldes-modelos contradictorios de Modernizante y Tradicionalista, siendo los dos irreflexivos, y por tanto, represivos para las mujeres. Elaboramos este eje, más en detalle en adelante en el camino B-2,--la praxis de la liberación--- para la conclusión de esta articulación.

Camino 4.B-2

La Cultivación de la Praxis religiosa-revolucionaria de Liberación (1960-79)

Verso*Misa Campesina 4: El pan comunitario: <i>Shahadat</i> ³²¹
En verdad les digo que ustedes me buscan porque comieron hasta llenarse, y no porque hayan entendido las señales milagrosas. No trabajen por la comida que se acaba, sino por la comida que dura y que les da vida eterna.
<i>Olivia: El pan que se acaba es el pan buscado egoístamente, y el pan que da vida es el que busca comunitariamente. Ese pan produce la vida eterna porque produce el reino.</i>
Dice uno de los jóvenes de la Comuna: Yo quiero agregar aquí algo parecido a lo que dice Doña Olivia: y es que <i>para Jesús la verdadera vida es una vida sin injusticia, y ésa es la vida de ese pan, la comunión de los hombres, que él trae. Mientras que el sistema de injusticia y explotación lo que produce es muerte.</i>

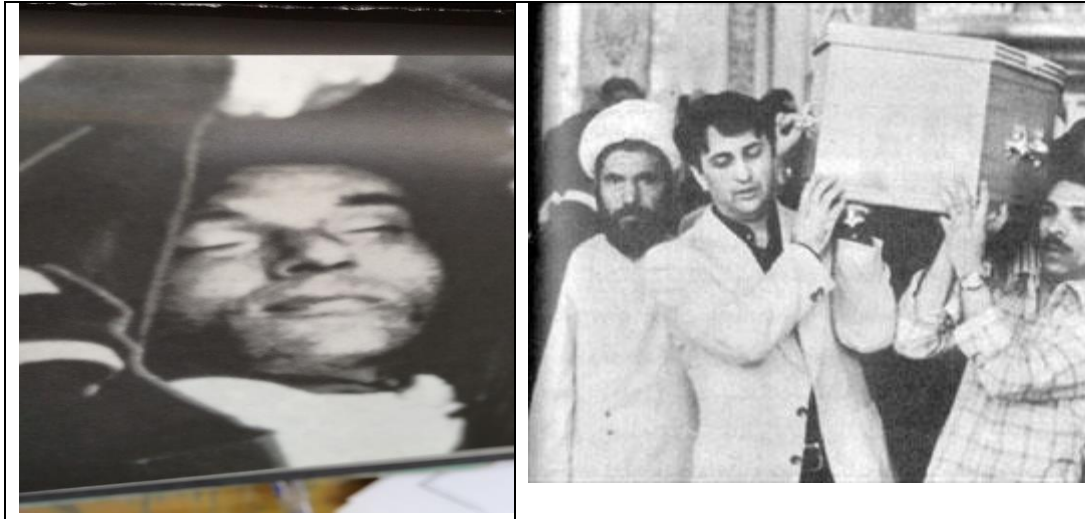
Verso 60: <i>El gran arte-acto de Morir-vivir</i> ³²²
El morir es también un arte y debe ser aprendido y adquirido como otros artes. Es un performance sumamente bello y profundo, la escena más dramática y espectacular de la vida humana. Hay muy pocas personas que han muerto en una forma bella. Llevo mucho tiempo buscando en los anales de la historia, a las personas que han muerto de una forma bella, intentando descubrir las muertes sumamente bellas y gloriosas. Lo que sí está claro que las personas que saben morir, también saben vivir. Pues, para esas personas que saben que el vivir no meramente implica respirar, también saben que el morir no implica meramente el detenimiento de la respiración; en efecto, el morir, es, de por sí, un acto, un gran acto como el vivir.
Verso*Imagen 12: <i>Shariati wa</i> ³²³ <i>Shahadat</i> ³²⁴

³²¹ Misa Campesina: El pan de la vida, (Cardenal, 1986, 35). Las itálicas son mías.

³²² (Shariati, Una apreciación de Profeta Mohammad, Parte 2)

³²³ “Wa” en farsi significa, “y”.

³²⁴ Imágenes de *Shahadat* de Shariati (Shariati, 2005, photo 121)



- **El grito de rebeldía contra Shah-hijo (1941-79), SAVAK**

Para los dos regímenes dictatoriales en cuestión, aliados cruciales del régimen estadounidense, el mayor enemigo era la ideología comunista la mayoría, tomaron acciones represivas, pero también hicieron pactos particulares según diferentes circunstancias, con diferentes partidos de inclinación socialista-comunista. Ya desde el primer año del régimen de Shah-hijo en 1941, TUDEH, “El partido de las Masas”, fundada con la ideología marxista-socialista, hizo una crítica rotunda al régimen de Shah-hijo, que según los pensadores marxistas de Irán, era otro agente más de imperialismo y capitalismo estadounidense. El partido pronto ganó mucha popularidad en particular en los sectores universitarios y en las redes de trabajadores industriales que se encontraban, por la centralización urbana de la actividad industrial, se encontraban ya agrupados en ciudades particulares como Teherán, Tabriz, Shiraz etc. Pronto, por su apelación popular, TUDEH se había vuelto una fuerza política, capaz de ser reconocida como nacional en Irán.

By 1945–46, Tudeh had become the party of the masses in more than name. It had six parliamentary seats in addition to that of Isfahan. It had three cabinet ministries: education, health, and trade. Its main newspaper, Rahbar (Leader), boasted a record-

breaking circulation of more than 100,000 – triple that of the semi-official Ettela'at³²⁵.

The party also claimed 50,000 core members and 100,000 affiliated members. It opened branches in seventy-eight towns – in other words, almost every town with a population of more than 10,000. Its May Day and Constitution Day celebrations attracted huge crowds in all the major. (Abrahamian, 2008, 108)

Sin embargo, la circulación libre de las ideas críticas de TUDEH y su surgimiento como una fuerza política considerable no duró mucho. En el año 1946, la unión soviética primero hizo presión al régimen de Shah para ganarse una nueva concesión en el contrato petrolero, cuyo apoyo, aunque reticente, jugó en contra de la imagen pública de TUDEH. Esto provocó el distanciamiento de Al-e Ahmad, el escritor popular por su libro “Gharbzadegi”, que señaló una desilusión popular hacia las promesas de TUDEH y a la vez, una clara desconexión entre los discursos y las visiones ideológicas de éste partido y las de la Unión Soviética.

Pero la cuestión no se detuvo ahí. “In September 1945, the Soviets, for reasons best known to themselves, suddenly sponsored Kurdish and Azerbaijan groups demanding provincial autonomy.”(Ibid., 111). Esto resultó algo inesperado incluso para los cadetes de TUDEH, que no pudieron mantener su imagen comunista, con clave nacionalista iraní, por estas circunstancias de intervención soviética. Aunque las provincias que se declararon autónomas, no pudieron sostenerse contra la llegada de las fuerzas militares de Shah, en la provincia autónoma de Azerbaiyán, el gobierno autónomo en su período hizo algunos cambios fundamentales que casi marcarían el paso de la política nacional iraní, por las siguientes décadas: El derecho de voto de las mujeres y El control total iraní sobre sus propias reservas petroleras, junto con las demandas comunes en lineamiento con el marxismo, como

³²⁵ Etellat era el periódico oficial del régimen de Shah, y que publicará un artículo en 1977, en calumnia de Khomeini, provocando así la fase final de la insurrección popular iraní.

la ley laboral y paga igualitaria para las mujeres. Así como los gobiernos autónomos de Azerbaiyán y Kurdistán, fueron militarmente aplastados por el Shah, el partido TUDEH sufrió casi la misma suerte. Shah, primero encarceló muchos de los líderes acusados (muchas veces, tendenciosamente) a colaborar con el gobierno autónomo. En Teherán, fue promulgada la ley marcial y los diferentes sindicatos obreros sufrieron una brutal represión. En el año 1949, tomando pretexto de un intento fallido de su asesinato, tomó la acción de prohibir definitivamente a TUDEH, capturando, encarcelando y sentenciando a muerte, una gran mayoría de los líderes y acabó con la presencia formal de este partido socialista-comunista en Irán. A pesar de su corta duración, el legado intelectual y socio-cultural del partido comunista TUDEH en Irán, sería continuamente sentida en las décadas siguientes, y aparte de plantear los dos puntos, la formación y súbita popularización de ese partido sería una lección tanto al nivel teórico como al nivel práctico-organizativo, para los movimientos posteriores de rebeldía que agitarían a la escena política iraní.

Pues, a finales de la década de los 40, el movimiento popular de Md. Mossadegh, formulado desde el Frente Nacional, tuvo la sabiduría o quizás vio la necesidad de articular estas tendencias socialistas-marxistas con el descontento causado por la invasión-inversión económica-cultural, tanto de las clases tradiciones de los comerciantes de Bazar iraní y como de una parte de la clase clerical Shiá como el Ayatollah Syed Abdol-Qaseem Kashani. Mossadegh, era un acérrimo constitucionalista que había resistido contra la coronación del Shah-padre y siguió siendo uno de los críticos más voceros del régimen dictatorial. Regresó al escenario político iraní en los años 40 y ganó una gran popularidad por su extraña personalidad, mística y racionalista, tan peculiar de la nación-población iraní. Mossadegh había reconocido, muy tempranamente, el valor de las reservas petroleras iraníes en el desarrollo del proyecto nacionalista iraní y sabía que para su control, necesitaba también

menoscabar el control de Shah sobre las fuerzas armadas de la nación. Mossadegh, fue elegido el “Premier” o primer ministro en el año 1949 bajo dichas promesas, y tan pronto en el poder dio inició a sus ambiciones políticas. Mottahadeh pinta el escenario político de esa época, tomando en consideración la relación geopolítica internacional.

The events that carried Mossadegh from 1944 to his election as primer minister in 1951 and his term in that office from 1951 to 1953 are as much part of world history as the history of Iran. For the two years of his premiership his picture in the newsreels and on the front pages of the newspapers made him the best known leader of the world. His fame was, of course, based on what he did. By nationalizing Iranian oil, which had up to that point been controlled by the British, he became one of the first Third World leaders to reclaim a great national resource with relative impunity (Mottahadeh, 2000, 126-27)

Además de esta gran hazaña de nacionalización del recurso más valioso de la nación, Mossadegh propuso radicales reformas para las leyes electorales y la modificación del control de las fuerzas militares, para contrabalancear el poder político de Shah a favor de Majlis (Asamblea Constituyente). Sin embargo, como hemos anotado antes, en el año 1953, se organizó un golpe de estado--- conspirado por el régimen estadounidense y el dictador Shiah y el imperio británico---que fue llevado a cabo en mando de Kermit Roosevelt (Ibid., 130). De nuevo, vemos la reaparición de un apellido, el de Roosevelt, en la reproducción de la autoridad de padre-presidente, Father Power, característico del sistema-episteme colonial-episteme. Era un golpe de estado sorprendentemente rápido. Siendo abatido y viejo, se defendió con dignidad, sus acciones en las sentencias amañadas. Pronto, viejo y no tan bien salud, murió una muerte de Shahadat.

Sources in his inner circle say that after two days of silence while hiding in a cellar with two of his ministers after the coutercoup, one of these ministers (a university profesor with a French Doctorate) said, ¡“How badly it all turned out, how badly”! To which Mossadegh responded, “*At the same time*³²⁶ how really well it turned out, how really well!”. (Ibid., 133). Este término “At the same time”, lo que hemos llamado “A la vez-tía”, es el principal indicador de la conciencia de la relación comunitaria (A no es B, y a la vez-tía, A es también B). Así pues, esto también simboliza la praxis religiosa-revolucionaria de Shahadat, donde la vida y la muerte, las dos, no son únicamente aceptadas, sino que hay una constante y apasionada interacción tanto con la vida como la muerte, en cada momento y en cada espacio. Esto es, lo que Shariati dice, citado arriba en el verso “el arte-acto de vivir-morir”, *a la vez-tía*.

Claro, Shariati estaba en sus época juvenil-universitaria durante la episodio del golpe de estado de Mossadegh, y como un estudiante comprometido, tomó participación activa en las protestas contra el dictador, razón por la cual fue detenido por un período en 1957. Pues, la Shahdat de Mossadegh, se convertiría en un punto de inflexión (*un turning point*) en la historia iraní en que el régimen iraní, perdería, de una vez por todas, su legitimidad en los ojos del público iraní que había observado detenidamente la pérdida de su querido héroe popular Mossadegh, en una mala jugada por el dictador en el golpe de estado orquestado por fuerzas mayormente extranjeras. *Antes de Mossadegh*, las protestas populares estaban en mayor grado confinadas en regiones particulares, como las ciudades industriales, organizadas mayormente por el grupo de Inteligentsia con ideología socialista-marxista en colaboración con los obreros industriales y campesinos. Aunque estas protestas fueron constantes a lo largo

³²⁶ El itálico es mío.

de los años, su alcance nunca capturó el imaginario nacional. De todos modos, la ideología socialista-comunista contaba con el mayor número de partidarios entre los grupos intelectuales y obreros, no había llegado a la mayoría de la población, controlada todavía por una articulación interesante entre los bazaries y las clases clericales (los Ulemas Shiá). Con la articulación de estas distintos grupos, no sin tensiones o conflicto, en el Frente Nacional de Irán, bajo el liderazgo de Mossadegh, cambió el escenario político de una forma drástica. *Después de Mossadegh*, esta última articulación entre los bazaries y las clases clericales, sería el más fuerte pilar de resistencia por su apoyo de base popular, que en colaboración con los partidos políticos socialistas-marxistas, abrumarían no solo las políticas dictatoriales y represivas de Shah, sino también los planes y objetivos de la ideología modernizante-americanizante de Islam. El comienzo de esta resistencia, de forma clara, se daría con el discurso del futuro líder de la revolución iraní: Ruhollah Khomeini, que desde el seminario Shiá de Qom, entre los más prestigiados en Irán junto con el santuario de Masshad, haría una crítica dura y desde entonces, irreversible al régimen de Shah, y sería inmediatamente capturado y exiliado. Pronto Khomeini, llegaría a Najaf en Iráq, y solo llegaría a Irán, en las vísperas de momento extraordinario de la irrupción de la revolución cultural iraní en 1979. Sin embargo, Khomeini--- un maestro de la Fiq (jurisprudencia), y un iniciado en el camino místico (Irfaan) por su profundo interés en maestros místicos como como Mulla Sadra e Ibn Arabi---sería una voz constantemente presente en el ritmo de la vida en Irán, y su ausencia en efecto, iba a ser una suerte de presencia de su voz en Irán. En el año siguiente de exilio de Khomeini, Shariati al haber terminado su doctorado en Francia, regresaría a Irán e inmediatamente, quedaría preso. Tras haber sido presionado a trabajar para el gobierno por un período, afortunadamente ganaría un puesto en la Universidad de Masshad, ciudad de su natalicio en el año 1968. Desde entonces, Shariati empezaría su segunda y más madura fase

de Conversación-Trans---primero en la Universidad de Masshad, y luego en el Instituto Hosseneiyie Ershad, Teherán---que consistiría en una gran articulación creativa de las fuerzas políticas e ideas teóricas---entre varios grupos que existían en la rebelión con el Shah, como una buena parte de los Roshenfekran (Inteligentsia), una parte de los Ulemas, y más que todo, haría posible una conciencia de la praxis histórica para la nación-población, en general y las juventudes universitarias, en particular. Su labor sería la más significativa en el proceso de cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria iraní, proceso en el cual sería censurado, encarcelado, torturado, exiliado por el régimen de Shah y su notoria Agencia de Inteligencia: SAVAK.

<i>Verso 61: La Guardia nacional anda buscando a un hombre</i>	<i>Asire-Shab (the Captive of Night)</i>
La Guardia Nacional anda buscando a un hombre. Un hombre espera esta noche llegar a la frontera. El nombre de ese hombre no se sabe. Hay muchos hombres más enterrados en una zanja. El número y el nombre de esos hombres no se sabe. Ni se sabe el lugar ni el número de las zanjas. La Guardia Nacional anda buscando a un hombre. Un hombre espera esta noche salir de Nicaragua.	A rain-soaked owl is shouting in the alley A person diez under a tall Wall Who knows what is going on in the dark of the night? The captives of the night are chained to sorrow My heart s exhausted of the darkness All the doors are shut at me I became the captive of the night shadows The night became the captive of the cold net of the sky I have to go with the shadow step by step Have to pass the madness city by city My heart is exhausted of the darkness Al the doors are shut at me

- **Grito de Rebeldía contra Dictadura Somoza-hijo y La Guardia Militar**

Por su parte, después de la muerte de Shah-padre, como hemos visto, sus dos hijos, Luis y Anastasio Somoza, continuaron con la política americanizante-modernizante, iniciada por su padre, junto con la extrema represión militar de la que es evidencia el verso exteriorista de Ernesto Cardenal puesto arriba. En particular, con la llegada de Anastasia Debalyle Somoza, el más militar (que es decir, más como su padre) de los dos hijos de Somoza, la

represión de la guardia nacional fue incluso más brutal. El entrenamiento duro, eficaz y su porte totalmente vacío de cualquier humanidad o emoción humana, GN en Nicaragua, es de recalcar, no era una excepción. Durante esta época, en Guatemala se llevaría a cabo una masiva limpieza étnica por los escuadrones de la muerte. En el Salvador, había estallado una guerra civil y la guardia nacional, Mientras que, en Haití, estaba en el poder el muy temido Papa Doc, debido a sus políticas ostentosamente represivas y violentas. Esas fuerzas militares, “heraldos negros de la muerte”³²⁷ tenían un punto en común: eran financiadas y entrenadas por las agencias estadounidenses. Muchos generales de la GN habían sido alumnos de universidades estadounidenses como el mismísimo Somoza y los generales más importantes, solían recibir grandes propiedades galardonadas por el dictador.

Para todos estos cuerpos militares fundados en la ideología, y financiados por la economía, intervencionista estadounidense, la estrategia por excelencia era infundir de miedo a la gente que se mostraba tan audaz siquiera para vocalizar una disidencia. El uso despiadado de las armas mortales sobre el pueblo era una práctica común. Cuenta en su testimonio José Dolores Cisne que Nicaragua no era un país para los jóvenes por la represión, encarcelamiento e incluso desaparición arbitraria de los jóvenes.

vos no podías salir, tenías coartada tus libertades como joven, no podías andar en la calle. Si te (sorprendían) en la calle, te golpeaban, te maltrataban, amanecías muerto al día siguiente amarrado (...) (José Dolores Cisne*Polavieja, 2011, 623)

El miedo de la desaparición causa un sentimiento extraño en la comunidad, una sensación de no poder decir ni el último adiós a la persona desaparecida. Para la humanidad, la muerte siempre ha sido algo dolorosa pero una situación en que los familiares no tienen ni idea de

³²⁷ Los heraldos negros, poema de César Vallejo

que si está viva o muerta la persona, se torna completamente absurdo el sentido de la vida y casi imposibilita la superación de esa tragedia. Rosario Rugama, cuyo propio padre fue un guardia, cuenta de su desaparición:

La diferencia entre mi familia es que mi padre fue guardia, coronel de la Guardia Nacional. Entonces, mi padre fue desaparecido: mi padre fue...lo eliminaron, pues, no se supo dónde quedó enterrado. Lo que más me duele a mí de este es que yo no puedo...una de las cosas es que yo no pude ver a mi padre, por lo malo que fue, pues mi padre fue tan malo...tantos muertos que él causó. Si él no hubiera hecho tanto desastre, yo tal vez le pude haber visto. (Rosario Rugama*Polavieja, 2011, 622)

Luego ya participando en la insurrección, ella fue apresada por la GN y sufrió una persecución horrible:

Como a mí se me trabó aquí, la mandíbula (...), entre todos me agarraron y me metieron la cuchara en la boca para poder gritar, porque ya los guardias (...), nos habían desnudado, nos habían revisado la piel, nos habían revisado, pues, de pies a cabeza, nos desnudaron, pues.

El 18 de julio también nos habían agarrado los guardias (...). Ese día, el 17, 18 y 19 de julio fue de lo más terrible, porque fue un momento de persecución que en la mera esquina que nosotros íbamos pasando, nos salían, nosotras no sabíamos ya ni para dónde agarrar. (Ibid., 624)

Además de esas requisas, encarcelamientos y desapariciones, la GN estaba particularmente entrenada a llevar a cabo la anteriormente referida “operación limpieza”:

porque yo nunca en mi vida quiero pasar lo que pasaron estas madres con sus hijos: yo voy por el lado de la 14 (...), porque están diciendo que viene la operación limpieza, que era que la guardia se metía...Y entonces, ¿a qué le llamaban ellos operación

limpieza? Ellos entraban a esta casa y disparaban a toditita la casa dentro: debajo de las camas, arriba de las camas, arriba de los techos, donde fuera. (Mercedes Ortega*Polavieja, 2011, 563)

A lo largo de las décadas, la GN se había convertido en una organización auto-suficiente de talante privado, bien financiada y bien entrenada, ciegamente autorizada y respaldada por el dictador. Era en términos prácticos su guardia personal. Existe el caso de que varios rincones residenciales urbanos se reservaban exclusivamente para trabajadores de la GN con el objetivo de provocar un aislamiento físico suyo de la población común, como para no sentir ningún reparo en el momento, y ningún arrepentimiento luego, de ejercer la represión y violencia sobre ella.

Conclusiones-conexiones penúltimas, entretejidas de la Articulación 4 (Camino A*B)

Hemos hecho un largo camino para llegar aquí, aun así, a través de lo oscuro de las memorias, re-membrando nuestro propio cuerpo (o nuestra historia gnoseológica corporal), para explorar y exponer o dar a conocer principalmente la relación geopolítica internacional (lado 1 de nuestro hilo tejedor-comparativo) presente entre los dos contextos de Nicaragua e Irán. Podemos decir, que considerando el alcance de tal relación comparativa (que atraviesa y ha ido atravesando nuestra historia humana) ha sido breve el recorrido. En este recorrido de remembranzas, a lo largo de nuestra trayectoria investigativa, algo curioso ha pasado: este mismo proceso de remembranzas con el objeto de hallar y trazar la relación geopolítica entre Nicaragua e Irán, también me ha llevado a comprender y reconocer el lado 2 de nuestro lado tejedor-comparativo: “La relación comunitaria.” Esto ha sido posible a través de los colores de nuestro tejido-tesis, religiosidad y revolución, articulándose en lo que hemos venido llamando “la praxis religiosa-revolucionaria de la liberación”, cuya exploración y reconocimiento nos ha facilitado comprender lo que no es la praxis de liberación y por tanto, es la lógica de dominación.

Pues, a este trance, nos detenemos a retornar nuestra vista hacia la(s) pregunta(s) de nuestra investigación y encontramos que dos preguntas secundarias han sido respondidas. La pregunta principal de la investigación, es:

Verso 62: Pregunta de la investigación (el corazón de la aguja tejedora)

- | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>- ¿Cómo fue el proceso de la cultivación (construcción-composición) de la praxis religiosa-revolucionaria de <i>Subject</i> social de la Comunidad de Solentiname, en Nicaragua y del Instituto Hosseneiyie Ershad en Irán en sus movimientos revolucionarios (1960-79)?</p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Las preguntas secundarias que nos planteamos son las siguientes:

<i>Verso 63: Preguntas secundarias</i>
- 1) ¿Qué papel juega la estructura del sistema-episteme moderno-colonial en la implementación y perpetuación de las condiciones de extrema pobreza y violencia sistemática en Nicaragua e Irán y sujeta a tales condiciones, cómo se forja la praxis religiosa-revolucionaria de Subject social nicaragüense e iraní?
- 2) ¿A partir de qué formas creativas-artísticas comunitarias se genera la resistencia y el movimiento revolucionario, en particular en los contextos específicos de Comunidad de Solentiname e Instituto Hosseneiyie Ershad?
- 3) ¿Qué nos enseña la investigación acerca de estos movimientos revolucionarios? ¿Es posible o existe una praxis religiosa-revolucionaria de <i>Subject Social</i> y si hay alguna posibilidad de ejercer esta praxis religiosa-revolucionaria en la actualidad en nuestros propios contextos?

- Al cabo de nuestro recorrido sobre *los regímenes dictatoriales de los Somoza (padre-hijo) y Shah (padre-hijo) de Nicaragua e Irán, hemos visto que sus respectivos regímenes políticos se caracterizan por su actitud sumamente represiva, y auto-fetichista, con la visión de una autoridad incuestionable*. Estos dos regímenes dictatoriales, fueron apoyados, irónicamente por el régimen estadounidense, que a pesar de mantener una imagen democrática y liberalista (promotora de libertad), no solo colaboró de forma económica-militar con los dos regímenes de Nicaragua e Irán; sino que también les proporcionó la base ideológica americanízate-modernizante, cuya aceptación acrítica e irreflexiva por parte de los dos dictadores, Somoza y Shah, implicó la continuación de las relaciones económicas-culturales de dependencia y dominación entre Nicaragua-Irán y el régimen estadounidense, el centro del sistema-episteme moderno-colonial, desde su cuarto momento (1950s) hasta la actualidad.
- *Estas relaciones de dependencia y dominación*, fueron evidenciadas tanto en forma de las inversiones económicas (como la creciente industrialización y la explotación asimétrica de los recursos autóctonos de Nicaragua e Irán); las intervenciones militares (en caso de ocupación, invasión, entrenamiento de Guardia nacional), así como servicios de inteligencia contra-revolucionara) y la imposición cultural americanizante. Los dos dictadores, en coalición con el régimen estadounidense, se llevaron una política sumamente represiva y auto-fetichista, en que por una parte, las

familias Somoza y Shah, que por una parte, se apropiaban de los títulos y derechos sobre los territorios agrícolas e inversiones industriales; y por otra, también estimaron conveniente otorgarse títulos de privilegio social como el Salvador de la nación y el Shah modernizador, mientras que quitaban otros títulos tradicionales así como los derechos del territorio de los antiguos terratenientes y las poblaciones campesinas, de forma igual.

- En los dos casos hemos visto la configuración de un sistema económico capitalista dependiente---controlado y dominado por sistema-episteme moderno-colonial con su centro estadounidense--- que por el establecimiento de plantas y fábricas industriales en regiones particulares, dio como resultado el característico patrón de mayor grado de concentración urbana y el consiguiente fenómeno de la migración precaria a las ciudades industriales urbanas. Por otro lado, este fenómeno también dio apertura a una variedad de factores culturales modernizantes como la apertura de la prensa, la telecomunicación, la apertura de una estructura escolar y universitaria secular, y la separación, únicamente formal y no real, entre la religión y el régimen. En efecto, durante la mayoría de la duración de los regímenes dictatoriales, las instituciones respectivas de religión católica e Islam Shiá en Nicaragua e Irán, estuvieron al lado de los respectivos dictadores, salvo algunos pensadores-intelectuales-políticos religiosos como Al-Afgani, Md. Iqbal y Sandino. Es solo en los años 60, que empieza a haber una nueva crítica de la religión, que desde la praxis de liberación, lleva cabo una crítica de doble filo, atacando a la vez, el imponente modelo capitalista modernizante-americanizante y el letargo modelo tradicional ortodoxo, buscando y cultivando así una tercera vía en manera de resolución del dilema entre lo moderno-lo tradicional que veremos en adelante, en la última parte de esta articulación (que también la última parte de nuestra tesis-tejido de Suéter Arcoíris.
- Hay otros factores, que son indispensables constatar aquí. Los dos dictadores heredaron, y realizaron bajo su mandato, una visión de construcción de la nación, que era extrañamente liberalista y a la vez, autoritaria-fascista; y para tal motivo, llevaron a cabo una serie de reformas burocráticas e institucionales para la regulación efectiva de sus territorios, lo cual supuso una ruptura de las organizaciones políticas autónomas de las diferentes regiones de Irán y Nicaragua; a la vez que implicó un proceso de fuerte homogeneización de los diversos modos socio-culturales y lingüísticos de naciones muy heterogéneas como Nicaragua e Irán, que tanto en términos geográficos como culturales, cuentan con una población heterogénea y diversa.
- Por su parte, estas conclusiones concuerdan con nuestras conclusiones de la articulación 03 de este Hemisferio Iris, ***donde apreciamos que el mismo proyecto político de la construcción de la nación nicaragüense, ha sido un proyecto elitista llevada a cabo por una política superficialmente dicotómica entre liberales y conservadores, a detrimento de su propia nación-población nicaragüense simbolizada en el rostro de la Otridad o en la voz Otra*** (de la mujer-india-pobre, discriminación y dominación basada en el género, raza y clase). Por su parte, los padres-presidentes de la nación nicaragüense reclamaban el principio de autoridad incuestionable: *Father Power* (ego-conquiro) fundada en el proceso colonizador de Nicaragua por las instituciones políticas y culturales de Christendom, como la evangelización y hispanización. Anotamos la reclamación y reafirmación constante de este principio de *Father Power* en la política elitista nacionalista nicaragüense (en

continuación con el patrón colonial de la lógica de dominación), cuya compleción fue llevada a nuevas alturas o a nuevas bajas durante el régimen de los dictadores de la dinastía Somoza.

- A la vez, que la política elitista nacionalista nicaragüense gobernó a su nación-población otrificada y marginada con la mano dura de Father Power---desde el momento de su concepción hasta la época de la dictadura Somoza (que hemos investigado de forma detenida)---vemos la constante injerencia extranjera por parte del régimen estadounidense----que basándose en las doctrinas de superioridad blanca (americana) como Doctrina Monroe y Destino Manifiesto----actúa como *Big Brother* o *Big Father*, ante los regímenes nicaragüenses y fueran éstos conservadoras o liberalistas, en su mayoría, de una forma sorprendente, se arrodillan ante el poder imperial estadounidense. Esto cambiaría solo con la llegada de Sandino al escenario histórico nicaragüense que montaría una fuerte (quizás no exitosa, pero viva) rebelión contra la invasión imperial estadounidense (y su ideología modernizante-americanizante). Con nuestro recorrido en esta articulación, encontramos la misma actitud de los dictadores Somoza, que eran sumamente represivos contra su propia nación-población marginada; mientras que eran sumamente serviles hacia los regímenes estadounidenses, que se presentaban a veces como *Big Brother* (con Roosevelt o Carter) y otras veces, como *Taskmaster* (en régimen de Nixon y Reagan). También el régimen dictatorial y americanizante de Somoza sería derrotado y derrocado, por las fuerzas revolucionarias que en remembranza de *Shahadat* de Sandino, cultivarían una praxis religiosa-revolucionaria de liberación para poner fin al régimen somocista.
- A su vez, en Irán, el régimen de Shah (padre-hijo) sería derrotado por la revolución islámica iraní, que también cultivada en los años 60-70, a base de una interpretación revolucionaria de la praxis de Islam Shiá. Hemos visto, las características de éste régimen muy similares al de Somoza, imponiéndose con su lógica de dominación (Father Power) en sentido de la represión violenta y su política de imposición de la ideología americanizante-modernizante que fungió así como en Nicaragua, el rol de *Big Brother* y *Task Master* en Irán. *Pues, a lo largo de nuestro recorrido sobre la historia cultural de Nicaragua e Irán, se nos hace aparente una estructura socio-política y económica-cultural internacional que hemos llamado el sistema-episteme moderno-colonial, que se impone y condiciona el ser-conocer-actuar de la nación-población nicaragüense e iraní. Aunque en Irán a lo largo del siglo diecinueve, este poder imperial-intervencionista no era el régimen estadounidense, como lo fue en caso de Nicaragua; sin embargo, las mismas políticas de dominación política cultural basada en la superioridad blanca-europea fue implementada en Irán durante dicha época por los poderes europeos de Inglaterra y Rusia. Mientras que en el siglo veinte, después de la segunda gran guerra europea, el régimen estadounidense toma el control central y marca una influencia directa en Irán, así como en Nicaragua, con estrategias de intervención-invasión militar (por ejemplo, el golpe de estado de Mossadegh) e inversión económica financiera.*
- ***Comprendido esto, respondemos, a nuestra satisfacción, a la pregunta secundaria (1) sobre el papel del sistema-episteme moderno-colonial: que se impuso en dos niveles en la dominación de la nación-población nicaragüense e iraní. Primero, las intervenciones(ideológicas)-inversiones(económicas)-invasiones (militares) realizadas por el régimen estadounidense (y europeo), además de que sean factores***

determinantes de la historia política-cultural nicaragüense e iraní en el período de las dictaduras, también ejercieron una influencia asimétrica en formas de relaciones de dependencia económica-cultural imbuida en la lógica de dominación ya desde los comienzos del siglo diecinueve con los movimientos independentistas en nustramérica, en particular en Nicaragua (con el canal transoceánico, empresa Vanderbilt, y claro, el filibustero William Walker) a la vez que Irán experimentaba sus primeros choques de Irán con los poderes imperiales de Inglaterra y Rusia. El segundo nivel de dominación, e incluso más feroz y arrasador, ha sido llevada a cabo por los proyectos elitistas nacionalistas, que para la población marginada, ha significado, si no una aceleración, una modificada continuación del patrón colonial, simbolizado en la aceptación acrítica e imposición de las políticas americanizantes-modernizantes, a base de que Otrificaron y dominaron su propia nación-población.

- En Nicaragua, vimos particularmente, que esta lógica de Otrificación y dominación fue llevado a cabo, de manera irreflexiva e inconsciente por casi los mismos gobernadores, monarcas y padres-presidentes que no solo propagaron de manera descarada la ideología americanizante-modernizante característica del sistema-episteme moderno-colonial, sino que la impusieron violentamente encarnando así la misma lógica de dominación contra su pueblo. El caso de la dictadura Shah de Irán, como hemos evidenciado en nuestro recorrido, no fue particularmente diferente que el régimen de Somoza. *Considerando nuestra propia experiencia en la India y compartiendo con las experiencias de dolor y sufrimiento por diferentes naciones-poblaciones no-europeas, no blancas y no-cristianas, esto nos lleva a reconocer este sistema-episteme moderno-colonial como el dominante sistema internacional o que ha mantenido en relaciones de dependencia y dominación, a las naciones-poblaciones Otras. Por tanto, nuestra elección de la relación geopolítica internacional como el lado 1 de hilo tejedor-comparativo.*
- *En cuanto a la pregunta secundaria 3), sobre si existe la praxis religiosa-revolucionaria de liberación y si sí, ¿cómo nos es pertinente actualmente y qué nos enseña?;* en nuestra concepción de este sistema-episteme moderno-colonial, cuyo centro actual desde la segunda mitad del siglo veinte es el régimen estadounidense, es una continuación del patrón colonial inaugurado y consolidado en los primeros momentos de la colonización de las naciones-poblaciones nustramericanas, por los conquistadores españoles, que cristalizaron la estructura política cultural de Christendom (la religión del imperio) que se impone con lógica de dominación (ego-conquiro) de *Father Power* y pasando por sus diferentes momentos-estados (referidos anteriormente en la articulación 4.A del Hemisferio Arco), ha llegado a condicionar y enmarcar nuestras vidas (nuestra ser-conocer-actuar) en su actual y quinto momento en su patrón neoliberal con su centro estadounidense (o euro-americano). Por tanto, la lógica de dominación del sistema-episteme moderno-colonial sigue en marcha y con su nuevo patrón neoliberal, híper-tecnológico, (obviamente oculocéntrico), quizás se encuentra en su momento más dominante y más extensivo de todos. Así que si existe la praxis religiosa-revolucionaria de liberación, que puede cultivar el camino a la liberación (de la dependencia y de la lógica de dominación); es actual, y es pertinente para los diferentes contextos y Subjects Sociales que se encuentra en las periferias y en las márgenes. La pregunta es que ¿si existe? Hemos planteado desde el primero motivo de diferentes ejemplares de Trans-Text o Ducto-Trans, como el

Cuerpo de Cristo sobre y como la cruz, La Harmonía Numérica de Pitágoras, La Interpretación de Shahadat de Hypatia, El canto coránico etc. Sin embargo, como Hall, nos abstenemos de dar garantías. Lo que sí podemos ofrecer es la evidencia al respecto: toda la evidencia que hemos re-membrado en diferentes articulaciones a lo largo de la tesis señala hacia una característica integral, sin que sea ésta una limitante, de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación: Su calidad trans-fronteriza. Es decir, la praxis religiosa-revolucionaria es una praxis trans-fronteriza, que obviamente, significa trans-disciplinaria, trans-lingüística, trans-cultural, trans-epistémica, y también trans-histórica. En lugar de dar definiciones, nos interesa más dar un ejemplo para explicarnos, con los Subjects sociales principales de nuestra investigación: Ali Shariati, Ernesto Cardenal, Mohammad Reza Pahlavi Shah (hijo) y Anastasio Somoza García (hijo).

Podemos pensar por un momento, en estas cuatro personas como bebé o en el momento de su anunciación, su primera experiencia o percepción del mundo *mediante la liga umbilical con su maé(stra)*.

Sí, Shah-hijo nació el 26 de octubre de 1919; pero antes habría existido, ¿no?

Claro, Ernesto nació el 20 de enero de 1925; pero antes, ¿no?

Por supuesto, Somoza-hijo nació el 05 de diciembre de 1925; pero antes...

Sin duda, Shariati nació 23 de noviembre de 1933, pero...

Estas cuatro personas aprendieron varias lenguas en su vida, cruzaron varias fronteras, conocieron varias culturas; sí varias. Pero...

¿Cómo aprendieron su lengua madre?

Si no sabían ningún idioma, antes...

¿Ni sabían 1 Idioma, idiotas?

¡Idiotas, no! Idiomas, no,

Bebés, sí.

¿Cómo aprendieron, pues?,

aprendiendo pues así como aprendemos, ¿vos sabés!

Estas cuatro personas aprendieron varias lenguas en su vida, cruzaron varias fronteras, conocieron varias culturas; sí varias. Pero...

Algunas de ellas pudieron de verdad, cruzar *la frontera* y pasar por el lado y re-tornar;

Otras nunca tuvieron el coraje ni valor para cruzar *la frontera*;

solo lo miraron, de la orilla; nunca entraron a *la fuente-frontera*.

Andaban con miedo, porque no pudieron cruzar la fuente-frontera; Y(A *la vez-tía*)

no pudieron cruzar la fuente-frontera, porque andaban con miedo.

Tanto Shah como Somoza hablaba fluido el inglés; así también Shariati y Ernesto;

¿Cuál es la diferencia?, ¿si la hay?

La primera frontera es la de cuerpo físico, la primera otredad es la maé(stra);

Quien recuerde su primer con-tacto con su maé(stra), con *la maé(stra)*

Re-membrará la liga umbilical (cortada solo materialmente después de nacimiento) con la maé,

A través de la cual, Mediante la cual;

Nos-conocemos como no-dos, ni-I;

mi maé(la primera otredad) y yo, estamos siendo liga-Trans o Ducto-Trans o Trans-Texto

¡o Lo que vos querás!

¡Quien conoce a mí, conoce a mi maé!

¡Quien conoce a mi maé(stra), conoce a la maé!

Quien recuerde a su primer momento, su primera experiencia, su primera percepción de estar en el hoyo,
Estará a la frontera entre vida y muerte;
técnicamente
Esa es la conclusión lógica;

This is a logical conclusión;
If you go through your history-historia corporal;
re-membling, your body,
back, and back, and back
you must reach, logically speaking,
that point of no-return, which is your first point
or you can say,
last point, or you can say: no-point,
because
logically speaking, that place must be a no-place
and yes, a place; at the same time---a la vez-tía.
If they ask, but it is possible to re-member
We reply: It should be
If they ask: why?
We reply: Because we are born.
If they ask: so what?
We reply: Been there!
If they ask: How?
We say: How, How would I know?
I just re-member be-ing a baby.

Es sencillo ver a los Somozas y los Shahs, con ojos de odio, con rocas en la mano; y muchas veces, quizás sea justo también, por el régimen violento e imponente que llevaron. Pero, ¿por qué? Porque siempre quisieron imponer su visión, como Father Power, que se es inconsciente de su maé(stra). Lo que hacían, pensaban como Walker, Cristóbal, era lo correcto. Y luego cuando sabían que no era lo correcto, no estaban tan profundo en su casilla que no pudieron cruzar la frontera. La primera frontera es la que está entre Yo y Tú, “el primero” y “la Otredad”; y esta Otredad (recordamos, de nuevo, para cada quien la primera experiencia-percepción es la de madre, ella es con quien realizamos nuestra primera ser-conocer-actuar, por tanto, ella es la primera maestra, lo que nos convierte en discípulo, siempre y constante y continuamente discípulo, paciente). Eso es lo que nos enseña la praxis trans-fronteriza, no creerse doctor, porque siempre somos paciente; ni considerarse maestro, porque siempre

somos discípulo. Es algo que nunca aprendieron los Somoza ni los Shah (ni padre ni hijo). Pero no tenían que aprenderlo, todos lo sabemos, nuestra primera experiencia es con la madre, a través de la escucha al ritmo de corazón. El ritmo de corazón, no se tiene que aprender, se puede aprender en más detalle, más refinamiento; pero (casi) cada quien tenemos el sentido innato del ritmo. Hemos visto esto con Pitágoras que enseñaba los acústicos como el primero camino principal, hemos escuchado cómo el canto coránico es precisamente un canto, un grito, algo que nos configura desde nuestro primer momento y hasta el último (cuando deje de latir el corazón). Pero hay quien también dice:

No acabarán mis flores; No cesarán mis cantos.

Los Somozas o Shah no podrían cantar con tal confianza, eso canto es fruto de la medi(+)ación, en relación comunitaria donde nace la compasión, confianza y su expresión en Conversación-Trans. No podían, ni pudieron; porque no se a-cord-aron del cord-ón, umbilical. No tenían que aprender, solo tenían que escuchar como bebé (que no sabe ningún idioma; pero no es ningún idiota, contando con la disposición, es decir, la capacidad generativa de aprendizaje) que aprende la lengua materna (de su maé-stra) sin hacer ningún esfuerzo, sin antes tener que tomar lecciones de gramática, sin antes saber nada, empieza a conocer y conversar en su ritmo, bailado. De ahí, aprende lo que les enseñamos. Así lo habrían aprendido los Somozas y los Shah, nada diferente que Shariati y Ernesto. Pero ya de adulto, nunca quisieron escuchar. Oculocentrismo. Sistema-episteme Moderno-Colonial. No tenían que hacer nada, solo escuchar; pero no, querían hacer algo, dejar algo, sus huellas, sus estatuas, sus carros, sus plazas. Querían *imponer su visión sobre el mundo, que vieron como su comunidad, por la inconsciencia de la relación comunitaria.*

No escuchamos, quienes queremos dominar,

Quienes escuchmos, escuchamos y respondemos.

No tengo la respuesta de la pregunta, ¿Por qué existe la opresión? Pero comprendo porque Somoza hizo lo que hizo y Shah hizo lo que hizo; porque comprendo lo que hago yo. El discurso, es, en efecto, una violencia porque su retórica busca convencimiento de la Otredad; mientras que la Conversación-Trans, escucha, paciente, espera a reconocer la señal analógica-corporal, de la disposición de escucha de la Otredad y tan solo, responde (nunca reacciona y si reacciona, no escucha).

- *Y pues, la Conversación-Trans no es un discurso; ella está-en-curso. Quien escuche, escucha-responde. Quien no, reaccionará.*
- *Esa es la ley de física racional: cada acción, genera su igual y opuesta reacción. La reacción es, por definición, violenta, y violada; ya que viene esclavizada por la acción de Otro, sin ninguna capacidad de escucha y agencia propia.*
- *Por su parte, la praxis de Golden Ratio: no hay ninguna acción, solo una acción inactiva: la escucha, que ofrece toda la gama de posibilidades de respuesta, como hace 1 bebé aprendiendo la lengua materna.*

Pues, la escucha, es una apertura, la ruptura en la imagen fetichizada de yo, un acto inactivo de compasión con la Otredad, que genera la confianza y así, una conversación-Trans, creativa y cotidiana. Claro, la escucha es una ofrenda de sí, una ofrenda de propio ser para dar bienvenida a la voz de la Otredad. Recordamos que la voz es a priori a cualquier sistema lingüístico y por eso, siempre tiene la capacidad de llegar a ser tanto trans-lingüística como trans-cultural que un canto que atraviesa lares y mares y lleva su melodía y aroma para quien lo escuche, sino importar su nación, su lengua, su cultura etc. Dar la bienvenida a la corporalidad viva de la Otredad, en nuestro propio cuerpo, a través de una ruptura-apertura, es la acción inactiva de escuchar. En este sentido, la escucha es el primero, y si profunda, activa y paciente, también es el último acto-arte de Shahadat, que se niega su voz para afirmar la voz Otra (siempre creativa, fuera de cualquier posibilidad de sistematización).

The method, and historical reality, does not begin with the negation of oppression, but negation of oppression begins with the analectical affirmation of the (historical and eschatological) exteriority of the other, through whose project of liberation the

negation of the negation and the building of new systems is put into effect. (Dussel, 2003, 143)

Para Dussel, el método es desde lo positivo, con la afirmación de la Otredad (como el método de Cardenal, Escucha a la Otredad, *Who is the Other?*) que corresponde a la negación de una imagen fetichista de sí, que es un método vía negativa (método de Shariati, escuchar a sí, *Who am I?*). Sharati cita el ejemplo de canto coránico, para clarificar el significado de Shahadat:

To God Belong both the East and the West. He guides whom He will to a straight path. Thus we have mad you an Ommatan Wasatan (*Justly balanced community*) so that you may be shuhada (witness) over mankind, and the Apostle may be a shahid (witness) over you. (2:142-143) (Verso Coránico, (Shariati, Jihaad y Shahadat)

En este verso, Shahadat no significa “ser martirizado o matado”. Él implica que algo ha sido cubierto and está a punto de salir del ámbito de la memoria, siendo abandonado gradualmente al olvido por el pueblo. Shahid, presencia este víctima inocente, silenciado y oprimido. (Shariati, Jihaad y Shahadat)³²⁸

Lo que Shariati, quiere comunicar con Shahid, es su momento de presencia, es decir, estar presenciando algo que se va olvidando, su interpretación no es tan diferente que la praxis de re-membranza, que en efecto se trata de presenciar o estar presente en la memoria. De nuevo, escuchar, implica, estar presente, en presencia, de verdad, con toda atención y paciencia. En este sentido, Shahad implica una remembranza y recuerdo de alguien o algo, que una vez buscado y encontrado, no puede ser separada del cuerpo, sino que esta remembranza de lo silenciado y lo oprimido, siempre es viva e íntimamente corporal. Esta remembranza o

³²⁸ <http://www.shariati.com/english/jihadand.html>, consultado 05 de junio de 2024.

presencia, de Shahadat, es entonces un recuento en el cuerpo, de la corporalidad viva de la Otridad, que también hace a ésta presente, transcediendo los tiempos y espacios. Nos recuerda María Magdalena en su evangelio:

La ligadura del olvido dura un instante. En adelante alcanzaré el reposo del tiempo (kairós), del tiempo (chrónos), (el reposo) de la eternidad, en silencio».

Recordemos que la oración de Yeshúa al llegar al Gethsemani, el huerto de los olivos, antes de la traición, era:

“pero que no se haga lo que yo quiero, sino lo que tú quieres”.

Comenta Felipe, habitante de Solentiname, sobre esta oración en la misa campesina:

“Esta oración de Jesús es la de todo revolucionario, aunque no dirijan lo llamen papá como Jesús ni de ninguna otra manera., pero su disposición es la misma: no quieren sufrir, pero están dispuestos a la tortura, la muerte, cualquier clase de muerte.”
(Cardenal, 1986b, 260)

Para Shariati, Husayn, el cuarto imam Shiá asesinado por el califa Yazid en Karbala, tiene la misma disposición a la que alude Felipe:

No va (a la batalla, como un soldado, con la intención de) para poder matar al enemigo y ganar la batalla. También es una persona que fue asesinada por accidente por un acto terrorista de alguien como Wahshi. No, ese no es el caso. Husayn, pudiendo quedarse en casa y seguir viviendo, se rebela y conscientemente da invitación a la muerte. Exactamente en ese momento, Husayn elige la negación de sí. Toma esta ruta peligrosa---situándose en el campo de batalla, en frente de los observadores del mundo, y ante la historia---para que las consecuencias de su acto puedan ser rotadas extensivamente y la causa por la que dio su vida pueda ser realizada más pronto.

Husayn elige Shahadat, como un fin en sí o como un medio de afirmación de lo que está siendo renegada y mutilada por el aparato político.

Pronto después de haber dicho dichas palabras, Shariati tendría que enfrentar al aparato político y militar de Shah y después de cierre de IHE, sería encarcelado, censurado y exiliado y finalmente en 1977, solo a 44 años de edad, fallecería en condiciones sospechosas. Felipe, un joven de Solentiname, que nos comenta arriba de la *disposición a “la tortura, la muerte, cualquier clase de muerte”*, sería capturado en la insurrección armada realizada por los jóvenes de Solentiname. Le tocaría sufrir la tortura y represión grave por parte de la Guardia Nacional de Somoza. Sin embargo saldría de la cárcel con vida y años después, peleando contra las fuerzas contra-revolucionarias financiadas por los Estados Unidos, moriría en Shahadat.

- En esta investigación, hacemos remembranza de la vida-obra-comunidad de Felipe, de Elbis (Otro Shahid en la insurrección armada de Solentiname) así como de Shahadat de Shariati, Ernesto, Olivia Silva y les Subjects Sociales que hemos ido tejiendo en esa tesis-tejido, para poder escuchar la voz (signo de praxis viva y no limitada por la racionalización de la palabra) que emergen de las obras de Solentiname-Nicaragua y IHE-Irán. Nuestra remembranza es la evidencia de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación, iniciada inactivamente en la esucha y Shahadat, y expresada en la Conversación-Trans, de les Subjects sociales de Nicaragua e Irán. Si nuestra Conversación-Trans, en forma de Le Suéter Arcoíris, a través de su escucha-remembranza-Shahad, con atención y paciencia, como 1 discípulo en disposición, invita a cruzar la fuente-frontera fundamental *entre yo y tú, y entre Subject Social y la Otredad*, entonces nuestra conversación-trans es trans-fronteriza (por tanto, trans-lingüística, trans-cultural, trans-epistémica, trans-disciplinaria y trans-histórica). Si nuestra conversación-trans es trans-fronteriza, entonces la conversación-trans iniciada por la escucha de Ernesto-Comunidad de Solentiname y Ali Shariati-Instituto Hosseneiyie Ershad, también es una Conversación-Trans, que como Shahid-presente, ha ido orientando nuestro camino investigativo.
- ***De ahí que respondamos a la pregunta secundaria 2), sobre las formas artísticas culturales empleada por la Comunidad de Solentiname y el IHE***, en el proceso de cultivación de la resistencia y movimiento revolucionaria. Como hemos visto, nuestro cuerpo bibliográfico está compuesto por una variedad de formas textuales como el verso poético, voces testimoniales, imágenes, graffitis, dibujos, compilaciones de misas campesinas de Solentiname, las charlas de Shariati, cantos revolucionarios iraníes. La mayoría de estas obras cre-artísticas creadas por las dos comunidades en particular que demuestra una conversación trans-disciplinaria que no entiende al arte

creativo como algo elevado del espíritu o algo que viene de la alta cultura, sino que su concepción de la creatividad fue basada en la cotidianidad de la vida, que si bien la escuchamos, nos facilita el ritmo apropiado para hacer uso de nuestras propias habilidades creativas. Hemos pintado nuestro tejido, con una gran variedad de estos textos, lo cual en sí es suficiente para dar cuenta de la gran labor creativa y transdisciplinar que se realizó en los dos contextos. La reinterpretación consciente de los ritos y las prácticas religiosas sirvieron de gran inspiración para la elaboración de sus obras creativas lo cual se manifiesta en los diferentes dibujos, charlas, misas campesinas, dedicadas a su religiosidad particular. La articulación de los diferentes sectores de la nación-población, fue posible debido a una nueva interpretación de sus conjunto religiosos, que abrió el escenario religioso institucional y lo orientó hacia la calle, en lugar de los púlpitos y podios. Según Mayra Jiménez, quien llevó a cabo el taller de poesía en Solentiname: La totalidad de los poetas incluidos en la selección son campesinos, pescadores, artesanos, ganaderos, teólogos, artistas, navegantes, políticos, cada uno todo eso simultáneamente. El arte en ellos nunca estuvo desvinculado de la cotidianidad, pues el arte, bien se nota aquí, es cotidianidad en Solentiname. (Jiménez, 1980, 01).

- En otras palabras, la praxis trans-fronteriza de liberación (que también es transdisciplinar) significa que cada interacción en la comunidad, cada acto en la *cotidianidad de la vida se realiza haciendo real la relación comunitaria*, al ritmo de la vibración, en una liquidez similar al fluido amniótico, en la mediación entre tú (la Otredad) y yo (*Subject social*). La cotidianidad en sí, es, entonces, creativa y hace posible la cultivación auténtica y consante de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación y su expresión en la creativa Conversación-Trans.

- Conclusiones finales en respuesta a la la Pregunta Principal de la Investigación
Procedemos ahora a responder nuestra pregunta principal, en relación con el proceso de cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación en Nicaragua e Irán en General y en la Comunidad de Solentiname y el Instituto Hosseneiyie Ershad, Irán.

- *Que hemos venido escuchando desde hace...*

Praxis de Liberación: La Religiosidad y lo Revolucionaria **La Relación Comunitaria: Compasión-Confianza-Conversación; y la Hégira**

Pues, a lo largo de nuestro recorrido, hemos identificado los patrones característicos de la lógica de dominación reinante en los dos contextos, por medio de su contraste con la praxis de liberación, modo por el cual hemos podido responder las tres preguntas secundarias que en sí, responden la pregunta principal.

Por último, nos gustaría configurar nuestras conclusiones-conexiones en el marco general de Hégira, junto con comprender la relación de la praxis religiosa-revolucionaria con la cuestión ontológica, epistemológica y política o más sencillamente, ser-conocer-actuar de

Subject social en relación con su contexto-comunidad. Intentaremos elucidar con las vidas-obras-comunidades de la Comunidad de Solentiname, y el Instituto Hoseneiyie Ershad, Teherán. Para tal efecto, recordamos nuestra concepción de las relaciones económicas, políticas y culturales (y las relaciones entre estas tres) **desde nuestro marco de Hégira**, en relación con las praxis de Escucha-Remembranza-Shahadat.

- **La Escucha:** De la primera realización de la necesidad (lo gran económico), nace la *Compasión* con la Otredad-contexto-comunidad que no es objeto, sino acompañante en el camino la vida-Hégira, por compartir el dolor de camino- desierto;
- **Re-membranza:** La realización de la necesidad (lo gran económico) nos motiva para la inter-trans-acción política con la Otredad-contexto-comunidad, y si tenemos conciencia del dolor de camino-desierto, se acerca a la Otredad-contexto-comunidad, *en Compasión* y *en Confianza*, como acompañante de la hégira;
- **Shahadat:** Este proceso de inter-trans-acción en *Compasión* y en *Confianza*, florece en la cultura o la cultivación de una Conversación-Trans, una conversación creativa y cotidiana en la mediación de la relación comunitaria que trans-ciende la dualidad de “Yo” y la “Otredad-contexto-comunidad”, como el lazo umbilical.

- **Instituto Hosseneiyie Ershad y Comunidad de Solentiname**
(Escuchar-Ser: Compasión)

Verso 64: <i>Smell of Wheat: Ofrecer-Robar</i> ³²⁹	
<p>“Let the smell of wheat be mine, everything I've got be yours</p> <p>This few inches of land be mine, everything I plant be yours” (chorus)</p>	<p>Robar algo a los pobres y ofrecérselo a Dios es como matar un hijo ante los ojos de su padre. La vida del pobre depende del poco pan que tiene; quien se lo quita, es un asesino.³³⁰</p>

La primera realización es de la necesidad (lo gran económico), en sus aspectos complementarios: material (pan) e inmaterial (ritmo del corazón). La necesidad de hambre es a priori al producto de labor (pan). El sistema económico, político y cultural que no cumple con esta necesidad de la comunidad, no es un sistema justo, y por eso, un sistema de dominación (de pecado). Esa era uno de los más importantes puntos de partida para la teología de liberación fue la importancia de lo político-cultural en el análisis teológico de la realidad social. En la época de los 60s, pos la revolución cubana, había un fervor de rebeldía con actitud contra-establecimiento. En ese sentido, el año 1968 fue uno de grandes consecuencias, en el contexto político internacional (por las rebeliones y protestas generales en México, China, Paris etc.) en general, para el continente nuestroamericano, fue de tan singular importancia por la emergencia de uno de los movimientos políticos-culturales más significativos del siglo veinte, la teología de liberación nuestroamericana---cuyo comienzo formal, hemos comentado, se dio ese años en la reunión episcopal de CELAM celebrada en la ciudad de Medellín de Colombia. El contexto eclesial católico mundial desde el principio del siglo veinte estaba plegado por preocupaciones por la baja asistencia de ciudadanos, el rol de la iglesia y la religión en la vida moderna. Las ideas de renovación social en el

³²⁹ Baghernia Abkenar, 2021, 12 (Anexo)

³³⁰ Eclesiastes, 34: 20-21, accedido

<https://www.biblegateway.com/passage/?search=Eclesiástico%2034&version=DHH>, el 05 de junio de 2024

catolicismo condujeron a pensamientos teológicos más dedicados a la práctica social y menos a la formalidad rigurosa en obras diversas de Nouvelle Theologie. Las ideas de humanista Louis-Joseph Lebret, con una perspectiva humanista de la económica, no resultaban ser tan compatibles con el dominante sistema económico capitalista, característica del sistema-episteme moderno-colonial. Estas nuevas perspectivas y personas como Lebret, jugaron un papel importante en la fundación de organizaciones y e institutos dedicadas a la reflexión humanista y teológica, con una particular énfasis en la economía en varias partes del mundo, incluyendo el continente nuestroamericano. La Comisión Económica para América Latina (CELAM) y Centro de Investigación y Acción Social (CIAS), Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) fundados bajo esta iniciativa resultarían ser centros donde tanto enseñaran y estudiaran varios teólogos de la liberación.

Después del Concilio Vaticano II, esta tendencia reformadora tuvo su punto álgido en la encíclica publicada por el Papa Pablo VI en 1967, *Populorum Progressio*. Uno de los redactores de esta encíclica era el mismo Lebret, donde se dedica a discutir los problemas de los países en desarrollo y hace crítica de la brecha cada vez más agravante entre los países periféricos y centrales, en palabras sencillas, ricos y pobres.. El año siguiente en Medellín, se celebra la conferencia episcopal latinoamericana (CELAM) donde el documento publicado “Paz y Justicia-documento fundador de la TL latinoamericano- es mucho más radical en su crítica y en su insistencia a la acción efectivamente por su conciencia de su propia posición en las naciones-poblaciones periféricas-marginadas-otrificadas, es decir, su lugar de enunciación, “desde donde” se hace la teología, tanto en términos históricos-temporales (Nuestamérica, un continente al margen del sistema-mundo) como evangélicos (desde los pobres, los marginalizados por la praxis cristiana a favor de los pobres). Se presta mayor importancia al lugar social de la teología, y de ubicar la teología como reflexión y

acción en su marco social para que ella sea una teología contextual e histórica. Así mismo, el nombre de liberación fue elegido en vez de salvación precisamente por indicar y enfatizar la importancia de la liberación de la estructura económica-política y cultural de dominación. Para esto, la labor era la concientización y reflexión en las comunidades de base eclesiales, de las condiciones socio-políticas y económicas a la luz del evangelio. Para Gustavo Gutiérrez:

“La reflexión teológica sería entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica. (1975, 34)

Decía Gutiérrez la teología “indisolublemente unida” con la praxis histórica, consciente y crítica de su propia posición y su función en relación con (las necesidades apremiantes del) contexto-comunidad. Como propuesta de una praxis basada en la reflexión-acción, el grupo sacerdotal se inspiró en las primeras etapas del cristianismo, de las primeras comunidades cristianas como la más antigua y auténtica base de reflexión y acción. La pobreza siendo uno de los factores constitutivos de la realidad social en todo el continente nuestroamericano, los teólogos de la liberación llamaron su iglesia crítica y consciente, en camino a la liberación: La iglesia de los pobres. De ahí, que se lanza una crítica clara sobre el sistema capitalista y contra los ricos lo imponen con su lógica de dominación.

En las lecturas de evangelio en las distintas Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), como la *Comunidad de Solentiname*, cultivadas a lo largo-ancho de continente nuestroamericano, la categoría de los pobres y los ricos, aparecería una y otra vez donde éstos últimos no solo se encuentran poseídos por la codicia y su voluntad de dominación; sino también se halla en total contraposición con el evangelio, con la palabra de Jesús, que es

amor, totalmente en contra de la dominación y explotación económica. Esta labor de concientización realizada en las CEBs, veremos adelante con el ejemplo de Solentiname, hizo posible también la creatividad necesaria para poner en práctica estas reflexiones, con el fin de reconocerse la propia posición como pobre, en un régimen que impone pobreza y violencia; y de ahí, actuar el papel correspondiente como Subject social para transformar las condiciones de dominación y violencia prevalente en el continente.

En caso de Nicaragua, el rol de las CEBs fue decisivo en la resistencia y revolución sandinista de 1979. La iglesia católica, como hemos venido mirando en nuestro recorrido, casi siempre se vio posicionada a favor de la dinastía Somoza desde que asumió al poder. De hecho debido a la ola reformista en la iglesia católica y el pacto-apoyo de gobierno de Somoza a ello, se realizaron varias actividades renovadoras como la fundación de la Universidad Centroamericana (UCA) por los jesuitas, el Instituto Catequístico Waspam. o el periódico episcopal El Observador- que se tornarían muy pronto en contra de sus fundadores. Como en muchos países latinoamericanos, el contexto nicaragüense también se vio marcado enseguida por las resoluciones de CELAM, Medellín. La ciudad de Managua, fue primero donde empezaron a surgir varias CEBs, como la del Barrio Rigüero y la Comunidad San Apóstol, que en conjunto con los estudiantes universitarios de la UCA, formarían un bloque de resistencia fuerte para el régimen de Somoza, y una gran fuerza colaborativa para el Frente Sandinista de Liberación Nacional.

En la reunión episcopal nicaragüense del 1969, se comprobó una brecha entre las dos posiciones en la iglesia nicaragüense, la nueva representación teológica inspirada en CELAM Medellín y la jerarquía católica ortodoxa. La UCA empezó a dedicar gran parte de su recurso y trabajo a la investigación-acción social y las agendas de El Observador se cambiaron decididamente hacia el movimiento de la liberación. A ello, se le sumó el periódico mensual

Testimonio. La difusión de estos periódicos y actividades como misas de dialogo en las CEBs creaba un impacto fuerte en el pueblo del mensaje de cristianismo libertador que mostraba un compromiso real con la comunidad. Todo esto ya había pasado en un año desde CELAM, Medellín.

Este compromiso se vio reflejado en las dos cartas episcopales que publicaron los obispos nicaragüenses; “El deber del testimonio y la acción cristiana en el orden político”, 1971 y Sobre los principios que rigen la actividad política de toda la iglesia como tal, 1972.

Podemos interpretar este documento (el segundo) como el acta de independencia de una parte rebelde (libertadora) de la Iglesia católica respecto a la dictadura somocista. En general, el documento presentó un esfuerzo de análisis y reflexión sobre la problemática socioeconómica nicaragüense, ofreciendo además alternativas de transformación en el orden sociopolítico. En dicho documento está presente la preocupación por cambiar las condiciones económicas y políticas, pero bajo la fe y por medios pacíficos, tratando de evitar conflictos armados, con la idea de conciliar intereses y contradicciones sociales, prevaleciendo la paz y la concordia nacional. (Monroy García, 2007, 98).

Como vemos, se destacan los temas relacionados al orden político en los mismos títulos de los documentos. Los obispos firmantes abogaban por la pluralidad de posiciones políticas y derechos ciudadanos como la libertad de elegir, agruparse, formarse comunidades para tener condiciones de vida más justas y a la vez, condenaban las estructuras de injusticia y violencia que el Estado desencadenaba rengoando las mencionadas libertades. La tercera carta con título “El hombre, la iglesia y la sociedad, Algunas notas para facilitar la reflexión y el diálogo en materia del deber político”, se leía así en modo de directa confrontación con el gobierno nicaragüense:

Queramos o no, estamos en revolución. En todos los órdenes se desmoronan los viejos y rígidos moldes: en lo cultural, en lo económico, y aún en lo religioso. Y, aunque no lo parezca, de ese desconcierto y general confusión, surge el hombre, con renovada conciencia de sus responsabilidades, con obligada urgencia de hacer un mundo en progresiva respuesta a sus exigencias de desarrollo. “Los sistemas” y “el hombre” han entrado en pugna (CPCE, 1974: 2s, citado en Monroy García, 2007, 100).

Aunque en Nicaragua, había un grupo de jerarquía católica que no suscribía ni a estas cartas, ni a sus afirmaciones, el trabajo de los teólogos de TL en las CEBs en su político- militar con los sandinistas resultó fundamental para la concientización y movilización política-militar del público hacia la revolución y toma de poder de FSLN en enero de 1979. Las redes internacionales y continentales de sacerdotes que se habían venido formando desde las tendencias reformadoras y que se robustecieron y organizaron como una fuerza colectiva transversal, en particular en América latina, formadas por actores e instituciones en varios países como Nicaragua que hemos discutido arriba, pusieron de manifiesto la pugna entre la teología de liberación y la jerarquía católica en el espacio interpretativo del campo religioso en casi todo América latina.

- **Solentiname y su realización de lo gran económico (aspecto material e inmaterial)**

Por su parte, Ernesto Cardenal se encontraba en la comunidad de Solentiname desde el año 1965. A pesar de la distancia, hubo una comunicación constante entre la Comunidad de Solentiname y las ciudades importantes como Managua, donde el padre Fernando Cardenal (hermano de Ernesto), estaba empleado en la Universidad Centroamericana. Junto con eso, se había empezado a publicar el boletín de Solentiname, que era publicado por el grupo de “Amigos de Nuestra Señora de Solentiname”. Ya hemos comentado la situación de

penuria y pobreza en que encontraban los habitantes de Solentiname. Aparte de laburar con unos jóvenes como Elbis Guevara, empezaron pronto las misas campesinas que pronto a pronto, cobran itneres en las islas. Una de las sesiones “El pan de la vida”, basado en la lectura de evangelio de Juan, es particularmente interesante para comprender la dinámica de la cuestión económica material en Solentiname. El texto habla de no buscar el pan que se acaba, sino que dura toda una vida eterna. Vemos el primer comentario de Olivia Silva, que es directo al grano, y que también orienta la discusión.

Olivia: El pan que se acaba es el pan buscado egoístamente, y el pan que da vida es el que busca comunitariamente. Ese pan produce la vida eterna porque produce el reino.

Dice uno de los jóvenes de la Comuna: Yo quiero agregar aquí algo parecido a lo que dice Doña Olivia: y es que para Jesús la verdadera vida es una vida sin injusticia, y ésa es la vida de ese pan, la comunión de los hombres, que él trae. Mientras que el sistema de injusticia y explotación lo que produce es muerte. (Cardenal, 1986b. 35)

Estos son apenas los primeros comentarios sobre el evangelio, y el diálogo sobre el “pan de eterna vida”, está relacionado con el pan comunitario, fruto de la labor comunitaria, que se encuentra en condición indigna por haber sido alineado de su producto de labor. El chico joven de la Comuna---un grupo de adolescentes que se formó en las islas y que haría el ataque militar sobre el cuartel del puerto-urbe más cercano de Solentiname, agrega su interpretación sobre el significado verdadero del pan que Jesús ofrece, en la comunión de los hombres. Luego Ernesto entra a la charla y comenta que “ese pan que no dura (la injusta) es como la repartición de granos que Somoza acaba de hacer en el norte de país, para ganarse a los campesinos, con lo cual no va a sacar nadie de la miseria.”(Ibid., 36) El comentario de

Ernessto, lleva a Doña Natalia a platicar de los problemas que sufren los trabajadores de Nicaragua:

Doña Natalia: Hay tantos trajadores que están aguantando esas tareas. Ganando una miseria. Trabajando cansado allí, cansado, el pobre, y lo obligan a aquellas tareas y él siempre sedeja, está aguando eso. (Ibid., 33)

Más tarde, Elbis Chevarría, que no suele hablar mucho en las misas, pero cuando lo hace, tiene un punto curioso a respuesta del verso: “Todo lo que el Padre me da, viene a mí; y a los que vienen a mí no los echaré fuera.”

Elbis: Y a mi me parece que todos los que luchan por la justicia en cualquier parte del mundo, han llegado a Cristo, aun cuando no le llamen Cristo y ellos no se llamen cristianos, y él o los echa fuera. (Ibid., 33)

Gloria Guevera, hija de Olivia Silva, comenta sobre la cuestión de clase carpintera detrás de su no apetación por parte de los religiosos tradicionales judíos mientras que William Agudelo y Bosco Centeno, los dos habitantes de Solentiname critican esa mirada fatalista de los religiosos que esperan la salvación del cielo y no aceptan la palabra de amor. Luego viene un verso místico-material del pan

Yo soy ese pan que da vida, que bajó del cielo; el que come estepan, vivirá para siempre. El pan que yo daré es mi propio cuerpo. Lo daré por la vida del mundo.

Oscar: Su cuerpo él lo entregó para que hubiera justicia en el mudno, por eso dice que es para dar vida, y por eso le llama pan. (ibid., 40)

Ya podemos ver aquí referida la praxis de Shahadat, en la vida de Jesús, pero también aprendida y interpretada sencilla y profundamente por les habitantes de Solentiname. Otro asistente, Gerardo, completa la conexión, al hablar de la vida viva de Shahadat.

Gerardo: Ese cuerpo lo mataron pero sigue vivo dando vida al mundo y todos los que viven para los demás son también parte de ese cuerpo, son pan que da vida al mundo.

(Ibid., 40)

Ernesto, al escuchar la pregunta sobre la Eucaristía, cuenta:

En el nuevo testamento existe la palabra griega Koinonía (que es como decir comunismo) para designar la eucaristía, la comunidad de bienes, y la unión que hay entre los hombres y Dios. (Ibid., 40)

El último comentario que citamos es de Felipe y está curioso cómo Felipe interpreta el amor como la vida eterna:

Felipe: A mí me parece que el amor es una cosa eterna y nunca termina y si uno vive en amor entonces lo que uno hace nunca termina también. (Ibid., 40)

Vemos a lo largo de la conversación como el tema va modulando por una multiplicidad de voces presentes en la misa; y a la vez, hay un carácter bastante claro en los comentarios que buscan la interpretación de este evangelio,: la contextualización del evangelio, a la luz de su propia realidad. De ahí, emerge la crítica, liberada en el grito de rebeldía contra la imposición de un sistema de dominación y dictadura, que legaliza y legitima la pobreza y la violencia sistémica.

El hambre como decimos, es una necesidad básica, un aspecto material-principal del “gran económico”. Su existencia es a priori, y que nos motiva hacia una interacción-transacción con nuestro contexto-comunidad y en esta inter-trans-acción, cultivamos para producir el alimento (pan), proceso cuya consumación se da a través de consumo de pan por parte de su productor. Como dice el verso de eclesiastés arriba, que robarle a alguien su fruto de labor, es como matarlo (quien lo hace es un asesino). Esa es la lógica de dominación, el pan buscado egoísticamente y no comunitariamente, como dice Olivia Silva.

Ya que la lógica de dominación, como Father Power, primero, se impone sobre la maé(stra), las mujeres a través de su corporalidad viva, son las primeras y las más vulnerables víctimas de la opresión. Pero la conciencia misma de esa opresión, la reflexión sobre nuestra posición en la estructura económica-política, implica, a la vez, la transformación de esa estructura opresiva y de su lógica de dominación. Gloria, hija de Olivia Silva, se hace dicha pregunta y al vocalizarla, hace conciencia comunitaria sobre el tema, en la misa campesina celebrada sobre la historia bíblica de la mujer adúltera:

Gloria: ¿Y las mujeres? Esas tienen más opresiones por ser mujeres. Por eso es que Jesús, para hacernos ver que la ley es injusta y opresora, puso el ejemplo de la mujer que según la ley debía ser apedreada. (Cardenal, 1986b, 45)

En esta historia, Yeshúa había empezado a escribir algo en el suelo, cuando los judíos le habían preguntado por el destino de la mujer adúltera. Cuando ellos no interesaron a la vez qué escribía en el suelo, o qué hacía, y le siguieron hostigando con la pregunta, les dio la siguiente respuesta:

El que de ustedes esté sin pecado, que tire la primera piedra. y volvió a inclinarse y siguió escribiendo en la tierra.

Una de las participantes de la misa, Myriam, se interesa en la mujer adúltera y se siente en compasión-confianza-comunicación con ella. Ernesto lo anota.

Myriam (que antes había dicho que Jesús tal vez escribió alguna enseñanza): Y ella sí leería lo que escribió en la tierra) (Ibid., 45)

La pregunta de Gloria sobre las opresiones sobre las mujeres por ser mujeres y el sentimiento de compasión de Myriam con la mujer adúltera, no se debía a una cuestión meramente analítica, sino que venía de su conciencia de su propia posición en la sociedad donde reinaba “la ley injusta y opresora”. Olivia Silva, maé de Gloria, cuenta de su familia:

éramos catorce, sí, hermanos, pero unos murieron, como tres o cuatro, bien chiquitos.

(Olivia Silva*Polvaieja, 2011, 573)

Rafael Chavarría cuenta de su madre, que atendía a las mujeres de las islas en el parto:

Mi madre era la que me atendía a los niños, por ello vivieron algunos niños, no porque la mayoría se morían de...cosas, pues, de parásitos, de alguna fiebre. Otra de las cosas también que mi madre atendió mucho, también, a las mujeres...ella parteaba (...) a los niños que nacían, ¿ya, porque aquí no había nada; aquí no había un centro de salud, aquí no había nada, y había veces que se daba la ocasión que la que iba a parir, se miraba grave. Y a veces se moría. Y a veces se hacían esos viajes así a San Carlos, al remo, con una pobre mujer que iba ahí dando gritos tal vez en el bote. Era terrible, pues, ese tiempo. (Rafael Chavarría*Polvaieja, 2011, 544)

Aunado a la ausencia de servicios sanitarios básicos a la mal-nutrición por la extrema pobreza, la población isleña se encontraba en grave y precaria situación en términos de salud física y (ni hablarlo) mental. La grave escasez material y la pobreza como condición de vida en Solentiname, en ningún sentido, eran limitadas a las islas; más bien, Solentiname funciona como el reflejo fiel de la condición miserable del pueblo nicaragüense.

La muerte relacionada al (pre y pos) parto, por ejemplo, parecía ser un acontecimiento común en muchos testimonios que trabajamos en este ejercicio. Rosa Julia Esquivel, miembro integral de la primera comunidad de base de Managua, relata:

éramos 5 hermanos: de los cinco hermanos pues ya...ya murieron cuatro. No tuvimos madre: no la conocimos, murió en la sierra, al menos yo no la conocí. Murió cuando yo nací. Nos criaron nuestros abuelos por parte paterna, eh...tuvimos poca, digamos estudios por las limitaciones: eran pobres mis abuelos. (Rosa Julia Esquivel*Polvaieja, 2011, 544)

Aparte de la labor de parto, casi todos los testimonios mencionan el rol significativo de sus madres en su familia, como la sustentadora, y a quién también caía, máxima, la opresión. La voz-tesimonial de Vilma de Carmen Marcado Torres de su propio nacimiento, resulta escalofriante:

Lo que recuerdo de mi infancia es que mi madre vivía en una comunidad que se llama El Arenal, de Jícaro (...). En ese tiempo, pues...mi madre era una madre soltera con cinco hijos, y resulta de que en ese tiempo había mucho abuso de...las tierras se las quitaban: el que tenía más se la quitaba al más pobre. Y mi mamá fue objeto de esa...de quitarle esas tierras: Uno de los tantos de que lo eran guardias nacionales llegó a traer a mi madre, fue...eso nunca se me olvida, ¿verdad?, cuando mi madre me contaba (...), y la tuvieron presa, aquí, desde Jícaro la trajeron hasta acá, a Ocotil, y la tuvieron presa en unas cárceles...deprimentes, horribles. Y ahí pasé...pasé en el vientre de mi madre dos meses. (Vilma de Carmen*Polavieja, 2011, 591)

Recordamos la imagen de la Diosa Lut, que mediante su (om-bligo) cuerpo, envuelve y enmarca toda a realidad (social) y por tanto, si existe la situación de injusticia y la dominación, lo femenino representado principalmente en las mujeres, es la primera afectada. En este sentido, la situación de la no completación de hambre (aspecto material de lo gran económico) cuya resultado es la pobreza, está íntimamente relacionada con la no-realización de la compasión (aspecto immaterial de lo gran económico) por parte de Father Power, cuyo resultado es la situación de dominación de la maé(stra).

- **Realización de lo político (confianza) y lo cultural (conversación) en Comunidad de Solentiname y el papel de la maé(stra)**

Considerando esto, en lo femenino también radica la fuerza creativa (de labor y laburar) que tiene la capacidad genrativa para ofrecer la re-solución a situación de

dominación mediante la liga umbilical que a la vez, cumple con las necesidades de bebé-en-panza tanto en su aspecto material (alimento) como en su aspecto inmaterial (cariño). La conciencia de la situación de injusticia y dominación, es capaz de su transformación y por tanto, es revolucionaria. Pues, en las misas campesinas de Solentiname, uno de los primeros evangelios grabados y compilados en el primer tomo del Evangelio de Solentiname, fue el Cántico a María, donde aparece este verso de la *Magnificat*.

**Derriba a los poderosos de sus tronos
Y levanta los humildes.
A los hambrientos los llena de bienes
y a los ricos los deja sin nada**

Escuchemos la conversación llevada a cabo por les asistentes de la misa que ---como el grito-canto de la misma María, cantado en *compasión* con los humildes y los hambrientos y en confianza con su prima Isabel (tenía en su vientre al Juan el baptista)--- es igualmente radical y revolucionaria.

Pregunto yo qué creen que hubiera dicho Herodes si hubiera sabido que una mujer del pueblo había cantado que Dios destronaba a los poderosos y levantaba a los humildes, a los hambrientos llenaba de bienes y a los ricos dejaba sin nada.

Ríe la Natalia y dice: Que estaba loca.

Rosita: Que era comunista.

Laureano: No es que sólo dirían que la virgen era comunista: era comunista.

¿Y qué dirían en Nicaragua si oyeran lo que aquí se habla en Solentiname?, pregunto.

Varios: Que somos comunistas.

Alguien pregunta: ¿Eso de que a los hambrientos llenó de bienes?

Contesta un joven: Que los hambrientos van a comer.

Y otro: La revolución.

Laureano: Eso es la revolución: el rico o el poderoso es abajado, y el pobre, el que estaba abajo es levantado. (Cardenal, 1986b, 26)

Como la maé(stra) de Yeshúa, María, consciente y por tanto, crítica, de la situación de dominación impuesta por Herodes, es interpretada en la situación contextul de Nicaragua, en la situación de dominación impuesta por Somoza. Dice Teresita Agudelo, la maé(stra) de Juan Agudelo (el niño que escribió el poema “La revolución es” en su matrimonio con William Agudelo, uno de los primeros acompañantes de Ernesto en su migración a Solentiname y en la fundación de la comunidad contemplativa de Solentiname):

Y Teresita, la esposa de William: Hay que tomar en cuenta que en esa época en que María dijo que era esclava, existía la esclavitud. También ahora hay, pero con otro nombre. Ahora los esclavos son los proletarios o los campesinos. María al llamarse esclava también se solidarizaba con los oprimidos, me parece. Ahora se podría haber llamado proletaria, o campesina de Solentiname. (Ibid., 24)

El grito-canto de María y la pregunta de Ernesto, hacen una referencia implícita al nombre de los dictadores de sus contextos respectivos, (Herodes y Somoza) y les participantes de la misa campesina (en particular las mujeres) escuchan y comprenden esa referencia implícita (casi instantáneamente). De ahí, que su respuesta es creativa y revolucionaria que identificándose con la situación de la pobreza-vulnerabilidad de María (e de Isabel, de ellas propias), también se muestran capaces de reconcer la capacidad creadora y la praxis revolucionaria de liberación. Digo casi instantáneamente, porque la misa comienza con unos comentarios extraordinariamente lúcidos:

Ahora una jovencita (Esperanza) ha leído este cántico, y comienzan comentándolo las mujeres:

Ella está alegre. Nosotras también debemos estar así, porque en nuestra comunidad también nace el mesías, el liberador.

Ella reconoce la liberación...Nosotros debemos hacer igual. La liberación es del pecado, o sea del egoísmo, de la injusticia, de la miseria, de la ignorancia: de todo lo que oprime. Esa liberación está también en nuestro vientre, me parece a mí...(Ibid., 23)

Esta apreciación instantánea del canto de María y la remembranza o reconocimiento de su praxis de liberación (ella reconoce la liberación), está sentida desde lo corporal, en presencia (Shahadat) de la historia y de la vida-obra-comunidad de María por las mujeres campesinas de Solentiname que hacen estos comentarios. Su expresión es sencilla y su escucha profunda, su percepción instantánea, algo que no se aprecia ni en los comentarios de Ernesto en el evangelio.

Una lectura incluso más superficial del Evangelio de Solentiname, nos da una idea clara de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación de la Comunidad en que las principales actoras son las maé(stras) de la Comunidad (que nunca se creen maestras) como hemos anotado claramente en casos de Gloria Guevarra, Olivia Silva (maé de 6, incluyendo a Gloria), Teresita Agudela, Esperanza, y las mujeres anónimas que hacen los primeros comentarios profundos-sencillos sobre el cántico de María, la maé(stra) de Yeshúa y pues, *la primera maé(stra) cristina o de las comunidades cristianas. Esta praxis religiosa-revolucionaria de Subject social, se cultiva, mediante la (escucha) conciencia de su propia posición como la Otridad marginada, oprimida por el sistema de domnación, en compasión con la población marginada y oprimida---* por el reconocimiento de su dolor no como ajeno sino propio, que es decir, comunitario (pan comunitario-compasión).

- **Realización de lo gran económico (compasión) y lo político (confianza) y lo cultural (conversación-trans) en Instituto Hosseneiyie Ershad**

Por su parte, en *el Instituto Hosseneiyie Ershad*, la charla de Shaiati “Fátima es Fátma” fue dada en frente a una audiencia en que había una gran mayoría de jóvenes mujeres que con much ánimo, se habían reunido a escuchar la charla sobre Fátima, la primera maé(stra) de les musulmanes. Para nuestra propia comprensión de la vida-obra-comunidad de Shariati, y su praxis religiosa-revolucionaria, esta charla fue reveladora. Mientras que María era la maé de Yeshúa, Fátima era la hija de Mohammad, aunque Shariati señala, que ella fue apodada como “la madre de su padre (Mohammad)” por la íntima relación de cariño, cuidado y compasión que tenían entre ellos el padre y la hija-maé. Pero incluso más pertinente, fue su rol de ser la liga mediadora-transductora del canto coránico a la población musulmana: por tanto, la primera maé(stra) de la comunidad musulmana.

Realizamos nuestra conversación-Trans con esta charla de Shariati sobre Fátima, y su papel de liga mediadora-transductora de canto coránico, siendo la primera maé(stra) de la comunidad musulmana, en la articulación 3.A del Hemisferio Arco, en cierta profundidad, así como su pertinencia en la conciencia de Shariati sobre la praxis histórica de Islam. Aquí queremos anotar algunos puntos breves sobre lo que significa este rol de liga mediadora de Fátima, en particular relación con lo gran económico (la necesidad material e inmaterial) en las comunidades musulmanas.

Así como la praxis de María, la vida-obra-comunidad de Fátima es revolucionaria y radicalmente a favor de la nación-población oprimida y marginada. Veamos cómo en particular relación con Irán. Pues uno de los principios fundamentales de la Fiq (la jurisprudencia) que está presente en el canto coránico y por tanto, en la Sharia (ley islámica) promulgada por casi todas las escuelas de Fiq (sin importar si fueran Shiá o Sunní). Este

principio más básico, y el primero para ser implementado en la comunidad, se llama “*Hisba*” que se interpreta como “Ordenar el bien y prohibir el mal”. Este principio es bastante común en las religiones sémitas. No obstante, hay algo distintivo en cuanto a este principio en las comunidades musulmanas que es interesante observar. Pues este principio, en lugar de interpretar únicamente de forma filosófica o analítica, este principio fue fundado como la base de la Fiq islámica, que hizo una relación inviolable entre dos aspectos más fundamentales de la cultura musulmana: *la Mezquita y le Bazaar* (Mercado).

The bazaar and the mosque are the two lungs of public life in Iran. Bazaars, like mosques, shrines and private houses, look inward, psychologically and architecturally, and more often than they present blank and unexplaining walls to the Street outside. (Mottahadeh, 2000, 34)

Esta interrelación íntima entre el bazaar (lo económico) y la mezquita (centro simbólico de la cultura islámica), se traza a través de lo político, en la figura jurídica-administrativa de *Muhtasib*, que ha sido un constante en la mayoría de los califatos, sultanatos, emiratos o imperios musulmanes que han existido desde el primer momento de la expansión del canto coránico.

The legal responsibility of the state to supervise the market was embedded in religious doctrine, exemplified by the hisba and personified by the muhtasib. (Cronin, 2021, 67)

In theory, the muhtasib had a wide variety of duties, these falling in two basic categories: ensuring the smooth operation of the market, and supervising public morals and the correct performance of religious obligations. (Cronin, 2021, 65)

Concentramos aquí sobre la primera categoría “smooth operation of the market”, que entendemos como “operación justa en el bazaar”, que a su vez, se traduce en el “justo precio”.

Por tanto, la labor de Muhtasib, no consistía ni en la especialización de las relaciones mercantiles ni su racionalización instrumental, mucho menos en descubrir un sistema de marcos referenciales o “leyes naturales” (tales como el libre mercado o mercado abierto), sino que se trataba de asegurar la expresión de la praxis de Hisba, enseñada por el canto coránico, materializada en la justicia en cada inter o trans-acción --que implica una actividad entre dos entes que les trans-ciende y/o entre-laza—realizada entre la comunidad y sus habitantes, en marco específicos(contextuales) de transacción mercantil de la vida cotidiana (praxis).

Two men on the street merely meet as two men, but for ver a thousand years bazaar has been recognizaed by Islamic law as a special arena of human life, and in law as well as in common understanding two men meet there as “two men in the bazaar”. As such they share certain moral and even legal obligations- for example, to buy and sell with a shared knowledge of the current market Price. (Mottahadeh, 2000, 34)

Estas dos labores prácticas involucraban a la figura de Muhtasib con varios sectores del estado islámico, en particular con los comerciantes de Bazaar, con quienes mantenía acuerdos y pactos para la regulación de los precios y la observación de los códigos morales islámicos. Sin embargo, su labor más crucial y más sensible era la regulación de precio del producto más significativo y más básico de les Bazaares: el pan.

His responsibility for ensuring the propriety of commercial transactions and consumer protection in general was paramount, but his most crucial and sensitive single task was to regulate the supply and quality of bread. (Cronin, 2021, 65)

Claro, no solo del pan (cumplimiento del aspecto material de la necesidad) se vive la humanidad, pero el pan sí es lo prerequisite básico para disponerse a buscar aquello que

busca la humanidad más allá del pan. Uno de los principales objetivos de dicha figura jurídica era la prohibición de la práctica de acaparamiento de los alimentos, particularmente pan, por parte de la clase élite. Pues la institución de esta praxis de justicia en la trans-acción, a través de la figura de Muhtasib, en el lugar central de “lo económico”, se rebela contra la política de dominación (acaparamiento o acumulación injusta) y por tanto, su praxis o modo de cultivación de justicia en la trans-acción, para cumplir con el aspecto material (pan) de lo gran económico, es, en efecto, revolucionaria.

Stephenie Cronin, en su investigación sobre las protestas de pan en Irán durante el siglo diecinueve, destaca que la mayoría de las protestas de pan, no se dieron únicamente en los momentos de la hambruna; sino que en diferentes momentos del siglo, en particular en contra de la práctica de acaparamiento de los alimentos como pan por los protestantes. Ella interpreta este fenómeno de las protestas desde el marco de la economía moral, donde más que la escasez de pan, era el precio injusto y la intención codiciosa de los comerciantes, era el principal motivo de la irrupción de las protestas.

Iranian bread riots rather resulted not so much from hopeless hunger but from the conviction that ‘others were unjustly depriving them of food to which they had a moral and political right. (Cronin, 2021, 71)

Cronin también menciona que la mayoría de estas protestas, si no todas, fueron realizadas por las mujeres, que provenían de ningún grupo, partido o bando político. Estas protestas, más bien, se brotaban en las calles de le Bazaar, de forma espontánea y esporádica. Aparte de ser espontánea, las mujeres también mostraba gran ingenuidad y creatividad en el método de su protesta, en un estilo performático, para hacer resonar no solamente sus voces de rebeldía en le Bazaar, sino en los palacios y las oficinas gubernamentales, algunas veces, ante el mismo Shah.

Although bread rioters, especially women, were not initially violent, they were far from placid. They were always ready to heap abuse on high officials, and the destruction of property of those they considered responsible, especially government property, was common. In March 1861, in Qazvin, for example, where there was great hunger, a mob of women wrecked the governor's palace. Women would frequently simply ambush officials in the street, accosting and abusing them; a favoured tactic being to pull them off their horses. (Ibid., 75)

A este punto, queremos anotar dos puntos sobre la Hizba:

- Su implementación de la praxis de justicia de trans-acción (Hizba), especialmente en el precio justo de pan, a través de la figura jurídica-administrativa de Muhtazib.
- Y segundo, en caso de las protestas de pan en Irán durante el siglo diecinueve, las mujeres eran las principales protagonistas Irán de las protestas y rebeliones contra la imposición de la injusticia en el centro económico de la cultura musulmana: Bazaar.

Y en la articulación de estos dos puntos y su relación con lo gran económico (necesidad material e inmaterial), que queremos destacar la pertinencia de la vida-obra-comunidad de Fátima y también la pertinencia de la re-membranza de Fátima que Shariati hace a través de su charla, con su audiencia mayormente joven y femenina.

Cronin interpreta a la protestas de pan, en el marco de la economía moral desarrollada por E.P Thompson en un artículo del mismo nombre, no como “rebellion of the belly” sino como *intervenciones políticas conscientes* en búsqueda de justicia social.

The choreography and ritual of the Iranian bread riot shows us Iranian subalterns engaging in political activity, demonstrating both consciousness and agency. The bread riot was neither impulsive, nor an instinctive reaction to hunger, nor was it prepolitical. On the contrary, it represented the direct involvement of the urban poor

in local struggles for power in Iran, and also implicitly and sometimes explicitly allowed them to articulate critiques of their rulers. (Ibid., 61)

Según ella, eran las mujeres mayormente responsables por las protestas sobre el pan y que a causa de vivir en el mundo musulmán con el principio de Hizba y Bazaar, se sentía con derecho a demandar con razón, el justo precio (además de la buena calidad) del pan. Pero estas mujeres no eran intelectuales religiosas como los Ulema, pues, la mayoría de ellas venían de una clase económica baja, y mayorment en las ciudades. Ella dedica esta conciencia de la situación de dominación y su apelación de su derecho sobre el pan a la doctrina religiosa de Hizba, presente en el canto coránico, recibido por la mayoría de la población musulmana, a través de diversas fuentes como cantos, poemas etc.

En nuestra propia percepción, este principio de justicia en la transacción nace de la profunda escucha de sí, de la propia necesidad material e inmaterial y de ahí, la conciencia de la relación comunitaria (Tauhid) por parte de Mohammad. El canto coránico, empieza alabando a Alá como “Justo” y “Generoso” y esta praxis de precio justo se es comunicada a las personas pesonas esuchadores y recipientes del canto coránico; Khadija (la mujer de Mohammad), Ali (primo de Mohammad) y más importantemente, Fátima (la hija de Mohammad). Ella es la liga mediadora que deja pasar esta praxis, a través de su “Being” (su vida-obra-comunidad), se lo comunica a la nación-población musulmana, incluyendo la pobación iraní. Y por tanto, la revindación de la praxis de Fátima, una paxis de justicia social ejemplificado en la compleción de la necesidad (material y immaterial), de ahí, que las mujeres de la clase pobre interpretan este principio de Hizba. Nuestra propia percpción es que Mohammad en su canto coránico, reconocía la necesidad básica de pan por su escucha profunda de sí, y también la necesidad immterial de cariño; lo cual fue instanteamente recibido, como lo hacen las mujeres de Solentiname el cántico de María, me, por las mujeres

de su comunidad que se encontraba en la dis-posición de escucha. Fátima, la hija-madre de Mohammad, era, en efecto, la persona más apta y por eso, llegó a ser la mediadora-transductora de Canto Coránico, y con éste, el principio de Hisba, que no solo solo se escucho de manera profunda, sino que su implementación como la base o el terreno de la Fiq, la hizo llegar a la población en generala.

Pues, en el siglo diecinueve, con la llegada imponente de las inversiones extranjeras, mayormente británicas, causó la desaparición de las instuticiones culturales de las sociedades islámicas y la primera que desapareció era el puesto de Muhtasib, ya que su actitud de justicia socila, no estaba conforme a la actitud de acaparamiento y saqueo del imperio británico. Ya en el siglo veinte, con la llegada de los factors modenizantes, las relaciones económicas entre le Bazaar y la mezquita y la población común había sido totalmente dañada a favor de las estructuras económicas de “libre comercio”, que no resultó nada libre, sino involucró a la nación-población iraní, en relaciones de deperendencia y dominación con la crónica acumulación y acaparamiento de los recursos económicos-comerciales en manos de unas pocas élites.

En tal circunstancia de dependencia y dominación es que abre el centro de educación o reflexión Hosseneiyie Irshad en Teherán en 1967-68, donde Shariati da la charla de Shariati, en remembranza de Fátima, convierte en una liga mediadora para la vida-obra-comunidad de ella, que a su vez, facilita la comprensión de la transacción justa para las mujeres musulamanas de la época, que estaban presentes en la charla o que accedieron a ella a través de sus publicaciones clandestinas. De ahí, que la conversación-trans, cultivada en la resistencia iraní, re-tomaría estos temas de justicia social y la trans-acción, en su Conversación-Trans, creativa y cotidiana, en resistencia de la lógica de dominación impuesta por el Shah, en colación el régimen estadounidense captialista, con la ideología

americanizante-modernizante. Dos canciones que nacen en esta época en la corriente de Taranye-Novin (cantos nuevos-revolucionarios), mencionan los dos aspectos de lo gran económico (necesidad material e inmaterial), relacionándolos con la praxis de justicia en la transacción, haciendo referencia explícita de ello con el pan.

<i>Verso 65: Aroma de Trigo- Why are you silent?</i>	
<p>The flowerpots gave no flower nothing grew on the trees Sheep and cows didn't make yogurt and cheese the wheat plans of the fields didn't give a piece of bread water springs didn't give a drop of water Anything I asked from anyone no one gave me an answer The drunk men in the alleys, cookies in their pockets Were passing staggering, from the turns of the alley Anything I asked from anyone no one gave me an answer Hey you dead people! fear has taken your guts away why are you silent?</p>	<p>“Let the smell of wheat be mine, everything I've got be yours This few inches of land be mine, everything I plant be yours” (chorus)</p>

Mientras que la primera canción titulada “Saale Ghahti” (el año de la hambruna), presenta en la primera parte, el problema de la escasez, y la no compleción de la necesidad material; en la segunda parte del verso indicado arriba, exhorta a su comunidad a acompañar al cantante con su crítica al sistema “ oh Dead people ¿Why are you silent?”. También deja claro el problema de la acumulación crónica, con la presencia de “Drunk men, with cookies in their pockets”, que no comparten el pan con la población general.

Por su parte, el otro canto trata el mismo tema, desde una postura crítica pero más astética y creativa, llamando a reconsiderar la acumulación egoística y no comunitaria de pan. El canto titulado “El aroma de trigo”, invita a su comunidad a escuchar su canto (que es como la aroma de trigo-pan), y está dedicado a la comunidad. “Everything I have got be yours”.

En este sentido, en el entretejido de la necesidad material (pan) y la necesidad inmaterial (cariño-ritmo del corazón), mediante la vida-obra-comunidad de Shariati, en el Instituto Hosseneiyie Ershad, se cultiva *praxis religiosa-revolucionaria de Subject social, mediante la (escucha) conciencia de su propia posición como la Otridad marginada, oprimida por el sistema de domnación, en compasión con la población marginada y oprimida---* por el reconocimiento de su dolor no como ajeno sino propio, que es decir, comunitario (pan comunitario-compasión).

Conclusiones-conexiones Finales de la Articulación 4 (Hemisferio Iris), y de la Tesis-Tejido en forma de respuesta-resolución de la pregunta principal:

- En este sentido, los Subjects Sociales como los participantes de IHE y la Comunidad de Solentiname, a través de su escucha, hacen posible la remembranza de las primeras maé(stras) de su propia comunidad: María como la maé de las comunidades cristianas y Fátima como la maé de la comunidad musulmana. Su escucha de la praxis de Fátima y María, hace de la vida-obra-comunidad de estas maé(stras) en una praxis viva, y trans-histórica, que se evidencia en cultivación de las obras cre-artísticas en los dos contextos por los Subjects Sociales de Solentiname-Nicaragua y IHE-Irán. Esta realización es la evidencia de su praxis religiosa-revolucionaria de liberación, iniciada en una acción inactiva de la escucha-remembranza-Shahadat, y expresada en su Conversación-Trans, que es trans-fronteriza. Si nuestra Conversación-Trans, en forma de Le Suéter Arcoíris, a través de su escucha-remembranza-Shahad, con atención y paciencia, como 1 discípulo en disposición, invita a cruzar la fuente-frontera fundamental *entre yo y tú, y entre Subject Social y la Otridad*, entonces nuestra conversación-trans es trans-fronteriza (por tanto, trans-lingüística, trans-cultural, trans-epistémica, trans-disciplinaria y trans-histórica). Si nuestra conversación-trans es trans-fronteriza, entonces la conversación-trans iniciada por la escucha de Ernesto-Comunidad de Solentiname y Ali Shariati-Instituto Hosseneiyie Ershad, también es una Conversación-Trans, que como Shahid-presente, ha ido orientando nuestro camino investigativo.

- La Conversación-trans, nace desde el primero momento de la escucha, en la disposición de Hégira, que reconoce a la Otridad como acompañante (Habib) en el camino laburoso-doloroso y creativo-revolucionario en la Hégira, que como marco general de nuestras relaciones económicas, políticas y culturales, alberga una calidad siempre cambiante y la inter-relacional de los Contextos-Subjects. Pues, en esta medi(+)ación de la relación comunitaria con la concepción de Hégira como vida misma, se cultiva la praxis religiosa-revolucionaria de liberación.
- Recordamos, de nuevo, que nuestra primera experiencia-percepción de la relación comunitaria se da a través de la vacuidad-ducto de liga umbilical, en contacto con la maé(stra), es decir, nuestro primer momento-espacio de ser-conocer-actuar, se da en la mediación con la primera Otridad, que es la maé, y pues, es así, nuestra primera maestra: la maé(stra). Por tanto, lo que hemos entendido *como ser-conocer-actuar en relación comunitaria, es siempre en mediación con la maé(stra)*. Esta *praxis transfronteriza (trans-disciplinar, trans-lingüística, trans-epistémica, trans-cultural) es en efecto, una Shahadat: una ofrenda, no de algo, sino de sí mismo-a, del propio deseo de in-struir, in-vadir, conquistar etc.* Por tanto, la ser-conocer-actuar efectuada en conciencia de la relación comunitaria, es intrínsecamente revolucionaria, contra *Father Power*: la lógica de dominación y conquista. La praxis transfronteriza de Comunidad de Solentiname-Ernesto y IHE-Shariati, es una evidencia clara de su conciencia de la relación comunitaria, que se expresa en la praxis líquida e interrelacionada, comprendida en esta investigación como la praxis religiosa-revolucionaria de liberación.
- ***En este sentido, La Escucha es la respuesta a la pregunta principal de nuestra investigación---***sobre el proceso de la cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria--***que hemos venido elaborando más profundamente con la remembranza, que es efectivamente una escucha corporal. En nuestra percepción, no hay una diferencia esencial o cualitativa entre ellas. Estas dos praxis van indisolublemente unida con la de Shahadat, que comprendemos que se da el mismo momento de la escucha, dando así una apertura-ruptura para la bienvenida de la voz Otra o de la Otridad, en forma de una entrega completa de sí, con y para la comunidad, De la misma forma que la escucha-remembranza-shahadat son procesos o praxis concomitantes y concurrentes (es decir, que ocurren en el mismo (no)momento) también lo son la Compasión-Confianza-Conversación, los tres atributos concurrentes que son constitutivos de la relación comunitaria---comprendida desde el marco de hégira--***
- ***que es una infinidad en expansión, cual The Golden Ratio, novedosa y recurrentemente infinita.***
- Para esto, terminamos con el último punto para nuestra conclusión-conexión final de la tesis que también facilita nuestra comprensión de la escucha como la respuesta trascendente y también, sienta, que complementa nuestra Conversación-Trans. Esto versa sobre una respuesta de Yeshúa y la escucha de Mohammad. Al ser preguntado por los apóstoles quién era mejor entre ellos, Yeshúa les había respondido de una forma asombrosa. Su respuesta, interpretada por nuestra escucha, se traduce de la siguiente manera:
“Solo quienes puedan ser como-niños, puedan ser-conocer-actuar en la medi(+)ación de la relación comunitaria (lo que generalmete se traduce como “entrar a Reino de Dios).”

Por su parte, Mohammad en su canto coránico había llamado a su comunidad “Comunidad de Equilibrio” lo que entendemos como la Comunidad de Al-Jabra y Restauración.

Ahora bien, no está muy claro lo que dice Yeshúa, ser como niños, para ser-conocer-actuar.

Lo comprendemos a través del canto coránico de Mohammad, mediante los comentarios de Dr. Keith L. Moore: un científico, doctor, investigador en medicina y especializado en la embriología, también autor de libros muy reconocidos como “The Developing Human”.

“Intensive studies about the Qoran and the Hadith, in the last four years, have revealed a system for classifying human embryos that is amazing since it was recorded in the 7th century AD...

As far as it is known for the history of embryology, Little was known about the staging classification of human embryos until the 20th century. For this reason, the descriptions of the human embryo in the Qoran can not be based on scientific knowledge in the 7th century, *the only reasonable conclusion is that these descriptions were revealed to Mohammad from God.* He could not have known such details because he was an illiterate man with absolutely no scientific training.”³³¹

Son palabras muy interesantes de Dr. Moore, con las que estaría de acuerdo la mayoría de los musulmanes (incluyendo a Shariati), que creen que Mohammad era el profeta de Alá y recibió el canto coránico por Alá, del que la descripción sobre el embrión humano es sola una parte. Pero estas palabras de Moore que dicen que no pueda haber otra explicación de la existencia de tal descripción tan extensiva y exacta de las fases del desarrollo del embrión humano, ya que “no existía la ciencia (moderna-colonial) entonces”, y no existían los herramientas microscópicas para observar el cuerpo humano por dentro y para colmo, incluso si existieran, Mohammad era una persona analfabeta. “¿Cómo pudo haber recibido,

³³¹ https://youtu.be/J_Dllu42eEA?si=o6_YkwsduEqGz2Zi, (01:54-02:57), consultado el 06 de junio de 2024.

imaginado o inventado “estas descripciones” tan exacta sobre el embrión? La respuesta del Dr. Moore, un gran científico, investigador y profesor de medicina, cirugía y anatomía, es sorprendente, pero sincera: “*the only reasonable conclusion is that these descriptions were revealed to Mohammad from God. He could not have known such details because he was an illiterate man with absolutely no scientific training*”. Aunque es sincera, no es totalmente consciente de su propia posición y por tanto, inconsciente de la relación comunitaria. Lo primero es que como hemos mantenido el canto coránico no pretende ofrecer descripciones, es muy posible que describa algo, como en este caso, las fases de desarrollo de un embrión humano. Pero Moore comprende, estos versos del canto coránico, como descripciones, o al menos, así sugiere su palabra y su forma en que lo presenta en el video citado. En nuestra percepción, la respuesta no solo es sencilla, y no solo es lógica y *ratio*-nal, sino que es trascendente de lo lógico-racional (que por tanto comprende a ella en sí): Golden Ratio.

- En lo que sí tiene razón Dr. Moore es que Mohammad no sabía leer, y no tenía ningún entrenamiento “profesional-científico” en el campo de la medicina. Pero como hemos venido elaborando en la praxis religiosa-revolucionaria de Trans-Text o Ducto-Trans, que la educación científica, como lo conocemos ahora y como lo entiende Dr. Moore, forma parte del camino gnoseológico de la razón y disciplinas lógicas que se necesita instruir o entrenar para aprender. A eso se refiere Dr. Moore, al decir “Scientific Training”. Lo que no re-conoce Dr. Moore, es el camino gnoseológico del corazón, el camino de la acústica-música, que no se instruye, sino que ya se conoce como algo innato. Este sentido de ritmo de corazón, es innato en la vida misma y está activo incluso antes de nuestro nacimiento. En efecto, para el embrión humano, la escucha del ritmo al corazón de su mamá(tra) es su primera percepción. Esta es nuestra conclusión-conexión final: Mohammad, a través de la escucha-remembranza-Shahadat, re-conoce su propio ser bebé, es decir, su canto sobre la embriología no es *un saber adquirido o instruido; sino que es un conocer re-conocido, a través de un retorno a sí, desde lo lineal de religare y lo circular de revolucionare*. En ese proceso de media(+)-ción, Mohammad no es ni bebé ni padre ni madre, sino que su canto-conversación nace de su localización líquida e flotante en la relación comunitaria como la liga umbilical. Pues físicamente, Mohammad es un adulto, claro, pero su conciencia es inocente de toda marca o huella, como 1 bebé en panza. El (no)-momento climáx de esta escucha es su *escucha-remembranza-Shahadat*, del momento de su concepción cuando desde la negatividad de no-ser, transiciona hacia la positividad de ser.

- Para comprender esto de forma más sencilla, podemos tomar el ejemplo de 0, base de Al-Jabra y la Restauración. 0 se encuentra en estado de equilibrio, en medi(+)ación entre todo lo positivo (más) y todo lo negativo (menos), y por su praxis transfronteriza, se convierte en la base de nuestras ciencias matemáticas e informáticas (Álgebra y Algoritmo). Mohammad al reconocerse como bebé, se acuerda de la liga umbilical entre él y su maé(stra), que como 0, es la medi(+)ación entre la maé(stra) y le bebé-en-panza y todo su canto coránico, incluyendo la parte de la embriología, es en respuesta de la escucha al ritmo del corazón de *la maé(stra)*, de su flotar en la medi(+)ación de la relación comunitaria de la liga umbilical. Por tanto, su canto coránico, que aunque proferido en su voz, no lo declara suyo, sino algo que viene a través de su cuerpo y su voz, que funge como un Ducto-Trans.
- Esto es lo que quiere decir Yeshuá, cuando dice: ***Solo quienes puedan ser como-niños, puedan ser-conocer-actuar en la medi(+)ación de la relación comunitaria (lo que generalmete se traduce como “entrar a Reino de Dios).***
- ¿Cómo llega Yeshuá a este proceso, para expresarse como el Ducto-Trans or Trans-Text, en su figura de danzante: Cuerpo de Cristo sobre y como la Cruz?: ***La Disposición de la Escucha. (Those who have ears, listen).***
- ¿Cómo llega Mohammad a este proceso? ***Mediante la Escucha***, que a la vez, es remembranza-Shahdat. Pues su canto coránico, es decir, su vida-obra-comunidad después de la revelación, es una respuesta a la escucha, al ritmo de canto coránico, y por tanto, su ser-conocer-actuar, es, en efecto, su ser-conocer-danzar. Danzar es la expresión más fiel y reflexiva de la escucha o impresión del ritmo-canto-música donde no existe la dualidad de creadora-creación. Es decir, le danzante (bebé) nunca está alejado o alienado de su danza, ya que ésta se hace a través de nuestro cuerpo. Cada momento en la vida nos ofrece una posibilidad de escuchar-conocer-danzar a su ritmo, en la mediación de la relación comunitaria. *Text-Subject (bebé)* existe siempre en relación con su contexto-comunidad (maé-stra). ***Eso es lo que comprendemos como el proceso de cultivación de la praxis religiosa-revolucionaria de liberación: La Escucha-Remembranza-Shahdat de sí, con y para la Comunidad; que nos facilita la conciencia de la relación comunitaria, haciendo así nuestra ser-conocer-danzar (vida-obra-comunidad) en mediación, siendo pues,***
- ***bebé-maé(stra) a la vez, (en el caso de Mohammad y Yeshúa);***
- ***que es lo mismo que decir, Doctor-Paciente, a la vez (en el caso de Ernesto-Solentiname); o***
- ***Profe-Discípulo, a la vez. (el caso de Shariati-IHE).***

Verso Transcendente	
<p>Y tu canto, que es el mismo canto, y <i>mi canto, que es nuestro canto.</i>³³² Yo digo que <i>quien no ha bailado en la</i></p>	<p><i>This is a logical conclusion;</i> If you go through your history-historia corporal; re-membling, your body, back, and back, and back you must reach, logically speaking, that point of no-return, which is your first</p>

³³² Verso inspirado en la Soza Mercedes: Gracias a la vida <https://www.youtube.com/watch?v=clrGQD84F1g>

<p><i>vida, no ha vivido.</i>³³³</p>	<p>point or you can say, last point, or you can say: no-point, because logically speaking, that place must be a no- place and yes, a place; at the same time---a la vez-tía.</p>
<p><i>¡Oh mi compa de escuela!</i></p> <p>Oh mi compa de la escuela, Vos estás conmigo y me acompañás; Tenemos encima un palo amenazándonos, Vos sos mi sollozo y mi suspiro; Los nombres mío y tuyos están tallados sobre esta tabla negra El baston de injusticia y opresión ha dejado huellas sobre nuestros cuerpos el campo de nuestra <i>uncultured-ness</i>, y su césped se ha tornado en malezas. Bueno o malo, los corazones de las personas parecen muertas. Mis manos y las tuyas deben romper estas cortinas ¿Quién más, si no nosotras mismas, puede curarnos el dolor?</p>	<p>If they ask, but it is posible to re-member We reply: It should be If they ask: why? We reply: Because we are born. If they ask: so what? We reply: Been there! If they ask: How? We say: How, How would I know? I just re-member be-ing a baby...</p>

Transición-Liga-umbilical hacia el Ombligo

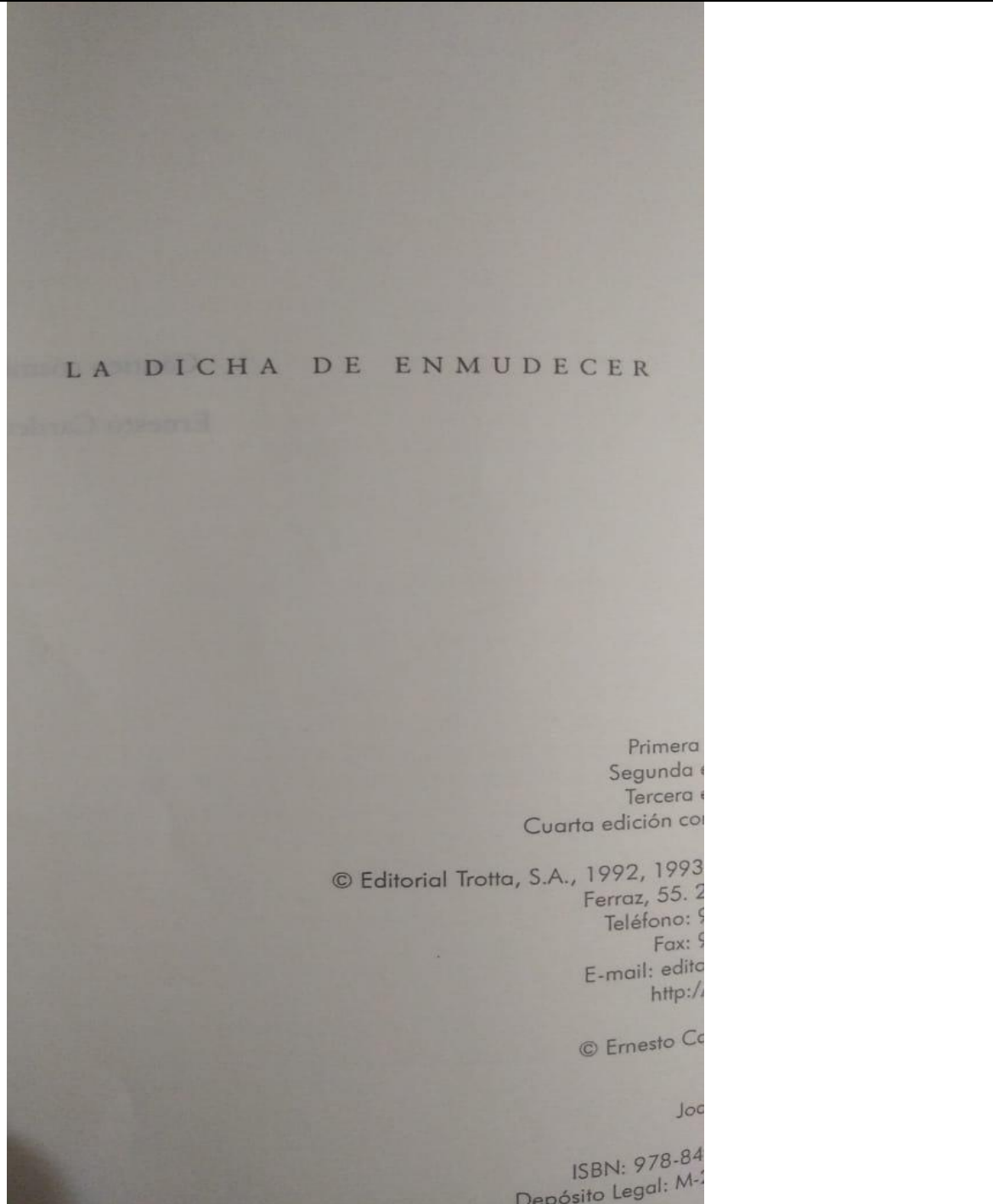
La Conversación-Trans cultivada por Ernesto Cardenal-Solentiname-Nicaragua y Ali Shariati-IHE-Irán, a través de sus vidas-obras-comunidades es, como hemos mencionado arriba: trans-fronteriza; y pues, trasciende las fronteras lingüísticas, epistémica-culturales, mucho menos, las disciplinarias. Es decir: trans-lingüística, trans-epistémica y/o trans-cultural. La gran obra de medi(+)-ación-interpretación-transducción que llevan a cabo los dos, y en su inspiración, sus comunidades respectivas de Solentiname y IHE, es asombrosa e muy influyente tanto en su época como en la actualidad. Si algo, nuestra conversación-Trans en

³³³ Olivia Silva*Polvaieja, 2011, 573.

forma de *Le Suéter Arcoíris*, es otra evidencia más de su labor de media(+)ción, interpretación y transducción llevada a cabo en las dos comunidades, que inspira la presente relación investigativa (también trans-fronteriza), cuyo fruto es nuestra *Conversación-Trans*, en forma de esta tesis-tejido.

Pues, a manera de Epílogo (Ombligo de Tejido-Tesis de *Suéter Arcoíris*), en adelante, hacemos una labor de medi(+)ción-interpretación-transducción de las obras creativas-artísticas de Comunidad de Solentiname y el Instituto Hosseneiyie Ershad. Esta labor, una suerte de exhibición trans-disciplinar de la *Conversación-Trans* de los dos contextos-subjects de nuestra investigación, se realiza desde el hilo de contextualidad, relacionando las obras con algunos sucesos pertinentes de su época (1971-79). En esta labor de epílogo-ombligo de *Le Suéter Arcoíris*, no intervenimos mucho con nuestras palabras; solo cuando sea necesario, y de forma breve y ilustrativa del contexto. En cambio, nuestra voz viva, expresándose en la organización y síntesis de estas obras crr-artísticas, acompañará, en compasión y confianza, el ritmo de la *Conversación-trans* de los Subjects de Solentiname y Instituto Hosseneiyie Ershad.

Articulación Ombligo-Epílogo.



Referencias

- Abkenar, Arghavan Baghernia. *A Playlist We Know: The Contribution of Pre-revolution Songs to Building Collective Representation in Iranian Movements*. Brno: Faculty of Social Studies, Masaryk University, 2021.
- Abrahamian, Ervand. *A History of Modern Iran*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- 1982. *Iran between two revolutions*. New Jersey: Princeton Press.
- 1982b. Ali Shariati. Ideologue of the Revolution. *MERIP Reports*, No. 102, Islam and Politics (Jan.,1982), pp. 24-28
- 1979. The causes of the constitutional revolution in Iran. *Int. J. of Middle East Stud.* 10 (1979), 38 -414.
- Anzaldúa, Gloria. 2016. *Borderlands/La Frontera*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Arellano, Jorge Eduardo. 1970. "Proceso de Conquista de Nicaragua." Managua: Nicaragua Indígena VOL. X, NO. 49 Octubre.
- Aristotle. 1999. *Políticos*. Traducido por Benjamin Jowett. Kitchener: Batoche Books
- Armstrong, Karen. 2001. *El Islam*. Traducido por Francisco J. Ramos. Editor Digital: Diegoan.
- Barthes, Ronald. 1986. *Lo obvio y lo obtuso, Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós Comunicación.
- Blanco, Yolanda. 2002. "De lo Urbano y lo Sagrado". En revista *El Pez y la Serpiente. Revista Centroamericana de Cultura*. Sep-Oct. 69-80.
- Bourdieu, Pierre y Loic J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago.
- Bourdieu, Pierre, et.al. 1991. *The Craft of Sociology; Epistemological Preliminaries* . Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Boyd, William. 1947. *The History of Western Education*. London: W. Arrowsmith Ltd.
- Cardenal, Ernesto, 1976. Santidad de la revolución, Salamanca: Ediciones Sígueme
- 1980. *Nueva Antología Poética*. Editorial Melo S.A. Mexico.
- 1983. *Antología*, Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Cardenal, Ernesto. 1986a. *Evangelio en Solentiname*. Tomo I. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- 1986b. *Evangelio en Solentiname*. Tomo II. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- 1998. *Flor y Canto. Antología de Poesía Nicaragüense. Selección-Ernesto Cardenal*. Managua: Centro Nicaragüense de Escritores.
- 2009. *Gethsemani*. Morelos: Instituto de Cultura de Morelos.
- 2012. *Cántico Cósmico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Casanova, José. 2005. "Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspectives." *Taiwan Journal of Democracy* I no.2 (December 2005): 89-108.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la nueva granada (1750-186)*. Bogota: Editorial Ponficia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes." En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, ed. por Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo de Hombre Editores, 79-92.
- Cervera y Sordo. 2013. "Racionalización de la Harmonía. Reflexiones sobre música y número en la cosmología pitagórica". En *Euphyía. Revista de Filosofía*. Vol VII. No.

- 12 Enero-Julio 2013. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes
- Cronin, Stephanie. 2021. *Social histories of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press
- de Barra, Pablo León. 2018. *Sueño de Solentiname*, e-libro de exhibición visual en Fundación Jumex Arte Contemporáneo.
- Cumes, Aura. 2019. Viejos y nuevos colonialismos en la investigación colonial. Managua: INHCA, 28 de Feb de 2019. Youtube
- Dabashi, Hamid. 2008. *Islamic Liberation Theology, Resisting the Empire*. New York: Routledge.
- Descartes, René. 2007. *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. Australia: Editorial Espasa Calpe.
- Dussel, Enrique. 1974. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- 2007. *Política de la liberación, Historia mundial y crítica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- 1994. *El Encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores-UMSA.
- 1992. *Historia de La Iglesia en América Latina; Medio milenio de coloniaje y liberación*. Madrid: Mundo Negro.
- 2002, "World Systema and Transmodernity." *Nepantla News from South*. Vol 3. Issue 2. Duke University Press
- "Teología de la Liberación y Marxismo." 1988. En: *Cuadernos Americanos*, 12, pp. 138-159.
- 2008. "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad." *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 153-197, julio-diciembre
- Ferrándiz-Mayor, Teresa María. 2013, "El Ocaso del paganismo". *Revista de Claseshistoria*, ISSN-e 1989-4988, N°. 12 (Diciembre), pág. 1
- Freire, Paulo. 2005. *Pedagogy of the oppressed*. New York: Continuum.
- García, Moisés Garduño. 2020. *Los Combatientes del Pueblo de Irán; historia, auge y caída de una oposición islamo-marxista*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Ghamari-Tabrizi, Behrooz. 2016. *Foucault in Iran*, Minnesota: Minnesota University Press.
- Anzaldúa, Gloria. 2016. *Borderlands/La Frontera*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Gobat, Michel. 2010. *Enfrentando el Sueño Americano: Nicaragua bajo el dominio imperial de Estados Unidos; traducido por Frances Kinloch Tijerino*. Managua: IHNCA UCA. 548 p. : fotos b y n. mapas.
- Golibjon, Fozilov. "Geniuses of the Eastern Renaissance". *Interdiscipline Innovation and Scientific Research Conference. British International Science Conference*. e-documento. Consultado en <https://interonconf.org/index.php/iisrc/article/download/3660/3284/3232>
- Grossberg, Lawrence. 2009 "El Corazón de los estudios culturales: Contextualismo, Construccinismo y Complexity"» *Tabula Rasa* 10 (2009): 13-48.
- Gutiérrez, Gustavo. 1975. *Teología de la liberación, Perspectivas*. Salamanca: Sígueme Ediciones, 1975.
- Hall, Stuart. 2010. *Sin garantías, Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Envión Editores, 2010.
- Hernández-Hernández F, S. G. Juana María. 2018. "Historias de vida y

- narrativas sobre la subalternidad: Afrontar el desafío de lo inabordable de la relación con el Otro” *Educación*, Vol. 54, n.º 1, enero de 2018, 15-29, <https://raco.cat/index.php/Educación/article/view/v54-n1-hernandez-sancho>.
- Iqbal, Muzaffar. 2007. *Science and Islam*. Connecticut: Greenwood Press
- Jiménez, Mayra. 1980. “Poesía De Solentiname”. LETRAS, no. 2 (enero): 3-26. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/letras/article/view/1250>.
- 2015. “Solo me queda la palabra” *Temas de Nuestra América. Revista de Estudios Latinoamericanos. Voces intelectuales del arte y de la cultura desde Nuestra América*. Vol. 31. 281-289
- Lugones, María. 2011. “Hacia un feminismo descolonial” *La manzana de la discordia, Julio Diciembre, Año 2011, Vol 6. No.2* 105-119.
- Mignolo, Walter. 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo
- Minardi, Cara. 2011. “Re-Membering Ancient Women: Hypatia of Alexandria and her Communities”. Tesis Doctoral. Georgia State University
- Mignolo, Walter. 2005. *La Idea de América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa
- Mistral, Gabriela, 1889-1957. Cacería de Sandino [manuscrito] Gabriela Mistral. Archivo del Escritor. . Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/623/w3-article-138817.html> .
Accedido en 22/5/2024
- Mistral, Gabriela, 1889-1957. La pobre ceiba [manuscrito] Gabriela Mistral. Archivo del Escritor. . Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/623/w3-article-142975.html> .
Accedido en 22/5/2024.
- Mottahedeh, Roy. 2010. *The Mantle of the Prophet*. Oneold Publications
- Nasr, Seyyed Hussain. 2001. *Science and Civilization in Islam*. Chicago: KAZI Publications Inc.
- Osorio, Jaime. 2016. *Teoría marxista de la dependencia*. México: Editorial Itaca.
- Pérez-Baltodano, Andrés. *Entre el Estado Conquistador y El Estado Nación: providencialismo, pensamiento político y estructuras de poder en el desarrollo histórico de Nicaragua*. Managua: Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica. IHNCA-UCA.
- Pictures from Graffiti of Revolution. 1983. Teherán: Scientific & Cultural Publications Company.
- Polavieja, Ignacio Dueñas García. 2011 “Historia de la Teología de la Liberación en América Latina: Pervivencias y Realidades del Espíritu de Solentiname (Nicaragua) a través de los testimonios orales.” Tesis Doctoral. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Quijano, Anibal. 2007. “Colonialidad del poder y clasificación social .» En *El Giro Decolonial*, ed. por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 93-126. Bogotá: Siglo de Hombre Editores
- Rastrepo, Eduardo. 2016. “Descentrando a Europa: aportes de la teoría poscolonial y el giro decolonial al conocimiento situado.” *Revista Latina de Sociología*: 60-71.
- Rios, Alicia. 2002 “Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina” *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. (coord. Por Daniel Mato. Buenos Aires: CLACSO
- Rowlandson, Jane. 1998. *Women and Society in Greek and Roman Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press

- Rufer, Mario. 2019 «Estudios Culturales en México: notas para una genealogía desobediente.» *Ciências Sociais Unisinos* (2019): 175.
- Russel, Bertrand. 1946. *History of Western Philosophy*. Traducido por Julio Gómez de la Serna & Antonio Dorta. Espasa Libros, S.L.
- Saliba, George. “The Astronomical Tradition Of Maragha: A Historical Survey And Prospects for Future Research.” *Arabic Sciences and Philosophy* 1, no. 1 (1991): 67–99. <https://doi.org/10.1017/S0957423900001429>.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Epistemologías del Sur*. México: Siglo XXI
- Saffari, Siavash. 2017. *Beyond Shariati; Modernity, Cosmopolitanism, and Islam in Iranian Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saukko, Paula (2003): *Doing Research in Cultural Studies*, SAGE
- Segato, Rita Laura. 2007- *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Seyed-Gohrab, Asghar. 2021 *Martyrdom, Mysticism and Dissent; The Poetry of the 1979 Iranian Revolution and the Iran-Iraq War (1980-1988)*. Berlin: DE GRUYTER.
- Sierra-Kobeh, María de Lourdes. 2002. *Introducción al Estudio de Medio Oriente*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. Proyecto Elaboración de Materiales de Apoyo a la Docencia para el Área de Estudios Regionales
- Sigmund, Paul. 1990. *Liberation Theology at the Crossroads*. London: Oxford University Press
- Shariati, Ali 1979, *On the Sociology of Islam*, Traducción por Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press
- 1979b. *Religion versus Religion*, Traducción por Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press
- Iqbal. in *Iqbal, Manifestation of the Islamic Spiriti*, Editado y traducido por Laleh Bakhtiar. Chicago: Kazi Publications
- “Fátima es Fátima.” <http://www.shariati.com/english/fatemeh/fatemeh1.html> . Consultado el 12 de mayo de 2024
- “Islamología.” <http://www.shariati.com/english/islam/islam1.html> Consultado el 12 de mayo de 2024
- “Un vistazo a la historia de mañana”. <http://www.shariati.com/english/tomorrow/tomorrow1.html> Consultado el 12 de mayo de 2024
- “Enfoque para la comprensión de Islam,” <http://www.shariati.com/english/lesson/lesson1.html> Consultado el 12 de mayo de 2024
- “Expectativa con las mujeres musulmanas” <http://www.shariati.com/english/woman/woman1.html> Consultado el 12 de mayo de 2024
- “Dónde empezamos” <http://www.shariati.com/english/begin/begin1.html> Consultado el 12 de mayo de 2024
- “Selección y Elección” <http://www.shariati.com/english/election.html> Consultado el 12 de mayo de 2024
- “Islam Shiá Rojo e Islam Shiá Negro” <http://www.shariati.com/english/redblack.html> Consultado el 12 de mayo de 2024
- “Jihaad y Martirio” <http://www.shariati.com/english/jihadand.html> Consultado el 12 de mayo de 2024
- “Mártir, levanta y sé testigo” <http://www.shariati.com/english/arise.html> Consultado el 12

- de mayo de 2024
- Shariati, Sara. 2015. "The Self: Return or Reconstruction?: Rereading Ali Shariati's Theory of "Return to the Self"." AMFA Keynote Lecture. Volume 31 Issue 2 Pages 259-264
- Sobrino, Escolar Hipólito. 2001. La Biblioteca de Alejandría. Madrid: Editorial Gredos.
- Somiedo García, J. P. 2014. La influencia de la geopolítica estadounidense en la Teología de la Liberación latinoamericana en el periodo 1960-1990, *Geopolítica(s)* ISSN: 2172 3958 2014, vol. 5, núm. 1, 79-98
- Torre Moruá, Ana Cecilia. Las Memorias de Ernesto Cardenal. *Comunicación*. Agosto diciembre, año/vol. 14, número 002 Instituto Tecnológico de Costa Rica 44-52
- Coronel Urtecho, José. 1985. *Rápido Tránsito*. Managua:Editorial Nueva Nicaragua. ---1966. Prólogo. *Estrecho Dudoso. Ernesto Cardenal*. Madrid: Ediciones
- Vilas, Carlos. (1985). El Sujeto Social de la Insurrección Popular: La Revolución Sandinista, *Latin American Research Review*. Vol. 20, No. 1, pp. 119-147
- Walsh, Catherine. Et al. 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales*, Quito: Abya-Yala
- Valenzuela, Rubén Aguilar. 2023. "Los Jesuitas y la dictadura de Nicaragua" <https://animalpolitico.com/analisis/autores/lo-que-quiso-decir/jesuitas-dictadura-nicaragua>, consultado el 11 de abril de 2024
- CELAM. 1968 "Conclusiones" 'La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. «http://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf,» 1968.
- Tratado Bryan-Chamorro, https://sajurin.enriquebolanos.org/docs/71_TRATADO_chamorro-bryan.pdf, Consultado el 12 de mayo de 2024
- Walker, William. *La Guerra en Nicaragua*, <https://sajurin.enriquebolanos.org/docs/CCBA%20%20SERIE%20HISTORICA%20%2004%20%20La%20guerra%20en%20Nicaragua%20-%202003.pdf>