

# BD

Literature & Art  
Literatura & Arte

## ARTE / ART

Alejandra Alarcón

## ENSAYO / ESSAY

Cecilia Pacheco

Josu Landa

Manuel Monroy Correa

## NARRATIVA / NARRATIVE

Iván Medina Castro

Hugo Garduño

*(Los días contados / Numbered Days)*

## POESÍA / POETRY

Ezra Viveros

Rogelio Perusquía

*(El vino de los demonios / Demons' Wine)*

# 17

2026  
Verano  
Summer

Beyond Dimensions. N. 17, Verano – Summer, 2026.  
ISBN: 979-8-89704-393-4

Publisher/director de publicaciones: Keith Grimes. Chief Editor/directora editorial: Lorena Noriega. Diseñador y editor/Creative designer and editor: Manuel Monroy Correa

1a. edición en español e inglés, 1st edition in Spanish and English. Contenido completo/Entire contents © 2026 La Confianza, LLC, except as noted below or in the text.

Imagen de portada: *Parto sin dolor* de Alejandra Alarcón, usada con permiso de la artista. Cover image: *Parto sin dolor* by Alejandra Alarcón, used with permission of the artist.

Todas las demás fotografías, relatos, poemas, ensayos y traducciones se utilizan con el permiso de los autores o bajo licencia Creative Commons, según se indica en cada caso. Las citas breves se incluyen en el texto y se usan de acuerdo con las leyes de uso justo.

All other photographs, short stories, poems, essays, and translations are credited within the text. They are used with the permission of the authors or under a Creative Commons license, as indicated in the text. Short quotes are credited within the text and are used under fair use laws.

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta revista debe reproducirse de ninguna forma ni por ningún medio electrónico o mecánico, incluidos los sistemas de almacenamiento y recuperación de información, sin el permiso escrito de los editores, excepto para fines de citas breves en reseñas de la revista.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means, including information storage and retrieval systems, without the prior written permission of the publisher, except for brief quotations used in a journal review.

La Confianza, LLC, 315 STE 607 Warren, PA 16365 USA . Editorial La Confianza S DE RL DE CV, Agua Caliente, 10611 507 Aviación, Tijuana, BC, México 22014.  
[www.beyonddimensionsrevista.com](http://www.beyonddimensionsrevista.com) / [www.laconfianzaeditorial.com](http://www.laconfianzaeditorial.com)

# BEYOND DIMENSIONS

REVISTA LITERARIA BILINGÜE  
WRITERS FROM THE AMERICAS

Núm. 17 | N. 17 | 2026

Verano - Summer

## ÍNDICE / TABLE OF CONTENTS

4 Eventos

5 Events

8 Carta de la directora editorial  
Lorena Noriega

9 From Chief Editor  
Lorena Noriega

10 Poemas de *El vino de los demonios* (poesía)  
Rogelio Perusquía

11 Poetry from *Demon's Wine* (poetry)  
Rogelio Perusquía (Translated by Keith Grimes)

20 La etnología como liberación de la escritura en Michel de Certeau  
(ensayo)  
Cecilia Pacheco

30 Ethnology as liberation of writing in Michel de Certeau (essay)  
Cecilia Pacheco (Translated by)

40 Convite (poesía)  
Ezra Viveros

42 ARTE / ART - Alejandra Alarcón

45 El color de la granada. Tradición de vida a muerte, deseo y  
afirmación de vida. El arte de Alejandra Alarcón (ensayo)  
Manuel Monroy Correa

55 Painful Pomegranate. From Life to Death, From Desire to  
Willfulness. The Art of Alejandra Alarcón (essay).  
Manuel Monroy Correa (Translated by Keith Grimes)

- 58** Los días contados (fragmento - novela).  
Hugo Garduño
- 65** *Numbered Days* (fragment - fiction novel)  
Hugo Garduño (Translated by Svetlana Garza)
- 72** Three Poems Written in Vietnam (poetry)  
Keith Grimes
- 73** Tres poemas escritos en Vietnam (poesía)  
Keith Grimes (Traducidos por Lorena Noriega)
- 80** El ósculo de Lilit (cuento)  
Iván Medina Castro
- 85** Lilit's Kiss (short story)  
Iván Medina Castro (Translated by Keith Grimes)
- 96** El retorno a las éticas en crisis (ensayo)  
Josu Landa. Del libro *Filos de reserva*.
- 112** The Return of Ethics in Crisis (essay)  
Josu Landa. From the book *Filos de reserva*.  
Translated By Lorena Noriega
- 130** Colaboradorxs en este número
- 132** Contributors in this issue
- 134** Libros publicados por Beyond Dimensions  
Books published by Beyond Dimensions



...es una revista literaria bilingüe trimestral, tanto en línea como impresa. *Beyond Dimensions* es también sello literario de Editorial La Confianza, publicando libros de narrativa de poesía, de ensayo; distribuyéndose desde su sitio web y de forma impresa, en México y los Estados Unidos.



...is a quarterly bilingual literary magazine, both online and printed. *Beyond Dimensions* is also an imprint of La Confianza, LLC with narrative, poetry, and essay books. It is distributed through its website and has a printed version in Mexico and The United States.

# Eventos

Abril - Junio

## PRESENTACIONES EDITORIALES

*Los días contados / Numbered Days* de Hugo Garduño

Miércoles 29 de abril,

Biblioteca de las Artes CENART. CDMX.

(con Juan de Dios Maya Ávila, Manuel Salvatierra y el autor)

Miércoles 17 de junio,

Casa del Tiempo, UAM, CDMX.

(con Manuel Monroy Correa, Erick González y el autor)

*The Weary Blues / Amargo Blues* de Langston Hughes

Jueves 30 de abril,

Librería Polilla, Roma Nte. CDMX

(con Manuel Monroy Correa -traductor- e Iván Vivanco -saxofón-)

*Animal de musgo que sueña lo salvaje* de Mercedes Bautista

Sábado 18 de mayo

MMAC, Cuernavaca, Morelos, México.

(con Héctor Julián Coronado, Marina Ruiz y la autora)

# Events

April - June

## BOOK PRESENTATIONS

*Los días contados / Numbered Days* by Hugo Garduño

Wednesday, April 29,

Biblioteca de las Artes CENART. CDMX.

(with Juan de Dios Maya Ávila, Manuel Salvatierra, and the author)

Wednesday June 17,

Casa del Tiempo, UAM, CDMX.

(with Manuel Monroy Correa, Erick González, and the author)

*The Weary Blues / Amargo Blues* by Langston Hughes

Thursday April 30,

Polilla Bookstore, Roma Nte. CDMX

(with Manuel Monroy Correa -translator- e Iván Vivanco -sax-)

*Animal de musgo que sueña lo salvaje* by Mercedes Bautista

Saturday May 18

MMAC, Cuernavaca, Morelos, México.

(with Héctor Julián Coronado, Marina Ruiz, and the author)

# Carta de la directora editorial

Querida comunidad lectora:

El verano suele ser una temporada de movimiento. Los días más largos parecen ofrecernos tiempo adicional para explorar, descubrir y dejarnos sorprender por aquello que normalmente pasa desapercibido. Es una estación que nos invita a salir de nuestros recorridos habituales y a abrirnos a nuevas experiencias, tanto en el mundo que nos rodea como en el universo de las ideas.

Con ese espíritu presentamos esta nueva edición de nuestra revista. En sus páginas encontrarán una selección de poesía, cuento y ensayo que nos conduce por distintas geografías emocionales e intelectuales. Algunas obras nos hablan de la memoria y la identidad; otras, de la búsqueda, el encuentro y la transformación. Todas ellas nos recuerdan que la literatura sigue siendo una de las formas más poderosas de acercarnos a otras vidas y otras perspectivas.

También nos invita a explorar a través de la sección de arte, cuyas obras complementan este recorrido creativo y amplían las posibilidades de interpretación y diálogo.

En un tiempo en que la velocidad suele imponerse a la contemplación, nos alegra ofrecer un espacio para la lectura pausada, la imaginación y el descubrimiento. Esperamos que cada página acompañe sus momentos de descanso y reflexión durante esta temporada.

Agradecemos profundamente la confianza y el apoyo de nuestras lectoras y lectores. Gracias a ustedes, esta publicación continúa creciendo como un punto de encuentro para la literatura, el arte y la creatividad.

Les deseamos un verano lleno de inspiración y buenas lecturas.

Con gratitud,



Lorena Noriega

# From the Chief Editor

Dear reading community,

Summer is often a season of movement. Longer days seem to offer us extra time to explore, discover, and be surprised by what might otherwise go unnoticed. It is a season that invites us to step beyond familiar paths and open ourselves to new experiences, both in the world around us and in the realm of ideas.

With that spirit in mind, we present this new issue of our magazine. Within these pages, you will find a selection of poetry, short fiction, and essays that guide us through diverse emotional and intellectual landscapes. Some works reflect on memory and identity; others explore search, encounter, and transformation. Together, they remind us that literature remains one of the most powerful ways to connect with lives and perspectives beyond our own.

It also invites us to explore through the art section, whose featured works complement this creative journey and expand the possibilities for interpretation and dialogue.

At a time when speed often takes precedence over contemplation, we are pleased to offer a space for thoughtful reading, imagination, and discovery. We hope these pages accompany your moments of rest and reflection throughout the season.

We are deeply grateful for the trust and support of our readers. Because of you, this publication continues to grow as a meeting place for literature, art, and creativity.

We wish you a summer filled with inspiration and meaningful reading.

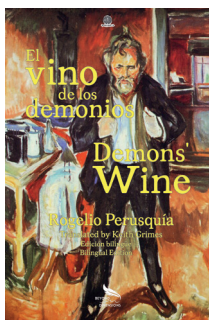
With gratitude,



Lorena Noriega

# Poemas de *El vino de los demonios*\*

Rogelio Perusquía



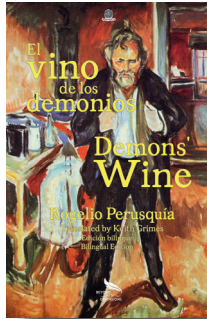
---

\* Poemario publicado por Beyond Dimensions en 2026, con un comentario de Juan Galván Paulín, colección *Ænigmata*. Edición bilingüe. Traducción de Keith Grimes.

# Poetry from *Demon's Wine*\*

Rogelio Perusquía

(Translated by Keith Grimes)



---

\* Poetry book published by Beyond Dimensions (2026), with a comentary by Juan Galván Paulín, Ænigmata poetry collection. Bilingual edition. Translated from the Spanish by Keith Grimes.

## LUNA...

Luna: esfera de navajas convexas que rueda,  
olivo de mi insomnio  
de hojas siempre verdes;  
no ha detenerse  
frente a mi casa el ángel  
que vela el umbral de la piedad.

Yo, que me dejo arder en el fuego  
de una contemplación vana,  
yo, que todo lo miro  
desde los ojos de la carne,  
yo que al Cristo dije sí,  
pero al que fue tentado.

## MOON

Moon, a sphere of convex blades that rolls,  
olive tree of my insomnia  
with evergreen leaves.

The angel  
who watches over the threshold of mercy  
must not stop in front of my house.

I, who let myself burn in the fire  
of vain contemplation,  
I, who see everything  
through the eyes of the flesh,  
I who said yes to Christ,  
but to the one who was tempted.

## VOTO DE PENUMBRA

Pienso en el silencio de una corona de espinas en la  
sangre  
que al ajar se torna oscura como las cenizas del deseo.

Pienso en el aromado deslumbramiento  
de tu estatura de profeta como naranjo en flor,  
en tus manos aún sin llagas que multiplican  
las branquias y el trigo.

Y no hay manera de pactar con la luz:  
abrir de par en par las ventanas  
sería crucificarse interminablemente por la casa.

## VOW OF PENUMBRA

I think of the silence of a crown of thorns, of the  
blood  
that as it dries turns dark like the ashes of desire.

I think of the aromatic radiance  
of your prophetic stature, like an orange tree  
in bloom,  
of your hands still without wounds that multiply  
the gills and the wheat.

And there is no way to make a pact with the light:  
opening the windows wide  
would be to crucify oneself endlessly throughout  
the house.

## EN LA CIUDAD DEL INSOMNIO...

En la ciudad del insomnio todas las calles llevan tu nombre.

Somos como un puente que cruza por las  
tierras del Diablo:  
lo que construyo hasta que oscurece se deshace  
al amanecer.

## IN THE CITY OF INSOMNIA

In the city of insomnia, all the streets  
bear your name.

We are like a bridge that crosses the Devil's  
lands,  
what I build until dark is undone at dawn.

## DIVINO TUERTO

### III

No sé si sabrás morir en distintos lugares al  
unísono  
pero antes que la herrumbre de los árboles cubra las  
calles  
y continúes encadenado a tu profecía  
a un fantástico remordimiento mejor  
búrlate de ti mismo y ganarás el reino de los  
cielos,  
elije mejor la senda del vino y no la de tus  
razones  
que fermentan en retórica vana. Mejor el vino  
para ti a quien han sepultado su sed de vuelos.

Bebe mefistofélico y hermoso, sangra:  
porque eres un enano  
en el hombro de un gigante  
que eres tú mismo.

## DIVINE ONE-EYED MAN

### III

I don't know if you'll know how to die in  
different places at the same time.  
But before the rust of the trees covers the streets  
and you remain chained to your prophecy  
by fantastic regret, better to  
mock yourself and win the kingdom of heaven,  
better to choose the path of wine and not that of your  
understandings  
fermenting in vain rhetoric. Better wine  
for you, whose thirst for flight has been buried.

Drink, Mephistophelean and beautiful, bleed  
because you are a dwarf  
on the shoulder of a giant  
who is yourself.

# La etnología como liberación de la escritura en Michel de Certeau

Cecilia Pacheco

Como un susurro, casi sin querer ser escuchado, el gran especialista de la historia religiosa europea en tiempos de la primera modernidad (siglos XVI-XVII), descubre, cristalizado en el pasado, el momento exacto del nacimiento de un perdurable malentendido: la representación del Nuevo Mundo. Los interminables intentos por describir, explicar y clasificar a estas tierras y a sus poblaciones, a través de los prejuicios de los exploradores, leídos hoy en el contexto del derrumbe del proyecto Moderno, formulan mejor la delimitación de la mentalidad europea moderna, pero mucho menos la descripción de la cultura amerindia. Michel de Certeau (1925-1986), en un ensayo escrito poco antes de su muerte, *Historia y antropología en Lafitau* (*Histoire et anthropologie chez Lafitau*, 1987),<sup>1</sup> queda fascinado con el frontispicio que ilustra el libro del jesuita e historiador francés François Lafitau (1681-1746), *Comparación entre las costumbres de los salvajes ame-*

---

1. Publicado originalmente en inglés, el título opone a la escritura con el tiempo y se encuentra como «Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau», en: *Yale French Studies*, no. 59, *Rethinking History: Time, Myth and Writing* (1980), pp. 37-64. La traducción al español, a cargo de Víctor Goldstein, puede encontrarse como: «Historia y antropología en Lafitau», en: *Michel de Certeau: El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, edición de Luc Giard, Katz editores, Madrid, 2007. Siendo este último libro la traducción de: Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Éditions du Seuil/Gallimard, París, 2005.

ricanos y las costumbres de los primeros tiempos (*Moeurs des sauvages Amériquains comparées aux moeurs de premiers temps*, 1724). Esta exposición bien podría leerse dentro del aliento de *La fábula mística; siglos XVI y XVII* (1982) pues para De Certeau, los viajes a las Américas formaban parte de un contexto de investigación para enunciar «la Ciencia del otro».

De Certeau, además de interesarse por la historia de la espiritualidad, encontró un tesoro inexplorado en el «lado B» de las exploraciones americanas: la aportación de la Europa latina bajo el impulso intelectual de la Francia del siglo XVIII. La genialidad del ensayo de De Certeau radica en no sólo descifrar el significado de uno de los catorce grabados calcográficos de los cuatro volúmenes que ilustran el trabajo del jesuita, bajo la pretensión de ilustrar los estudios de las sociedades indígenas americanas en el siglo XVIII, sino también, descubrir el momento exacto de la construcción del discurso de lo «salvaje» en la Europa de la modernidad temprana. El asunto combina la visión heteróclita tan característica en De Certeau y se convierte en pretexto para conjugar el comienzo de la antropología histórica y la sucesión de cambios epistemológicos en la escritura de la Historia.

Los intentos por describir estas sociedades que yacían entre el ateísmo y el deísmo las llevaron a cabo los cronistas españoles. Sumidos en los criterios dominantes de la historiografía europea, como ésta se entendía en el siglo XVI, fueron los primeros escritores en hacer el recuento de las poblaciones americanas. El resultado es conocido: ante la incompreensión de las costumbres y usos de los pobladores americanos, se desarrolló una escritura que introdujo el estatuto de lo «salvaje» y lo «an-

tiguo», aunque no puede de ningún modo generalizarse. Esto desconoció desde luego la evidencia de la grandeza cultural sociedades como las del Imperio Azteca y el Imperio Inca, organizaciones que llegaron a su plenitud tan solo cincuenta años antes de las expediciones de Colón. Pero, aunque nunca lo supieron, los primeros exploradores padecieron el peor asedio que a la certeza se le pudiera hacer: la vista. El primer sentido del conocimiento contradijo el orden establecido por el mundo occidental. Los materiales desconocidos con los que los europeos se encontraron en el suelo americano (monumentos, costumbres, objetos «raros» y sobre todo, cuerpos desnudos), dieron pie a soluciones ingenuas y que hasta la fecha producen desconcierto.

La erudición europea, fiel a sus tradiciones y por lo menos hasta la Modernidad temprana, nunca pudo existir frente a la vida. El discurso histórico, desde su fundación en el siglo V a.C., tuvo por esencia el trabajo con los restos de un pasado clausurado en cuyo escenario se debatían actores ya inexistentes de los grandes acontecimientos. Sin que fuera previsible, se puso en marcha un proceso contradictorio que se encaminó hacia un estilo de pensar y de ver, algo que irremediamente provocaba el final de una metodología de la muerte. La tensión metodológica de uno de los pilares críticos de la tradición historiográfica no tardó en colapsarse ante el encuentro de dos culturas. Como asunto de reflexión, aún hoy en día controversial, el inicio de este nuevo tiempo (conocido como «Moderno») dio paso a una serie de disyuntivas que encuentran su intersección entre la Historia, la Filosofía, la Etnología y la Antropología.

Lafitau, hasta antes de su llegada a la Nueva Francia, había obtenido cierto prestigio dentro de su comunidad como destacado naturalista al estudiar las propiedades del ginseng para la salud, considerado en Tartaria un remedio universal. En 1711 pide al general de la Compañía de Jesús, Michelangelo Tamburini (teólogo y filósofo escolástico), el permiso para ir a las misiones de la Nueva Francia. Una vez establecido en Sault Saint-Louis cerca de Montréal, con la finalidad de evangelizar a los Mohawk en *Kahnawá:ke* (hoy Canadá), intenta, como primer resultado de su estancia, demostrar el origen canadiense de la planta del ginseng. Sugirió llamarla *Aureliana canadensis*, pero los especialistas en botánica del jardín real en París no estaban de humor para tal osadía sobre todo en el ambiente del Tratado de Utrecht que hacía 1715 debilitaría el proyecto imperial francés en América. Se perdió una oportunidad en la botánica, pero nunca el gusto, casi obsesivo, por la comparación. Lafitau prosiguió con un intento por clasificar el mundo que tenía ante sus ojos, pero esta misión resultó mucho más perturbadora. Podría decirse que Lafitau padeció de la enfermedad del «momento extraordinario». El desconcierto no podía evadir la acción y como uno de los primeros observadores de los objetos etnográficos y arqueológicos americanos, tuvo que fijar por escrito la experiencia de lo que Montaigne llamó «encontrar otro mundo».

Aunque la Europa Medieval nunca estuvo alejada del contacto con el Mediterráneo Oriental y los caminos asiáticos, estas andanzas pueden juzgarse incomparables al significado que tuvo el descubrimiento de un continente nuevo. La posibilidad de una dirección geográfica

inédita abrió una brecha distinta en la concepción del tiempo, una época que prometió a la Historia la entrada al «mundo moderno», cuya característica principal resultará ser, tal vez, el de un estado de cuestionamiento permanente. Cuando un encuentro fortuito se convierte en el pasadizo hacia la reflexión filosófica, casi siempre se convierte en un evento político.

Para un historiador, el acontecimiento es un momento precioso para la observación, posiblemente resulte ser el aspecto más delicado de su trabajo pues un acontecimiento es tiempo y convergencia, el cual carece de la cualidad sólida de la materia que permanece fija en un lugar. Si fuera posible establecer el momento exacto en el que la continuidad padece una fractura, si fuera posible determinar el momento que desencadena la caótica masa de malentendidos y de interpretaciones, el conocimiento sobre el pasado podría construirse sobre algún tipo de certeza. Pero esto rara vez sucede, con lo cual se compromete el alcance e incluso la legitimidad que la descripción histórica puede realizar. Sobre el «descubrimiento» de América, por ejemplo, conocemos la convención de su fecha, los nombres de los personajes que se adjudicaron tal empresa, los beneficios económicos con los que la Europa feudal pudo reinterpretar el *translatio imperii*. Pero, ¿en qué punto específico del intercambio cultural de estos encuentros se fabricó la imagen y el estatuto de «salvaje»?

El grabado que ilustra el libro de Lafitau, «destello casi irrelevante dentro de la plenitud esplendorosa de la Ilustración», como dice De Certeau, muestra un jardín heteróclito de símbolos y objetos, ilustración perfecta del nacimiento de la nueva ciencia que hoy se conoce como

«antropología». Los protagonistas de la escena son dos: un anciano alado que sostiene una guadaña (representación del Tiempo) y una mujer que sostiene una pluma a punto de verter un texto sobre la página en blanco (la Escritura). Este ángel y esta escritora se miran fijamente en el medio de una habitación abigarrada de objetos que están dispersos por el piso: un globo terráqueo, libros, un sistro, un calumet, todos ellos evidencias materiales que parecerían no tener ninguna relación y que funcionan, según De Certeau, «como guijarros blancos en el oscuro bosque del texto». Sobre la pared de esta habitación, que más funge como un «escenario», aparece el cuadro de Adán y Eva frente al árbol del conocimiento, en cuyo tronco está enroscada una serpiente.

La tensión que provoca la escena no puede ser más enigmática para el observador. Solo De Certeau podría descifrar la importancia histórica de la extraña conjunción entre un lugar y un tiempo que este frontispicio declara como testimonio histórico: las observaciones etnológicas de Lafitau y las ilustraciones de éstas que el explorador jesuita anuncia con orgullo como un espejo de la «nueva ciencia de las costumbres» (la cita es de Lafitau), a entender, la etnología. Los objetos, de una gran «singularidad», operan como marcas de una presencia de las naciones distantes que supuestamente se equiparan a los orígenes de la humanidad misma, según la etnología. Estas figuras, en el contexto del siglo XVI, y para Lafitau, muestran la belleza absoluta que contrasta con los «vicios» de las descripciones de los libros científicos que lo único que logran es desmitificarlos. En esta conjunción entre discurso, ilustración y mentalidad, todo lo que Lafitau calla resulta de mayor interés. De Certeau, sin

proponérselo, genera un autohomenaje: parecería que a Lafitau le hace falta tomar conciencia de su propia operación historiográfica. Lafitau no se advierte a sí mismo como un creyente en el papel de historiador. Como escritor, el jesuita del siglo xvii adquiere el doble papel de testigo y autor primerizo. Se encuentra solo frente a un mundo que tiene que explicarse bajo la representación del discurso científico.

Lafitau se ve obligado a cometer un asesinato: «matar» la evidencia que tiene frente a sus ojos y reincorporar la visión etnológica a la visión histórica. Una antinomia difícil de resolver, pero que da muestra, dice De Certeau, del proceso de emancipación de la escritura en sí misma. La visión se convierte en texto. Este «soldado de la Contrareforma» lucha, con la palabra a manera espada, en contra de los ateístas y libertinos que solo están a una distancia de sesenta y cinco años para iniciar la Revolución. La «misión» de Lafitau en tierras americanas, además de difundir el catolicismo, es la de describir, para un público ilustrado europeo, cómo es la población de la Nueva Francia, integrada por tribus iroqueses y mohawk. El proceso de aculturación es penoso, sistemático y muchas veces infructífero. Pero en el medio de esta labor casi imposible, Lafitau decide resolver el problema de describir lo novedoso con los ojos de la tradición. Lo logra por medio de una construcción extravagante: la comparación de las costumbres autóctonas con las instituciones sociales descritas en el Nuevo Testamento y en la Antigüedad clásica. Esto lo convierte en el fundador de una ciencia que se dedica al estudio descriptivo de la cultura popular. Más adelante, Lafitau decidió transformar el ejercicio de la práctica de campo a una teoría artificial:

construyó el marco teórico para hacer una historia universal cuya evidencia fueran los materiales americanos. Los indígenas de la Nueva Francia, postula, le permitirán reconstruir la historia temprana de la humanidad. Pero Lafitau descubre, no sólo nuevas tierras y nuevos pobladores, sino también, nuevas sensaciones. Tiene que enfrentar el «pudor», dice, que le confiere encontrar los cuerpos desnudos de los americanos salvajes. De hecho, le declara al lector, el haber tenido que hacer «arreglos» en las representaciones gráficas de sus pobladores. Lafitau utilizó para sus ilustraciones los esbozos de los «americanos» que hicieron Léry, Thévet o De Bry, imágenes cargadas, dice De Certeau, del «erotismo del origen». Pero esta desnudez adquiere para Lafitau un significado maléfico y de su belleza y sensualidad se debe excluir toda carga sexual. De lo contrario, cualquier acto de rebeldía destruiría el armazón moderno de su personalidad: un jesuita francés en épocas de Luis XV.

Los estudios de Lafitau no sólo establecieron el nacimiento de la antropología y la etnología, sino también marcaron la pauta para relacionar a seres humanos de diferentes continentes a partir de una jerarquía errónea que asfixió para siempre a las culturas originarias. Lafitau ve con los ojos de la tradición de la escritura de viajes y de los trabajos eruditos sobre la antigüedad. El concepto de esta última extrae sus raíces del prestigio de una idealización de Egipto, el Medio Oriente y el Helenismo, de algo que De Certeau llama una «antigüedad historiada y editada». En esta rígida concepción del catálogo del pasado, que a cinco siglos de distancia no puede ser más que irrisorio, las culturas americanas indígenas de los Algonquines, los Hurones y los Iroqueses, aparecen como

recuentos de segundo grado. Funcionan como «suplementos» de todo aquellos de lo que carecen los tesoros antiguos. Los objetos salvajes pertenecen a la arqueología; es la etnología la que permite que sean explicadas. Pero Lafitau opta por la fidelidad al Occidente; decide ver a través de las «similitudes». Una cirugía en el tiempo salda la extrañeza que se genera entre la novedad «salvaje» y la antigüedad «clásica». Es ese el momento en el que el escritor debe pasar incontables horas en su laboratorio discursivo armando posibles «comparaciones» entre los objetos de un pasado prestigioso y de un presente vivo pero que no puede calificarse de otra manera que no sea «salvaje». Ese momento, fijará para siempre el inicio de una incompreensión.

Los objetos del mundo recientemente llamado «americano» yacen en el suelo del grabado del frontispicio en su silencio emitiendo mensajes como gestos de un tiempo incomprensible. Pero De Certeau hace una observación complementaria: el escritor, en el caso de su representación en el frontispicio de Lafitau, resulta ser una mujer. Dentro del grabado abundan las referencias femeninas, alusiones directas a una maternidad fecunda: Astarte, Isis Mamosa, Diana de Éfeso, Eva, madre de todos los hombres y María la madre de Dios. Y esto no es una casualidad. Entre las aportaciones de Lafitau al conocimiento de las costumbres de los nativos americanos, se encuentra el descubrimiento de la «ginecocracia» entre las tribus de los Hurones y los Iroqueses quienes privilegiaban el sistema matrilineal, práctica común en muchas de las sociedades precolombinas. Lafitau interpretó esto como una posibilidad para compararlo con la estructura matrilineal de los Licios en la antigüedad indoeuropea.

Lafitau agrega a estos poderes, señala De Certeau, el de la escritura.

Esta madre/escritora es la protagonista del frontispicio y representa al autor en un acto que De Certeau califica de «trasvesti». El frontispicio opera en el ensayo como la descripción de la operación historiográfica. Muestra la historia de la fabricación escrituraria y no su resultado como discurso. Habla de una tecnología del discurso entendida como lucha contra la depredación temporal. En ello, De Certeau señala una nueva operación en la escritura a partir del siglo XVIII. Y esto, continúa el filósofo jesuita del siglo XX, no es una casualidad. La escritura emerge cuando la antigüedad, vista como la tradición paternal, se colapsa. Los salvajes sólo se consideran humanos gracias a la «madre-escritora» capaz de producir un texto a partir de las ruinas. Lafitau es un producto del derrumbamiento de la certeza política y religiosa que opera desde el siglo XVI, tema característico del mundo decertoriano, cuya consecuencia es el desplazamiento en el estilo de la escritura: desde la concepción religiosa de la humanidad a la concepción antropológica. Lafitau sólo puede entender lo que ve, liberándose del camino histórico de la tradición y liberando, por fin, a la escritura de su voto de castidad. La escritura, señala De Certeau, se convierte en el nuevo héroe de la Historia.

# Ethnology as Liberation of Writing in Michel de Certeau

Cecilia Pacheco  
(Translated by Lorena Noriega)

Like a whisper, almost unwilling to be heard, the great specialist in European religious history during the Early Modern period (sixteenth and seventeenth centuries) discovers, crystallized in the past, the precise moment of the birth of a lasting misunderstanding: the representation of the New World. The endless attempts to describe, explain, and classify these lands and their peoples through the prejudices of explorers—read today in the context of the collapse of the Modern project—reveal far more about the boundaries of the modern European mindset than about Amerindian culture itself. In an essay written shortly before his death, *History and Anthropology in Lafitau* (*Histoire et anthropologie chez Lafitau*, 1987), Michel de Certeau (1925–1986)<sup>1</sup> became fascinated by the frontispiece illustrating the work of the French Jesuit and historian François Lafitau (1681–1746), *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times* (*Moeurs des sauvages Américains comparées aux*

---

1. Originally published in English, the title sets writing in opposition to time and appeared as “Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau,” in *Yale French Studies*, no. 59, *Rethinking History: Time, Myth and Writing* (1980), pp. 37–64. The Spanish translation, by Víctor Goldstein, can be found as “Historia y antropología en Lafitau,” in *Michel de Certeau: El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, edited by Luc Giard (Madrid: Katz Editores, 2007). This latter volume is itself the Spanish translation of Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique* (Paris: Éditions du Seuil/Gallimard, 2005).

*moeurs des premiers temps*, 1724). This study may well be read in the spirit of *The Mystic Fable: The Sixteenth and Seventeenth Centuries* (1982), for De Certeau regarded the voyages to the Americas as part of an intellectual context of inquiry aimed at articulating “the Science of the Other.”

In addition to his interest in the history of spirituality, De Certeau discovered an unexplored treasure on the “B side” of the American explorations: the contribution of Latin Europe under the intellectual impetus of eighteenth-century France. The brilliance of De Certeau’s essay lies not only in deciphering the meaning of one of the fourteen copperplate engravings that illustrate the Jesuit’s four-volume work—intended to depict studies of Indigenous American societies in the eighteenth century—but also in identifying the precise moment when the discourse of the “savage” was constructed in Early Modern Europe. The subject combines the heterogeneous perspective so characteristic of De Certeau and becomes a pretext for bringing together the beginnings of historical anthropology and the succession of epistemological shifts in the writing of History.

The attempts to describe these societies, situated somewhere between atheism and deism, were undertaken by Spanish chroniclers. Immersed in the dominant criteria of European historiography as it was understood in the sixteenth century, they were the first writers to provide accounts of American populations. The result is well known: confronted with an inability to understand the customs and practices of the peoples of the Americas, they developed a mode of writing that introduced the categories of the “savage” and the “ancient,” though this

characterization cannot by any means be generalized. Such interpretations overlooked the evident cultural grandeur of societies such as the Aztec and Inca Empires, civilizations that had reached their height only fifty years before Columbus's expeditions. Yet, although they never realized it, the first explorers endured the greatest assault that certainty could suffer: sight itself. The primary sense through which knowledge is acquired contradicted the established order of the Western world. The unfamiliar materials Europeans encountered on American soil—monuments, customs, “strange” objects, and above all, naked bodies—gave rise to naïve explanations that remain bewildering even today.

European erudition, faithful to its traditions and at least until the Early Modern period, was never truly capable of confronting life itself. Historical discourse, since its foundation in the fifth century BCE, had essentially been concerned with the remains of a closed past in which the actors of great events no longer existed. Unexpectedly, however, a contradictory process was set in motion, leading toward a new way of thinking and seeing—one that would inevitably bring about the end of a methodology centered on death. The methodological tension within one of the critical pillars of historiographical tradition soon collapsed under the impact of the encounter between two cultures. As a subject of reflection—still controversial today—the beginning of this new era (known as “Modernity”) gave rise to a series of dilemmas situated at the intersection of History, Philosophy, Ethnology, and Anthropology.

Before arriving in New France, Lafitau had already gained a measure of prestige within his community as a

distinguished naturalist through his study of the medicinal properties of ginseng, considered in Tartary to be a universal remedy. In 1711, he requested permission from Michelangelo Tamburini, Superior General of the Society of Jesus and a scholastic theologian and philosopher, to travel to the missions of New France. Once established at Sault Saint-Louis near Montréal, with the aim of evangelizing the Mohawk community at Kahnawá (present-day Canada), he attempted, as one of the first results of his stay, to demonstrate the Canadian origin of the ginseng plant. He proposed naming it *Aureliana canadensis*, but the botanists of the Royal Garden in Paris were not inclined to endorse such audacity, particularly in the atmosphere created by the Treaty of Utrecht, which by 1715 had weakened the French imperial project in America.

A significant opportunity in botany was lost, but Lafitau never abandoned his almost obsessive passion for comparison. He continued his efforts to classify the world before his eyes, though this mission proved far more unsettling. One might say that Lafitau suffered from the affliction of the “extraordinary moment.” Bewilderment could not exempt him from action, and as one of the earliest observers of American ethnographic and archaeological objects, he was compelled to commit to writing the experience of what Montaigne had called “finding another world.”

Although medieval Europe had never been entirely isolated from contact with the Eastern Mediterranean and the routes to Asia, those journeys can scarcely be compared to the significance of discovering a new continent. The possibility of an unprecedented geographi-

cal direction opened a new breach in the conception of time, inaugurating an era that promised History entrance into the “modern world,” whose principal characteristic would perhaps be a permanent state of questioning. When a chance encounter becomes a passageway to philosophical reflection, it almost always becomes a political event.

For a historian, an event is a precious moment for observation and perhaps the most delicate aspect of the craft, for an event consists of time and convergence and lacks the solid quality of matter fixed in place. If it were possible to establish the precise moment at which continuity suffers a rupture, if it were possible to identify the moment that unleashes a chaotic mass of misunderstandings and interpretations, then knowledge of the past might be constructed upon some form of certainty. Yet this rarely occurs, thereby compromising both the scope and even the legitimacy of historical description. Regarding the “discovery” of America, for example, we know the conventional date, the names of the individuals credited with the enterprise, and the economic benefits through which feudal Europe reinterpreted the *translatio imperii*. But at what specific point in the cultural exchanges of these encounters was the image and status of the “savage” constructed?

The engraving that illustrates Laftau’s book—a “nearly irrelevant flash within the splendid fullness of the Enlightenment,” as De Certeau describes it—depicts a heterogeneous garden of symbols and objects, a perfect illustration of the birth of the new science now known as anthropology. Two protagonists dominate the scene: a winged old man holding a scythe (the representation

of Time) and a woman holding a quill, poised to pour text onto a blank page (Writing). This angel and this female writer gaze intently at one another in the middle of a room crowded with objects scattered across the floor: a globe, books, a sistrum, a calumet—all material traces that seem unrelated and that function, according to De Certeau, “like white pebbles in the dark forest of the text.” On the wall of this room, which serves more as a stage than an interior, hangs a painting of Adam and Eve before the Tree of Knowledge, around whose trunk a serpent is coiled.

The tension generated by the scene could hardly be more enigmatic for the observer. Only De Certeau could decipher the historical significance of the strange conjunction of place and time that this frontispiece presents as historical testimony: Lafitau’s ethnological observations and the illustrations accompanying them, which the Jesuit explorer proudly describes as a mirror of the “new science of customs” (Lafitau’s own phrase)—that is, ethnology. The objects, remarkable for their “singularity,” function as markers of the presence of distant nations supposedly equivalent, according to ethnology, to the very origins of humanity itself. Within the context of the eighteenth century, and for Lafitau, these figures display an absolute beauty that contrasts with the “vices” of scientific descriptions found in learned books, which merely succeed in demystifying them.

Within this conjunction of discourse, illustration, and mentality, everything that Lafitau leaves unsaid becomes even more compelling. Without intending to do so, De Certeau produces a kind of self-homage: it would seem that Lafitau lacks awareness of his own historiographi-

cal operation. Lafitau does not recognize himself as a believer acting in the role of historian. As a writer, the seventeenth-century Jesuit assumes the dual role of witness and novice author. He finds himself alone before a world that must be explained through the framework of scientific discourse.

Lafitau is compelled to commit a kind of murder, to “kill” the evidence before his eyes and reincorporate ethnological vision into historical vision. It is a difficult antinomy to resolve, yet one that demonstrates, according to De Certeau, the process of writing’s emancipation from itself. Vision becomes text. This “soldier of the Counter-Reformation” fights, wielding words as a sword, against atheists and libertines who stand only sixty-five years away from initiating the Revolution. Lafitau’s “mission” in the Americas, beyond spreading Catholicism, is to describe for an enlightened European audience the population of New France, composed of Iroquois and Mohawk tribes. The process of acculturation is arduous, systematic, and often unsuccessful. Yet in the midst of this nearly impossible task, Lafitau decides to solve the problem of describing novelty through the eyes of tradition.

He accomplishes this through an extravagant construction, the comparison of Indigenous customs with the social institutions described in the New Testament and in Classical Antiquity. In doing so, he becomes the founder of a science devoted to the descriptive study of popular culture. Later, Lafitau sought to transform fieldwork into an artificial theory, he constructed a theoretical framework for a universal history whose evidence would be American materials. The Indigenous peoples

of New France, he argued, would allow him to reconstruct the early history of humankind.

Yet Lafitau discovers not only new lands and new peoples, but also new sensations. He must confront the “modesty,” as he calls it, provoked by encountering the naked bodies of the American “savages.” Indeed, he confesses to the reader that he had to make certain “adjustments” to their graphic representations. For his illustrations, Lafitau relied on sketches of “Americans” produced by Léry, Thévet, and De Bry—images imbued, as De Certeau observes, with the “eroticism of origins.” For Lafitau, however, this nudity acquires a sinister significance, and all sexual implications must be stripped from its beauty and sensuality. Otherwise, any act of rebellion would threaten the modern framework of his identity: that of a French Jesuit under the reign of Louis XV.

Lafitau’s studies not only established the foundations of anthropology and ethnology; they also set a precedent for relating human beings from different continents through an erroneous hierarchy that would permanently suffocate Indigenous cultures. Lafitau sees through the lens of the traditions of travel writing and antiquarian scholarship. The concept of antiquity itself derives its prestige from an idealization of Egypt, the Middle East, and Hellenism—from what De Certeau calls a “historicized and edited antiquity.”

Within this rigid conception of the catalogue of the past, one that from a distance of five centuries can only appear absurd, the Indigenous American cultures of the Algonquins, Hurons, and Iroquois are treated as secondary accounts. They function as “supplements” to everything lacking in the treasures of antiquity. Savage objects

belong to archaeology; ethnology is what allows them to be explained. Yet Lafitau remains faithful to the West and chooses to see through “similarities.” A surgical operation upon time resolves the strangeness generated between “savage” novelty and “classical” antiquity. It is at this moment that the writer must spend countless hours in his discursive laboratory assembling possible “comparisons” between the objects of a prestigious past and those of a living present that can be described only as “savage.” That moment permanently establishes the beginning of a profound misunderstanding.

The objects of the recently named “American” world lie scattered across the floor of the frontispiece engraving, silent yet emitting messages like gestures from an incomprehensible time. De Certeau, however, makes an additional observation: the writer represented in Lafitau’s frontispiece is a woman. Female references abound throughout the engraving, direct allusions to fertile motherhood: Astarte, Isis Mamosa, Diana of Ephesus, Eve—the mother of all humankind—and Mary, the Mother of God. This is no coincidence.

Among Lafitau’s contributions to the understanding of Native American customs is the discovery of “gynaeocracy” among the Huron and Iroquois tribes, who favored matrilineal systems—a practice common in many pre-Columbian societies. Lafitau interpreted this as an opportunity to compare their social organization with the matrilineal structure of the Lycians in Indo-European antiquity. To these forms of power, De Certeau notes, Lafitau adds yet another: the power of writing.

This mother-writer is the protagonist of the frontispiece and represents the author through a form of cross-

dressed figuration that De Certeau describes as *travesti*. In the essay, the frontispiece functions as a representation of the historiographical operation itself. It depicts the history of written production rather than its finished form as discourse. It speaks of a technology of discourse understood as a struggle against temporal predation. In this, De Certeau identifies a new operation in writing beginning in the eighteenth century.

And this, the twentieth-century Jesuit philosopher argues, is no coincidence. Writing emerges precisely when antiquity, understood as paternal tradition, collapses. The “savages” are recognized as human only through the intervention of the “mother-writer,” capable of producing a text from ruins. Lafitau is a product of the collapse of the political and religious certainties that had prevailed since the sixteenth century—a recurring theme in De Certeau’s thought. The consequence is a shift in the style of writing itself: from a religious conception of humanity to an anthropological one.

Lafitau can understand what he sees only by freeing himself from the historical path of tradition and, at last, releasing writing from its vow of chastity. Writing, De Certeau concludes, becomes the new hero of History.

# Convite

Ezra Viveros

Fanon escribe un *reggae* furioso  
con la cortesía de los Aqueos  
y la fe en Hermes, dios de las encrucijadas.  
Piensa desde la alegría  
en el enroque de los cuerpos  
con su falsa mirada lánguida.  
Aforeta de los trece cielos  
cincela tachaduras  
en el magma de la historia.  
En el envés se encuentra  
la licenciosa obstinación  
de cazar máscaras  
blancas  
guerra de símbolos  
cámaras de eco.  
Tallar nuevas palabras  
parir paradojas  
para nombrar, cantar, bailar  
bienvenir a la tribu  
de los cínicos  
que roban la muerte  
y se entretienen con los bufones del poder  
regalar floridas *tlatoas* a los convidados  
de su ágape de rabia.

# Convite

Ezra Viveros

(Translation by Manuel Monroy Correa)

A furious reggae is written by Fanon  
thankfully to the Achaeans  
and the faith in Hermes, god of crossroads.  
His thoughts come from the happiness  
of the castling of bodies  
that have a languid false sight.  
Aphorisms prophet from the thirteen heavens  
he chisels a strikethrough  
in the magma of History.  
At the back  
the lawless stubbornness  
of chasing white  
masks is found,  
a war of symbols  
an echo's chamber.  
To carve new words  
and give birth paradoxes  
to name, to sing, to dance  
to welcome the tribe  
of the cynics  
that steal death  
and have joy with the buffons of power,  
to bring flowered *tlatoas* to the guests  
at his *agape* of wrath.

# ARTE

Alejandra Alarcón

Comentario a cargo de  
Manuel Monroy Correa

# ART

Alejandra Alarcón

Commentary by  
Manuel Monroy Correa



(Sin título) de *El libro de la sangre*  
Acuarela



*El libro de la sangre*  
Acuarela  
(160 cm x 120 cm)

# El color de la granada

(Transición de vida a muerte,  
deseo y afirmación de vida).  
El arte de Alejandra Alarcón.

Manuel Monroy Correa

Caperucita y Perséfone tienen en común la adolescencia<sup>1</sup> y la vulnerabilidad; también la fuerza para zafarse de sus acosadores. En la unión de sus discursos, la cercanía con la muerte y el morir mismo, respectivamente; el secuestro, la violación.<sup>2</sup> Aunque los cuerpos cambian y el tiempo determina el rol del concepto «mujer», la amenaza de violencia se construye como una presencia constante. En los relatos de ambos personajes literarios, está la persuasión y el engaño, el abuso de la fuerza masculina, tanto bestial (el lobo) como divina (Hades). Los relatos están unidos por un momento en que el cuerpo de ambas (Caperucita y Perséfone) es una fuerza vital para sí mismas, pero que se encuentra codificada desde el deseo masculino de los depredadores, fuera de toda libertad.

---

1. Perséfone es también llamada *Coré* («la niña de los ojos») que puede traducirse como «muchacha», aludiendo a una persona muy joven, en lo que hoy entendemos por el período de la adolescencia. Véase *La muchacha indecible* de Giorgio Agamben y Monica Ferrando (en español, editado por Sexto Piso).

2. Variantes de esta historia sugieren estos elementos, cuando el lobo devora a la chica y tienen que abrirle la panza o bien, logra huir antes de ser una víctima. Tanto en tales variantes como en las versiones más antiguas y no occidentales, siempre hay un devorador y una víctima. Ver: Tehrani JJ (2013) The Phylogeny of Little Red Riding Hood. PLoS ONE 8(11): e78871. doi:10.1371/journal.pone.0078871.

El destino de Perséfone es el matrimonio y la regulación de los ciclos que van de la vida a la muerte, precisamente, como una responsabilidad de la señora de la casa (una «gran» casa, el reino del inframundo), en la propiedad de su marido (pues ella no pertenece originalmente ahí, fue raptada). También, a la manera del rol tradicionalista que desempeña una mujer: la administración de la vida cotidiana de quienes habitan con ella, por muy contextual que sea la realeza en todo ello y aunque cuente con un permiso del marido para ir con su madre. Caperucita no tiene destino sino una salvación momentánea; sobre todo, el horror de ver devorada a su abuela y de ser capturada.

En términos de representación, la vulnerabilidad es, en el arte de Alejandra Alarcón, a la vez marca y transparencia; convive con la ferocidad y toma la forma del relato. Todo ello, desde las figuras de la niña y el depredador. La intertextualidad implica el relato tradicional de Caperucita Roja y el mito de Perséfone. La imagen del arte de Alejandra Alarcón presenta todo al mismo tiempo. La vulnerabilidad como transparencia de los cuerpos permite ver los órganos, los huesos. Especialmente, la sangre que parece esparcida en ellos.

## **La marca - herida**

La superficie de las obras en colecciones como «Prometimos no morir» y «Libro de la sangre» (series de acuarelas) permiten apreciar, en su textura, una forma de la piel y la carnosidad como ya vulnerada. Cuerpos heridos y expuestos desde la forma misma del papel. Es en «Libro de la sangre» donde la sugerencia al relato de Caperucita

puede advertirse. El cuerpo del depredador, descarnado y mutilado; el de la niña, vivo y herido. El lobo y el esqueleto humano (que, en una analogía, el punto de encuentro se da mediante la cabeza de los lobos azules) son la figura del depredador. La niña, sola. Estos contrastes anidan igualmente en la granada, tanto en su aspecto simbólico como en el figurativo. El esqueleto tiene semillas de granada depositadas en la pelvis y cuando avanza el esqueleto del depredador como un lobo (en cuatro patas) los lleva también. Caperucita, en sus manos tiene dos granadas cerradas. ¿El sexo, expuesto/cerrado; comido desde la máscara del depredador/mantenido sin comer aun?

Es sabido que la granada tiene el papel de retener a Perséfone en el infierno. Un fruto del lugar que no debió probar. Un fruto prohibido más, que cambia la condición de la libertad por el encierro. Hades sugiere probarla antes de que Perséfone se fuera con su madre, como garantía que él mismo tendría de su continuo regreso. La granada se vuelve un signo de dominio. Si la niña tiene las granadas cerradas en su mano y viste una máscara de lobo también, ¿quién es feroz, quién tiene el dominio sobre el fruto de la libertad o el encierro?

En clave simbólica, las correspondencias narrativas pueden seguir (vida/muerte; libertad/encierro; propiedad/libertad, etcétera). Pero, es la sangre la que se advierte como marca de una serie de heridas, halladas igualmente en los lobos, en los esqueletos, en la niña representada. La sangre es el signo que relaciona cada pieza. Más acá de su significación, aparece al lado de lo orgánico (el corazón, la piel, los granos de la granada), en tanto que la sangre se esparce en la superficie del papel y vuelve orgánica la

imagen: la sangre se esparce por la superficie, como si lo hiciera en un cuerpo.

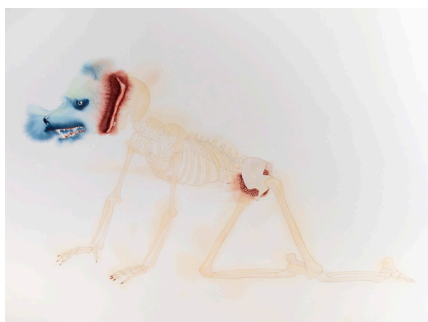
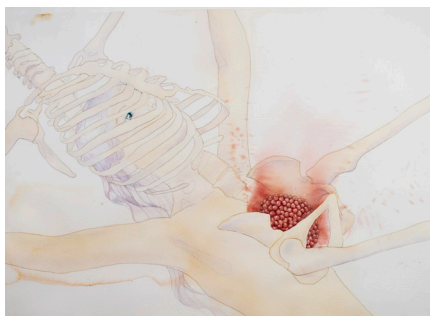
## Transparencia e interioridad-intimidad

El esqueleto, representado como vivo, es cuerpo descarnado. Su «transparencia» es, a la vez, ver lo íntimo: órganos, sangre y aquellos huesos a los que se asocian. Son, especialmente, tres piezas en las que destaca esta relación en ambas colecciones («Prometimos no morir» y «Libro de la sangre»): Querías, en la que el depositario de la granada es una pelvis de cuerpo de hombre y Latir, con dos pelvis de cuerpos adolescentes de mujer en las que un corazón grande ocupa el espacio de su cavidad y El libro de la sangre que es una pelvis de mujer con granadas.

Granada dentro, como el corazón, pero ya no protegido por las costillas sino en la cavidad pélvica, región del sexo. Así puede apreciarse que un esqueleto sobre el cuerpo de Perséfone sitúa la pelvis —continente de granos de granada (*El corazón de perséfone*)— a la altura del corazón o la pelvis misma de un cuerpo adolescente que, además de las granadas depositadas, le crecen ramas del árbol en las piernas (*El libro de la sangre*). A la vez, el cuerpo descarnado a cuatro patas (con la máscara de un lobo, cuyos límites son como la carne cortada que muestra su interior y de donde nacen flores).

La ambigüedad es posible (¿la confusión del deseo?) en títulos como *No quería* y *Quería* (con tales palabras, apenas visibles entre las granadas). La «transparencia» de un cuerpo sobre otro, evidencia lo insustituible —la granadas, el corazón— o serán dos corazones, dos regiones

*El corazón de Perséfone*  
de *El libro de la sangre*  
Acuarela / Watercolor  
(55 cm x 77 cm)



*Perséfone*  
de *El libro de la sangre*  
Acuarela / Watercolor  
(120 x 160 cm)

*Perséfone II*  
de *El libro de la sangre*  
Acuarela / Watercolor  
(120 x 160 cm)





*Latir*  
Acuarela / Watercolor  
(51 x 31 cm)

*El portal de  
El libro de la sangre*  
Acuarela / Watercolor  
(160 cm x 120 cm)



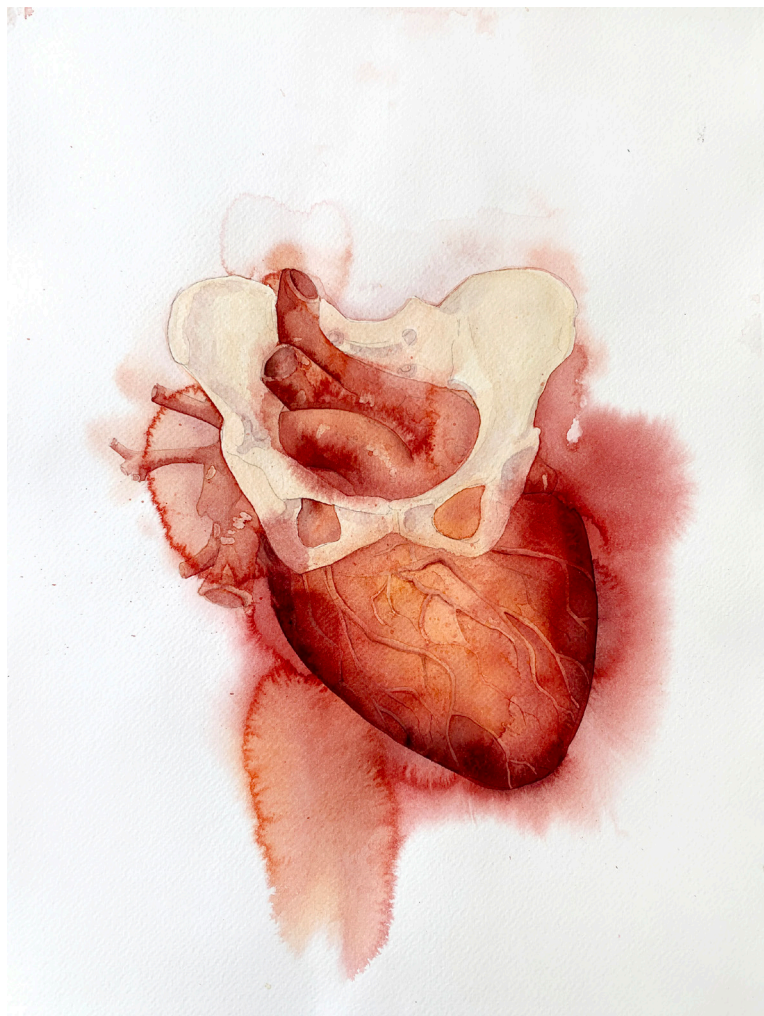
de lo íntimo y lo doloroso; del deseo y la herida; con ello, la muerte y la vida (el cuerpo vivo y joven de Perséfone o Caperucita, respecto del esqueleto masculino y los cuerpos cercenados de los lobos).

## La forma del agua

El material de la obra transparenta la superficie del papel. Esto levanta la pregunta sobre la representación, pues el uso de acuarelas implica una sutileza en las formas que se pintan. Hay figuras definidas que tienen un resto, como una mancha; elemento que está relacionado con los cuerpos y que no parece tener una armonía necesaria con lo que aparece (*El corazón de Perséfone*). La dirección del trazo parece hacerlas salir de los cuerpos o acompañarlos; enfatiza como si hubiera una acción (como en *Parto sin dolor* y *Perséfone II*, el color está en los hocicos de los lobos). Los rostros de las cabezas de lobo aparecen borrosos, fragmentados (decapitados, con la piel colgando armónicamente).

Especialmente, en una pieza como *El corazón de Perséfone*, en su versión de cuerpo completo, Perséfone y el esqueleto de niña parecen caer o mantenerse a flote en un vacío. Dos figuras que, por la transparencia, se permiten estar y ocupar el mismo espacio a la vez. Es llamativo que, de tal transparencia, algo tan sólido caiga de la pelvis como el jugo de la granada exprimida. La sangre atraviesa —el trazo— el espacio, pero es un escurrimiento sobre la superficie: rastro de algo que es tanto más patente porque queda expuesto a su registro por la mirada, como algo que atraviesa la representación porque rompe

el plano desde la materialidad de su color más sólido. No es solo algo que ha «caído» sino un objeto que puede mirarse, tocarse, porque yace en la superficie del papel como testimonio material del fruto que, por brotar, se exprime. Se trata de un estado entre la vida y la muerte; en transición donde tal vez el deseo no aparece o yace en el vacío mismo donde flota el cuerpo de Perséfone.



*Latir de Prometimos no morir*  
Acuarela / Watercolor  
(31 cm x 51 cm)



*Parto sin dolor*  
de *El libro de la leche*  
Acuarela / Watercolor  
(55 cm x 77 cm)



*Parto sin dolor*  
de *El libro de la leche*  
Acuarela / Watercolor  
(55 cm x 77 cm)

# Painful Pomegranate

(From Life to Death,  
From Desire to Willfulness).  
The Art of Alejandra Alarcón.

Manuel Monroy Correa  
(Translated by Lorena Noriega)

Little Red Riding Hood and Persephone share adolescence<sup>1</sup> and vulnerability. In the convergence of their narratives lies a proximity to death—and, in Persephone’s case, to dying itself. More specifically: abduction and violation.<sup>2</sup> Although bodies change and time shapes the role and concept of “woman,” the threat of violence remains a constant presence. In the stories of both literary figures, persuasion and deception are at work, along with the abuse of masculine power, whether bestial (the wolf) or divine (Hades). The narratives are linked by a moment in which the bodies of both Little Red Riding Hood and Persephone embody a vital force for themselves, yet one already coded through the masculine desire of their

- 
1. Persephone is also known as *Kore* (“the maiden” or “the girl”), referring to a very young person—what we would today understand as adolescence. See *The Unspeakable Girl* by Giorgio Agamben and Monica Ferrando (English edition by The University of Chicago Press).
  2. Variants of this story suggest these elements, such as when the wolf devours the girl and they have to cut open its belly, or when she manages to escape before becoming a victim. In both these variants and the older, non-Western versions, there is always a devourer and a victim. See: Tehrani JJ (2013) The Phylogeny of Little Red Riding Hood. PLoS ONE 8(11): e78871. doi:10.1371/journal.pone.0078871

predators, outside the realm of freedom.

Persephone's destiny is marriage and the regulation of the cycles that move between life and death, precisely as a responsibility of the lady of the house—a “great” house, the kingdom of the Underworld—within her husband's domain (for she does not originally belong there; she was abducted). Likewise, she assumes the traditional role assigned to women: managing the everyday life of those who dwell with her, regardless of the royal context in which this unfolds and despite the permission granted by her husband to visit her mother. Little Red Riding Hood, by contrast, has no destiny, only a temporary salvation; above all, she is left with the horror of seeing her grandmother devoured and of being captured herself.

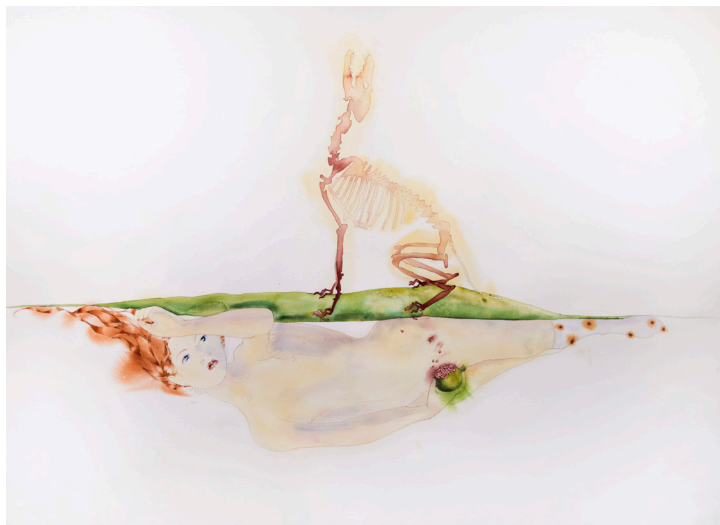
In terms of representation, vulnerability in Alejandra Alarcón's art is both mark and transparency; it coexists with ferocity and takes the form of narrative. All of this emerges through the figures of the girl and the predator. The intertextual framework draws on both the traditional tale of Little Red Riding Hood and the myth of Persephone. Alarcón's imagery presents everything simultaneously. Vulnerability, as the transparency of bodies, allows organs and bones to be seen. Most notably, blood appears scattered throughout them.

## The Mark—The Wound

The surface of works from collections such as *We Promised Not to Die* and *The Book of Blood* (watercolor series) reveals, through its texture, a vision of skin and flesh already violated. Wounded and exposed bodies emerge



*Perséfone*  
de *El libro de la leche*  
Acuarela / Watercolor  
(55 cm x 77 cm)



*Perséfone*  
de *El libro de la sangre*  
Acuarela / Watercolor  
(60 cm x 120 cm)

from the very materiality of the paper. It is in *The Book of Blood* that references to the tale of Little Red Riding Hood become most apparent. The predator's body is flayed and mutilated; the girl's remains alive yet wounded. The wolf and the human skeleton (whose point of encounter, by analogy, is found in the heads of the blue wolves) embody the predator. The girl stands alone.

These contrasts also reside within the pomegranate, both symbolically and figuratively. The skeleton bears pomegranate seeds deposited in its pelvis, and when the predator's skeleton advances in the form of a wolf on all fours, it carries them as well. Little Red Riding Hood holds two unopened pomegranates in her hands. Is this sexuality exposed and concealed at once; consumed beneath the predator's mask, or still preserved from consumption?

It is well known that the pomegranate serves to bind Persephone to the Underworld. It is a fruit of that realm that she was not meant to taste. Another forbidden fruit (as in the Book of *Genesis* and other myths), one that exchanges freedom for confinement. Hades encourages Persephone to eat it before she leaves with her mother, ensuring her eventual return. The pomegranate thus becomes a sign of domination. If the girl holds the unopened pomegranates in her hand while also wearing a wolf mask, who is the ferocious one? Who possesses power over the fruit of freedom or imprisonment?

On a symbolic level, narrative correspondences proliferate (life/death, freedom/confinement, possession/liberty, and so forth). Yet it is blood that emerges as the mark of a series of wounds, equally present in the wolves, the skeletons, and the represented girl. Blood is

the sign that connects every piece. Beyond its symbolic significance, it appears alongside organic elements—the heart, the skin, the pomegranate seeds—while spreading across the paper’s surface and rendering the image itself organic: blood spreads over the page as though it were coursing across a body.

## Transparency and Interiority—Intimacy

The skeleton, represented as living, is a flayed body. Its “transparency” allows the viewer to see what is intimate: organs, blood, and the bones associated with them. Three works in particular foreground this relationship within both collections (*We Promised Not to Die* and *The Book of Blood*): *Querías (You Wanted)*, in which a male pelvis serves as the vessel for the pomegranate; *Latir (Heartbeat)*, featuring two adolescent female pelvises occupied by a large heart filling their cavities; and *The Book of Blood*, depicting a female pelvis containing pomegranates.

The pomegranate resides within, like the heart, but no longer protected by the ribs; instead, it occupies the pelvic cavity, the region of sexuality. One can see how a skeleton laid over Persephone’s body positions the pelvis—the container of pomegranate seeds (*El corazón de Perséfone / Persephone’s Heart*)—at the level of the heart. Likewise, an adolescent body whose pelvis contains pomegranates also sprouts branches from a tree along its legs (*The Book of Blood*). At the same time, there is the flayed body on all fours, wearing a wolf mask whose edges resemble cut flesh exposing its interior, from which flowers emerge.

Ambiguity becomes possible—perhaps the ambiguity of desire itself—in titles such as *No Quería (I Didn't Want To)* and *Quería (I Wanted To)*, where those words are barely visible among the pomegranates. The “transparency” of one body superimposed upon another highlights what is irreplaceable—the pomegranates, the heart—or perhaps reveals two hearts, two regions of intimacy and pain; of desire and wound; and with them, death and life themselves (the living, youthful body of Persephone or Little Red Riding Hood in contrast to the male skeleton and the severed bodies of wolves).

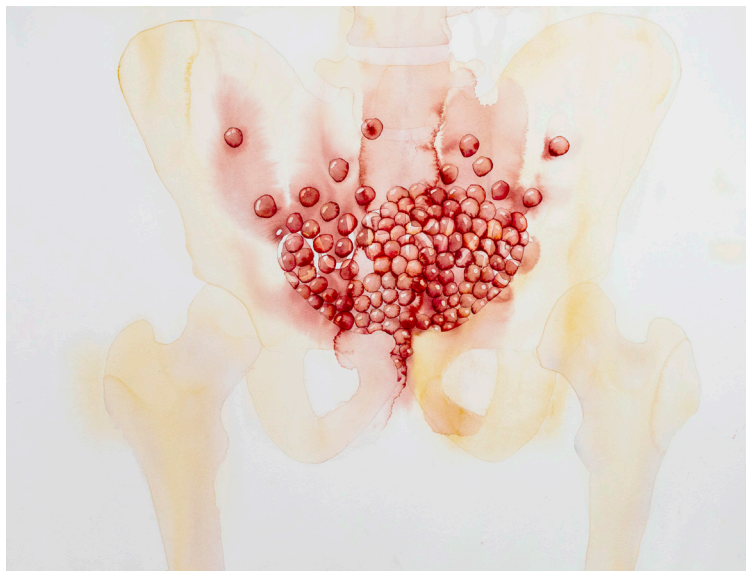
## The Shape of Water

The material of the work allows the surface of the paper to remain visible. This raises questions about representation, since watercolor inherently suggests subtlety in the forms it depicts. Defined figures retain something residual, like a stain—an element linked to the bodies that does not necessarily harmonize with what is represented (*Persephone's Heart*). The direction of the brushstroke makes these stains appear either to emerge from the bodies or accompany them; it emphasizes action (as in *Painless Childbirth* and *Persephone II*, where color appears on the wolves' snouts). The faces of the wolf heads are blurred, fragmented—decapitated, with skin hanging in a strangely harmonious way.

Particularly in *Persephone's Heart*, in its full-body version, Persephone and the skeleton of a girl seem either to be falling or floating within a void. Two figures that, through transparency, are able to coexist and occupy the

same space simultaneously. It is striking that from such transparency something as solid as the juice of a squeezed pomegranate appears to drip from the pelvis. Blood traverses space—the brushstroke crossing the image—yet it remains a runoff on the surface: a trace made all the more evident because it is exposed to the gaze, something that pierces representation by breaking the pictorial plane through the materiality of its dense color.

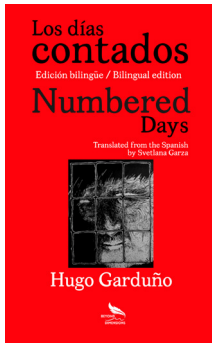
It is not merely something that has “fallen,” but an object that can be seen and almost touched because it lies upon the paper’s surface as material testimony to the fruit that, in bursting forth, is squeezed and opened. It is a state between life and death, a transition in which desire may no longer appear—or perhaps rests within the very void where Persephone’s body floats.



*Querías / You wanted it*  
Acuarela / Watercolor  
(77 cm x 201 cm)

# *Los días contados*<sup>\*</sup> (fragmento)

Hugo Garduño



---

\* Novela publicada por Beyond Dimensions en 2026, colección Onirium.  
Edición bilingüe. Traducción de Svetlana Garza.

## IX

Ningún pensamiento concreto en mi cerebro tenía para salir de ese ensimismamiento lleno de angustia; solo imágenes y espectros; el miedo por lo que vendría, porque estaba seguro que sin remedio así habría de ser y no podía menos que empeorar todo. Sin embargo, tenía algo muy pequeño diciéndome que no era sino una locura lo que estaba padeciendo y debía resistirme al destino y a mi terror. Pero ese pensamiento racional me parecía tan pequeño y lo otro resultaba tan grande... También quería morir, estaba resignado, pero no tenía el valor de esperar ni el valor de ir en pos de mi muerte. Aun despreciando a la vida y sin tener en absoluto un porqué no quererme desprender de ella, me aferraba a existir como un desahuciado, que sabe que ningún sentido tiene hacerlo, pues de todos modos le va a llegar muy pronto su hora.

Así estuve largo tiempo; ya oscurecía cuando por fin actué. Sin poder desembarazarme de mi angustia y casi como un autómatas, tomé el dinero que tenía en un cajón, y la primera ropa que encontré la metí en una mochila. Bajé las escaleras con esa nimiedad de razón que aun conservaba y que me ayudaba a hacer algo de una vez; aunque estaba resignado y sabía que solo iba a la nada, pues a ningún sitio me dirigía. No sabía a dónde ir. Tarde o temprano eso tendría que acabar de la peor forma.

Bajé y lo primero que vi fue mi auto. Antes de querer abordarlo, vi en él la representación de mi tío y de lo que me había llevado a esa situación. El aguijón del terror me hizo salir huyendo a pie. Me subí en el pri-

mer camión de pasajeros que vi. Iba rápido, muy rápido. Eso me dio contento, un pequeño contento. Quería que volara, porque sentía los ojos de mi tío clavados en la nuca. Clavados como luces, como acero helado detrás de mí; pero aunque me surgió ese pequeño e infantil gozo, este terminó cuando llegamos por fin a la terminal de camiones. Abordé otro camión hacia otro sitio y después otro, y después otro más. El movimiento y la rapidez me daban un tenue pero delicioso alivio. Me la pasé dando vueltas atravesando la ciudad hasta muy tarde. Me sentía más a gusto cuando los camiones iban casi vacíos, porque llegó un momento en que empecé a percibir las miradas de la gente, su presencia. Cuando comencé a sentir las fue cuando estuve más incómodo; ya los pasajeros se me iban tornando odiosos. También comprendí, que pronto que ya no habría camiones.

Todavía llevaba un poco de la razón que me obligaba a hacer algo. Pero también me sentía como una especie de rata, que huía desesperada, llevando tras de sí al mundo entero para apalearla... Sí: no podía ser más que eso, pero más terrible era la perspectiva de quedarme estático, esperando eso indefinido que me perseguía y que por momentos creí que se iba agigantando.

Llegué a la central de autobuses foráneos, dispuesto a abordar el primer autobús que me llevara al punto más lejano del país. No quería esperar dos, tres horas, ni veinte minutos. Con miedo de que me viera, con miedo de hablar o de que me oliera el empleado, me acerqué a la primera taquilla que vi. No deseaba ver su mirada, ni oír su voz, solo necesitaba saber hacia dónde podía salir inmediatamente. Con tono de sorpresa me respondió el

empleado que el destino más lejano y la salida más inmediata era hacia Ciudad Mercedes —a quince horas y media de distancia—. En quince minutos saldría el autobús. Compré inmediatamente el boleto, con coraje de que saliera en quince y no en cinco minutos ese autobús.

Parado en el andén, con la vista fija en el suelo para a nadie ver. Mientras esperaba, me llegó una pequeña alegría. Recordé que esa ciudad estaba en una isla ubicada en el Golfo de México. Tenía conocimiento de ello porque había visto imágenes de esa ciudad en televisión, hacía años, cuando fue azotada por un huracán. Mi pequeña alegría se daba porque yo no conocía el mar. Por fin lo iba a conocer y al estar en una isla, sentía que iba a estar más apartado de esta tierra, que se me estaba volviendo maldita.

Al sentarme en el asiento, sin querer solté un pequeño sollozo. No me dio vergüenza porque sé que nadie me oyó. Me dieron ganas de soltar el llanto, en una extraña forma de sentirme liberado, de sentirme lleno de gozo por huir; porque quizá muy en el fondo de mí, aún deseaba tener la esperanza de liberarme, de poder encontrar algo que me pudiera ayudar. Pero también en ese necesitado llanto de alegría que estaba reprimiendo, estaba presente toda mi amargura; por eso también lo sentía tan doloroso, pues llevaba incluido un rencor inmenso y triste, que no sabía dirigir exactamente contra qué o quién; no sabía si dirigirlo contra la vida misma que no había sido más que mi enemiga. Yo para ella solo fui un extraño, un invitado indeseable que nunca pudo encontrar lugar. Y contra mí también me rebelaba, por haberme dejado convertir en ese demente, al que —ahora sí estaba seguro— lo terminarían devorando sus terrores y

obsesiones. También en mi rencor existía el ingrediente de mi origen mísero y mi obligada, única formación ahí, que terminó volviéndome un guiñapo. Ese, en el que estaba convertido por dentro. Sin embargo todo eso era nebuloso y mi razonamiento no abarcaba lo suficiente como para entender si, del todo, nada más por ese miserable origen —ese, el único que había vivido y conocido— yo estaba convertido en ese despojo. También había sentido siempre que, desde el nacer, parte o todo estaba podrido en mí.

A pesar de eso muy leve, que extraordinaria mente y en lo más íntimo me daba una rendija, por la que pasaba un mínimo de aire, era tal mi convencimiento de que a donde fuera o de que hiciera lo que hiciera, yo ya estaba condenado. No podía esperar, ni podía sucederme más que lo peor. Quizá también eso deseaba, pues mi naturaleza no era de otra forma, más que de esa; no me sentía extraño con mi persona, ni con lo que me sucedía. Con tristeza sentía que, quien estaba viviendo eso, no podía ser otro más que yo.

Tuve la fortuna de que fuera un niño y no un adulto quien se sentara a mi lado. La idea de tener sentado a un adulto junto a mí, se me hizo insoportable pues, aunque no fuera más que por mi obsesión —no fuera más que por mi locura: el sentirme alguien nauseabundo— sabía que un adulto terminaría por notar: que viajaba al lado de un demente.

Sin embargo, con el niño me sentí avergonzado, representaba *agua limpia junto al canal del desagüe*. Lo vi de reojo y rápido volteé hacia la ventana. Poco después comencé a dormir con el ronroneo del motor, y el mo-

vimiento que me arrullaban. No me di cuenta cuándo me quedé dormido. Estaba ya tremendamente fatigado de pensar y de seguir sintiendo todo eso que no me dejaba en paz. Cuando despertaba solo percibía sombras a través de la ventana. Esas sombras me intimidaban de alguna forma, pero a la vez me eran agradables, porque las sentía cómplices de mi persona; de todo eso que existe y no se puede explicar. Dormía, dormía, no quería saber nada más. Miraba un poco las sombras y me empeñaba en continuar sumido en el sueño.

Lo peor vino cuando se hizo de día y desperté dándome cuenta de que estaba muy sudado; a pesar del aire acondicionado, tenía el torso húmedo de sudor. Vi a los demás pasajeros y cada uno de 48 ellos estaba en lo suyo, desperezándose algunos y otros, comenzando a entablar una charla. Pocos como yo viajaban solos; la mayoría de los grupos eran según noté, de familiares originarios de la Costa del Golfo, era evidente que provenían de ahí, por su acento tropical. Nadie me veía, nadie reparaba en mí, lo sabía, sin embargo me causaba pánico que a alguien llamara yo su atención; hasta el niño que viajaba sentado a mi lado me resultaba molesto. Hubiera deseado meterme debajo del asiento. Como antes, ya me estaba sintiendo un apestado. Durante horas fingí dormir, el sonido de las voces de la gente se me hacía insoportable, así como el sonido de la radio del autobús, que transmitía música estúpida, como si la vida fuera un correr por el mundo, en medio de la más vil tontería.

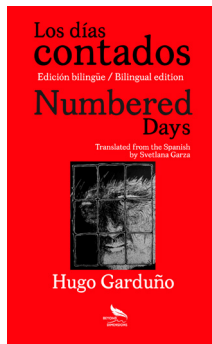
Llegamos a un parador donde había unos restaurantes. Casi todos bajaron a almorzar. A los pocos que se quedaron quería matarlos por no haberlo hecho. Miré por la ventanilla y, del otro lado de la carretera se abría

la inmensidad del campo deshabitado y más a lo lejos, la interminable cordillera de la sierra. Hubiera deseado bajar del autobús y echar a correr por el campo para ahí perderme, para nunca salir, aunque me muriera de hambre. Pero mi cobardía no me permitía hacer eso, así como era cobarde para echarme debajo de las ruedas del mismo camión o como lo fui, cuando no tomé mi pistola del cajón donde la guardaba para pegarme un tiro. Tenía mucha hambre, el día anterior no comí. Sin embargo, no me atreví a bajar para comer. La idea de mezclarme con los pasajeros —y peor aún, de que alguien me dirigiera la palabra— me parecía insoportable. Fue para mí, un tiempo larguísimo el de esa espera, así como lo fue el resto del viaje. Aunque en muy breves instantes me olvidaba de mi malestar, observando la alegría del color y la exuberancia del paisaje tropical, a través de la ventana.

# *Numbered Days*\* (fragment)

Hugo Garduño

(Translated by Svetlana Garza)



---

\* Fiction novel published by Beyond Dimensions (2026), Onirium narrative collection. Bilingual edition. Translated by Svetlana Garza.

## IX

There wasn't a single clear thought in my mind that could pull me out of that anguished daze. All I saw were flashing images and ghosts, and the fear of what was coming; I was certain it would come, unavoidably, and that it could only make everything worse. Still, there was something—something very small—whispering to me that I was being foolish, that I had to resist, resist both my fate and my fear. But that thin voice of reason seemed so tiny, while everything else loomed enormous. I did want to die. I was resigned to death, but I didn't have the courage to wait for it, nor the guts to seek it out. Even though I despised life, and had no real reason not to let go of it, I still clung to existence like a terminal patient who knows there's no point in holding on because, either way, their time is almost up.

I stayed like that for a long time. It was already getting dark when I finally moved. Still crushed by anxiety and almost like an automaton, I took the cash I had stashed in a drawer and stuffed the first clothes I found into a backpack. I went down the stairs with that last shred of reason I still had that pushed me to do something at last. Even though I was resigned and knew I was heading straight into nothingness, for I had no destination, I knew shouldn't stop. Still, I knew, sooner or later, this would end in the worst possible way.

When I stepped outside, the first thing I saw was my car. And before I could even consider getting in, I saw it as a reminder of my uncle, of everything that had brought me to this point, and the sting of fear made me bolt.

I ran and hopped onto the first city bus I saw. It was going fast—very fast. That made me feel oddly pleased, although just a little. I wanted it to fly, because I could feel my uncle's eyes fixed on the back of my neck—fixed like headlights, like icy steel behind me. But even that small, childish joy faded once we reached the bus terminal where I boarded another bus to somewhere else. Then another. And another. The constant movement and speed gave me a faint, fleeting sense of relief. I spent the night circling the city, drifting until very late. I felt most at ease when the buses were nearly empty, because eventually, I started noticing people's stares. Just their presence made me feel uncomfortable. The passenger's breath, their mere existence, slowly became unbearable to me. And that's when I realized: soon, there would be no more buses.

I still had a sliver of reason left in me—just enough to force myself to do something. But I also felt like some kind of rat, running in panic while dragging the entire world behind me, all of it chasing me down to crush me. Yes, that's all I could be, but what was even more terrible was the idea of staying still, waiting for that undefined thing that hunted me, which was growing larger and larger.

I arrived at the intercity bus terminal, determined to board the first bus headed to the farthest point in the country. I didn't want to wait two or three hours—not even twenty minutes. Afraid someone might see me, afraid to speak, afraid the clerk might smell my fear, I approached the first ticket counter I saw. I didn't want to meet the clerk's gaze or hear his voice; I just needed to know: Where could I go right now? The clerk, confused

and surprised, told me the farthest destination with the soonest departure was Ciudad Mercedes—fifteen and a half hours away. The bus would leave in fifteen minutes. I bought the ticket on the spot, almost angry that it wasn't leaving in five.

Standing on the platform, eyes fixed to the ground so I wouldn't see anyone, a small flicker of joy came over me. I remembered that city was on an island in the Gulf of Mexico. I knew that because I had seen images of it on TV years ago, when a hurricane hit the place. That tiny joy came from the fact that I had never seen the sea and now I finally would. And going to stay on an island made me feel I'd be farther away from this cursed land, which was slowly turning into quicksand to me.

As I took my seat, I let out a small sob without meaning to. I wasn't embarrassed, I was sure no one heard me. I felt an urge to break down and cry, in a strange, almost joyful way, as if crying might set me free somehow—as if running away filled me with a secret kind of relief, because maybe, deep down, I still clung to the hope of escape, of finding something, anything, that could help me. But inside that aching, hopeful need to cry for joy hid also my bitterness. That's why it was so painful, because it carried within an enormous and sorrowful resentment that I didn't know how to aim—whether at life itself, which had been nothing but an enemy to me, giving me no quarter, no sense of belonging, no peace; or at myself for having become this madman who, I now knew for sure, would eventually be devoured by his own fears and obsessions.

That resentment was also driven by the remainder of my wretched beginnings, and by the fact that I had been

raised and shaped entirely within that misery, until it had turned me, from the inside out, into this rag of a man. But all of those thoughts and feelings were vague, and my mind wasn't clear enough to understand whether it was solely because of that miserable origin—the only life I'd ever known—that I had ended up like this. I had always felt that from the moment of my birth, something inside me—maybe everything inside me—was rotten.

Even when there remained, deep within me, a faint thread of something, some narrow slit letting in a trace of air—I was still completely convinced that no matter where I went, no matter what I did, I was already doomed. There was nothing left to expect, nothing could come but the worst. Maybe that's what I wanted, too. Maybe my nature was simply that—there was no other way for me to be. I didn't feel alien in my own skin, or surprised by what was happening, I knew, with resigned sadness, that if this had to happen to anyone, it had to happen to me.

I was fortunate that it was a child and not an adult who sat beside me. The idea of having an adult next to me felt unbearable—because even if it was just my obsession, just my madness, the thought of my own repulsiveness made me certain that an adult would eventually notice they were sitting next to a lunatic.

Still, I felt ashamed around the boy. He was like clear water next to a filthy drainage canal. I glanced at him sideways and quickly turned to stare out the window. Soon, the hum of the engine and the rocking of the bus lulled me to sleep. I didn't even notice when I drifted off—I was completely worn out from all the thinking, from the relentless weight of everything I was feeling.

When I would wake briefly, I'd see only shadows through the window. Those shadows were both unsettling and strangely comforting; they felt like the proper companions to my state of mind, accomplices to all those things that exist and can't be explained. I kept sleeping. I didn't want to know anything else. I would watch the shadows for a moment, then stubbornly sink back into sleep.

The worst part came when daylight broke and I woke up soaked in sweat. Despite the air conditioning, my shirt was damp. I looked around at the other passengers—some stretching, some starting to chat with each other. Very few were traveling alone. Most seemed to be families from the Gulf Coast, which was made evident from their tropical accents. No one was looking at me, no one noticed me—I knew that. But the mere possibility that someone might recognize me terrified me. Even the poor child sitting next to me was starting to bother me. I wished I could crawl under the seat. Just like before, I felt as if I was infected with a vile, highly contagious illness. For hours I pretended to be asleep. The sound of people's voices was intolerable, just like the music playing on the bus radio: idiotic songs, that made life sound as an aimless rush from one place to another, driven by utter nonsense.

We arrived at a roadside stop where there were a few restaurants. Almost everyone got off to have lunch; I wanted to strangle the few who stayed behind for not getting off the bus to do the same. I looked out the window. The vast emptiness of the open land stretched out on the other side of the road, and far beyond that, the endless ridge of the mountains reached up towards the

sky. I wished I could get off the bus and run out into that open field, to get lost there forever, even if it meant starving to death. But I was too much of a coward to do it, just like I was too much of a coward to throw myself under the wheels of the bus, or like I had been the night before when I hadn't been able to grab my gun from the drawer and shoot myself. I was starving—I hadn't eaten the day before—but I couldn't bring myself to get off the bus and eat something. The idea of mingling with the other passengers, of someone speaking to me, was insufferable. That wait felt endless, just like the rest of the trip. Still, there were a few fleeting moments when my discomfort faded slightly, as I watched the colorful playfulness and lushness of the tropical landscape slide past the window.

# Three Poems Written in Vietnam (1968)

Keith Grimes

## I

Epiphany.

A flash during a picket at the Los Angeles induction  
center:

Could General Lewis Blaine Hershey dress Christ in an  
army uniform?

## II

Other than a deathbed,  
the most profitable place for thinking is a  
one  
man  
fox  
hole  
in an unjust war.

# Tres poemas escritos en Vietnam (1968)

Keith Grimes

(Traducido por Lorena Noriega)

## I

Epifanía.

Un destello durante una protesta frente al centro de reclutamiento en Los Ángeles:

¿Podría el general Lewis Blaine Hershey vestir a Cristo de uniforme militar?

## II

Aparte de un lecho de muerte,  
el lugar más provechoso para pensar es un  
agujero  
de zorro  
para  
un  
solo  
hombre  
en una guerra injusta.

### III

Forty-nine thousand four hundred forty-four  
Yes, 49,444 short tons  
produced this year alone.  
and I am one of the few,  
the very lucky few  
to grace these revered  
old parade grounds.  
Military minds – the  
finest I’m told—  
plot against me daily.  
Sergeant. Twenty years of experience,  
Six stripes  
Third-grade education  
Wielding a two-year draftee  
Swoop  
    swoop  
        swooping  
down on me.  
It is an awesome sight  
Wave  
after  
Mighty wave  
United States Marines  
Advancing, marching  
Heavy boots  
Plod  
    plod  
        plodding,  
Bayonets at the ready,  
Caps pulled down low, concealing

### III

Cuarenta y nueve mil cuatrocientos cuarenta y cuatro  
Sí, 49,444 toneladas cortas  
Producidas este año solo.  
Y yo soy uno de los pocos,  
los muy afortunados pocos  
para honrar estas veneradas  
antiguas explanadas de desfile.  
Mentes militares—las  
mejores, según me dicen—  
Conspiran contra mí a diario.  
Sargento. Veinte años de experiencia,  
Seis rayas  
Educación de tercer grado  
Blandiendo a un recluta de dos años,  
Se abalanza,  
    se abalanza,  
        abalanzándose  
sobre mí.  
Es una vista imponente:  
ola  
tras  
poderosa ola,  
los Marines de los Estados Unidos  
avanzando, marchando,  
botas pesadas  
pisan,  
    pisan,  
        pisando,  
bayonetas listas,  
gorras echadas hacia abajo, ocultando

The deadly  
Glint in their eyes.  
Friends tell me,  
That some place nearby  
Loom great halls  
    Conference rooms,  
Packed with the best of the best,  
Fists raised, voices lowered  
Wheels of the mind  
churn  
    churn  
        churning  
After the outright  
OBLITERATION  
Of my comrades and me.  
Their only problem seems to be those  
Incorrigible  
Degenerate  
Inexperienced  
Big-mouthed  
Sassy  
Troops, with their  
BA, MA, 130 IQ's,  
Books in hand  
with ATTITUDES.  
How could they persuade  
a thing like me to consider  
THIS  
to be  
THE  
mission of the day.  
No!

el mortal  
brillo en sus ojos.  
Mis amigos me dicen,  
que en algún lugar cerca  
Se alzan grandes salones  
salas de conferencia,  
abarrotaadas de lo mejor de lo mejor,  
puños en alto, voces contenidas  
Las ruedas de la mente  
giran  
    giran  
        girando  
tras la total  
ANIQUILACIÓN  
De mis compañeros y de mí.  
Su único problema parece ser esos  
Incorregibles,  
Degenerados,  
Inexpertos  
Bocones,  
Insolentes,  
Soldados, con sus  
Lic., M., CI de 130,  
Libros en mano  
y ACTITUDES.  
¿Cómo podrían  
convencer  
a alguien como yo para que considere  
ESTO  
como  
¿La misión del día?  
¡No!

The mission of the YEAR!  
What could ever be more important than  
Seargent.  
Twenty years of experience,  
Six stripes and a  
Third-grade education  
Wielding a two-year draftee  
Doing battle with me,  
A mean  
    deceitful  
        yellow and black  
            Juicy Fruit gum wrapper?

¡La misión del AÑO!  
¿Qué podría haber jamás más importante que  
Sargento,  
veinte años de experiencia,  
seis rayas y una  
educación de tercer grado  
blandiendo a un recluta de dos años,  
haciendo la guerra conmigo,  
un malvado,  
    engañoso,  
        amarillo y negro  
            envoltorio de chicle *Juicy Fruit*?

# El ósculo de Lilit

Iván Medina Castro

A Paloma Toscana

*That human gore is not  
my customary food.  
The delight that I seek from  
woman's veins is frankly sexual.*

—Fred Saberhagen

Durante el beso pasional mis inquietas extremidades magreaban sobre cada una de las partes de ella. De repente sentí un goce ardiente en el labio inferior, la temperatura se incrementó concentrándose en esa área magullada; por consiguiente, la mucosa dejó derramar una sustancia salada y densa que veloz recorrería a voluntad las encías, la dentadura y mi lengua entera. En ese instante advertí su placentera lengua fuerte como la de una serpiente que se entretenía sin cesar sobre la herida provocando una profusa irrigación. Entonces fue, que a lapsos, su boca sedienta succionaba la cálida mezcla excedente entre saliva y sangre profiriendo jadeos resonantes. Debo confesar que el terrible ardor tras la mordida, imposible de ocultar, me hizo verter algunas lágrimas; pero la pura idea de yacer juntos me obligó a aguantar el penetrante dolor.

Una vez que la débil exhalación matutina violó el sórdido interior de la tasca, sus jugosos y suaves labios se desunieron de los míos, y sorprendido pude observar su cara extasiada con las pupilas completamente en blanco;

también miré a través de sus fauces un par de destacados columelares entintados con un color rojo refulgente, por lo que espantado me aparté violentamente a una corta distancia de ella. Su rostro totalmente transformado, al recuperar su dulce naturalidad perdida, entreabrió la pequeña boca de un rosado pálido y sacó prontamente su insaciable lengua para lamer las comisuras marchitas y babeantes. Después, sin pronunciar palabra, me dirigió una penetrante mirada con unos ojos fríos, de un bello color verde turquesa; su iris se volvió de un tono bermejo opaco. Colocó tiernamente sus dedos índice y medio en mis lastimados belfos haciéndome experimentar un estremecimiento glacial, e impidiéndome musitar alguna palabra, depositó en mis manos su gargantilla con una hermosa cruz de plata de la Orden de Santiago. Aquel mismo collar que tímidamente ladeado se refugió temeroso de la muchedumbre entre sus admirables senos de blancura azulada. Acto seguido, esa criatura pelirroja, grácil y embrujadora, me volvió la desnuda espalda y se marchó majestuosa. La perseguí con la vista absorto a través del estrecho corredor hasta verla abandonar el garito. Allí, desprovisto, aquel ser dionisiaco, nocturno y siniestro me abandonó sin volver a saber de ella jamás.

Después de aquel fatal incidente expuesto a ti, estimado confidente, mis lentas jornadas trascurrían abrumadas por la remembranza de Lilit, y antes de concluir el mes, caí enfermo de un deterioro anímico acompañado por diversos síntomas: una intensa fatiga, fiebre, convulsiones y pesadillas angustiosas de seres rapaces cubiertos de pelo. No deseaba comer ningún tipo de alimento, ni beber siquiera líquidos, pero lo más extraño de los signos era que mi piel al hacer contacto con la luz solar

era invadida inminentemente por lacerantes llagas. Lo único capaz de darme reposo durante mi convalecencia en esos momentos de trastorno en los cuales estaba recluido, fueron exclusivamente los intrincados acordes de Massenet ejecutados con un poderío sublime por Anne-Sophie Mutter en su violín.

Mi anciana madre, preocupada por mi delicada vitalidad, contrató los servicios permanentes de Paloma Toscana, una joven y encantadora estudiante de enfermería, para velar por mi salud. Ignoro cuántos días pasé con el referido malestar, pero pronto descubriría en la noche mi mejor refugio y junto a esa insólita revelación la intensa ansiedad interna hacia la carmínea fuerza de la vida. Fue durante una fresca noche de primavera, en la cual gozaba de las tiernas atenciones de la enfermera que, a consecuencia de un inapropiado manejo del bisturí, la filosa hoja metálica abrió la palma de su mano izquierda procurando un fino torrente sanguíneo de un llamativo matiz rubí. En aquel momento, sin previa conciliación de mis sentidos y excitado por el estímulo inspirador del aroma de su estro, encontré impetuoso empuje y me arrojé a su lesión para absorber el líquido vital entregándome por completo a la voluntad del placer.

Aún recuerdo sus irascibles reclamos pronunciados con lindura:

—Espera..., espera. ¿Qué haces?, ¿Estás loco? ¿No sabes que desangras más de lo debido la incisión?

Sordo a sus protestas ante peculiar deleite, su impulso fue separar la mano con brutalidad de mi boca y con la vista baja como dudando de mi reputación abandonó resuelta la alcoba. Ignoré su respuesta e inmediatamente después fui envuelto por un profundo estupor, me arrojé

a la cama y dormí con la tranquilidad de un infante. Al siguiente día, inexplicablemente para mí y para la cándida enfermera, mis males habían desaparecido. Para ese entonces, dada mi repentina recuperación, mi mamá instaló en casa a la jovial Toscana para que continuara con su aprendizaje médico a cambio de sus cuidados. En cuanto a mí, volví con entusiasmo a retomar mis actividades académicas, sin embargo, transcurridas algunas semanas, similares indicios del mal se volvieron a apoderar de mí. Durante esa ocasión, en un anochecer particular de breves pero perturbadores ensueños, vi secuencias de imágenes confusas de sarcófagos exhumados por moradores de antiguas poblaciones abriendo los pechos de los difuntos con cruces similares a la que Lilit me entregara. Desperté intranquilo y sudando frío, e inconscientemente tomé la resplandeciente cruz soñada y me incorporé de la piltra como si debiera ir hacia algún lugar, y así fue. Sin saberlo inicié una marcha de forma mecánica y me dirigí sigilosamente al cuarto de la tierna Paloma, al que entre más me acercaba más podía escuchar la agitación de mi resuello. Al cruzar el umbral de su habitación, allí estaba acostada ella, sumida en un sueño dulce e inofensivo, vistiendo con una seda tan fina que no ocultaba en nada la figura encantadora de su cuerpo. Me arrodillé junto a ella tan cerca para colocar la gargantilla, símbolo de iniciación, y fue de tal modo que pude sentir su calor. En ese momento, totalmente complacido para poder mordisquear su aterciopelado cuello, largo y esbelto, aparté su sedoso cabello a lo que ella cedió inclinando sumisamente su cabeza tras un suspiro. Su corazón palpitaba vertiginosamente, lo que hizo destacar su vena yugular que no dejaba de pulsar. Turbado, más voluptuosamente

de lo debido, mis manos acariciaron sus formas bellas y de un sobresalto, obedeciendo al instinto del deseo profané su espíritu. Al afrentarla, ambos gemimos al penetrarla suavemente, poco después, chupé con paulatina concupiscencia y delicadeza un flujo puro y rebosante de vigor sólo para obtener lo necesario y sobrevivir; dejando así un claro indicio de dos hoyuelos ensangrentados en la garganta y algunas gotitas tiñendo la albura del camisón como evidencia de aquella gozosa saciedad.

# Lilit's Kiss

Iván Medina Castro  
(Translated by Keith Grimes)

To Paloma Toscana

That human gore is not  
My customary food.  
The delight that I seek from  
Woman's Veins is frankly sexual.

—Fred Saberhagen

During our passionate kiss, my restless limbs were leaning over each of her parts. Suddenly, I felt a burning pleasure in my lower lip; my temperature rose, focusing on that bruised area; consequently, my mucosa released a salty, dense substance that would quickly run at will through my gums, teeth, and my entire tongue. At that moment, I noticed her pleasant, strong tongue, like that of a snake, which lingered incessantly on the wound, causing a profuse irrigation. Then, at intervals, her thirsty mouth sucked up the warm excess of saliva and blood, letting out resounding gasps. I must confess that the terrible burning after the bite, impossible to hide, made me shed some tears, but the mere thought of lying together forced me to endure the piercing pain.

Once the faint morning exhale violated the sordid interior of the tavern, her moist, soft lips separated from mine, and to my surprise, I could observe her ecstatic face with her gaze completely blank; I also looked

through its jaws at prominent columns inked with a glowing red color, so in fright, I violently moved away a short distance from it. Her totally transformed face, recovering its sweet, lost naturalness, half-opened her small, pale pink mouth and promptly stuck out her insatiable tongue to lick the withered, drooling corners. Then, without a word, she gave me a piercing glance with cold, turquoise-green eyes; her irises turned a dull red. She tenderly placed her index and middle fingers on my wounded lips, making me experience an icy shudder, and preventing me from uttering a word. She placed her choker with its beautiful silver cross of the Order of Santiago in my hands. That same necklace that timidly swayed and fearfully took refuge from the crowd between her admirable breasts of bluish whiteness. Then that redheaded creature, graceful and bewitching, turned her bare back to me and left majestically. I chased her with my eyes as she was absorbed through the narrow corridor until I saw her leave the bar. There, devoid of her, that Dionysian, nocturnal, and sinister being left me, and I never heard from her again.

After that fatal incident exposed to you, dear confidant, my slow days were overwhelmed by the remembrance of Lilith. Before the end of the month, I fell ill with a deterioration of the mind accompanied by various symptoms: intense fatigue, fever, convulsions, and anguished nightmares of hair-covered raptors. I didn't want to eat any food or even drink liquids, but the strangest of the symptoms was that when my skin came into contact with sunlight, I was imminently invaded by lacerating sores. The only thing capable of giving me rest during my convalescence in those moments of dis-

order in which I was confined was exclusively the intricate chords of Massenet played with sublime power by Anne-Sophie Mutter on her violin.

My elderly mother, concerned about my delicate health, hired Paloma Toscana, a charming young nursing student, to look after me permanently. I don't know how many days I spent with the aforementioned discomfort. Still, I would soon discover at night my best refuge, and along with that unusual revelation, the intense internal anxiety towards the carmine force of life. It was during a cool spring night, in which she enjoyed the tender attention of the nurse, that, as a result of an inappropriate handling of the scalpel, the sharp metal blade opened the palm of her left hand, seeking a thin bloodstream of a striking ruby hue. At that moment, without previous conciliation of my senses and excited by the inspiring stimulus of the aroma of her estrus, I found an impetuous impulse. I threw myself into her injury to absorb the vital liquid, surrendering myself completely to the will of pleasure.

I still remember her irascible complaints pronounced with cuteness:

“Wait..., wait. What are you doing? Are you crazy? Don't you know that you bleed more from your incision than you should?”

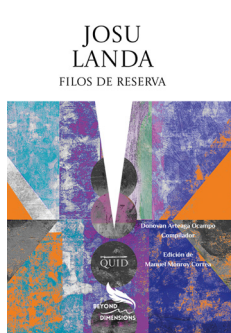
Deaf to her protests at peculiar delight, her impulse was to remove her hand brutally from my mouth, and with her eyes lowered as if doubting my reputation, she resolutely left the bedroom. I ignored her answer and, immediately afterward, was enveloped by a deep stupor, threw myself into bed, and slept with the tranquility of an infant. The next day, inexplicably to me and to the

naïve nurse, my ills were gone. At that time, given my sudden recovery, my mother installed the jovial Toscana at home to continue with her medical training in exchange for her care. As for me, I eagerly resumed my academic activities, but after a few weeks, similar signs of evil returned. On that occasion, on a particular evening of brief but disturbing reveries, I saw sequences of confusing images of sarcophagi exhumed by inhabitants of ancient towns opening the chests of the deceased with crosses similar to the one Lilith gave me. I woke up restless and in a cold sweat, and, unconsciously, I took the shining cross I had dreamed of and sat up from the pillow as if I had to go somewhere, and so it was. Without knowing it, I started a mechanical march and stealthily went to the room of the tender Paloma, to which the closer I got, the more I could hear the agitation of my breathing. As she crossed the threshold of her room, there she lay in a sweet, harmless sleep, dressed in a silk so fine that it did not conceal the charming figure of her body. I knelt beside her so close to place the choker, a symbol of initiation, and it was in such a way that I could feel her warmth. At that moment, totally pleased to be able to nibble on her velvety, long, slender neck, I pushed aside her silky hair, and she gave in, bowing her head submissively after a sigh. Her heart was pounding rapidly, making her jugular vein pulse. Troubled, more voluptuously than I should have, my hands caressed her beautiful forms, and with a start, obeying the instinct of desire, I profaned her spirit. When we confronted her, we both moaned as I penetrated her gently. Shortly after, I sucked, with gradual concupiscence and delicacy, a pure flow overflowing with vigor, to obtain what was neces-

sary and survive; thus leaving a clear indication of two bloody dimples in the throat and a few droplets staining the sapwood of the nightgown as evidence of that joyful satiety. The most important thing that has happened to me, in psychological terms, is that it deprives me of his artistic work, of something fundamental which happens to me at that moment.

# El retorno de las éticas en crisis\*

Josu Landa



A Ivette Sarmiento y Rafael Gómez Choreño

Las filosofías que se forjaron en el fragor de la Guerra del Peloponeso (431-404 a. C.) y en la atmósfera enrarecida de la consiguiente posguerra difieren entre sí en varios aspectos —a veces, en puntos esenciales y de manera frontal— pero comparten un aire de familia determinado por un elemento común: se ocupan en grados dispares, pero siempre relevantes, de asuntos que conciernen al *éthos* y a la vida de la gente. De aquellos polvos surgieron los lodos en los que terminaron chapoteando las viejas estructuras políticas y sociales de la Hélade, hasta dar paso a la era helenística, sobre las cenizas de la Atenas clásica, de Esparta, de Corinto, del imperio persa y aun del macedonio, que bajo la conducción de Filipo II y Alejandro,

---

\* Ensayo de *Filos de reserva*, publicado por Beyond Dimensions, 2023.

había catalizado todo aquel proceso de decadencia e innovación político cultural.

Sócrates, Platón, Antístenes de Atenas, Aristipo de Cirene, Euclides de Mégara, Aristóteles de Estagira, Zenón de Citio, Epicuro de Samos, Diógenes de Sinope, Pirrón de Élide, Crisipo de Solos..., a su manera también los académicos de la época de Arcesilao de Pitana y de la de Carnéades de Cirene, así como Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón, sin olvidar a los neoplatónicos con Plotino a la cabeza e incluso quienes continuaron en la tradición de la *physis*, como Demócrito y Anaxágoras, se ocuparon con más amplitud y profundidad —cuando no con exclusividad— de las cosas atingentes al alma y a la vida de las personas, en la medida en que sintieron la urgencia de atender más y mejor los asuntos de la *polis* y del *éthos*. Desde esa perspectiva histórica, los pensadores que emergieron durante la Guerra del Peloponeso y durante todo el proceso de degradación política y social por el que advendría el nuevo orden civilizatorio helenístico, pueden ser considerados, en algún grado, filósofos de crisis y decadencia.

La *stásis* y otras derivaciones de una política cimentada en todas las variantes de la injusticia (así como las guerras civiles y los afanes hegemónicos, junto con el despliegue de saberes comprometidos con la voluntad de dominio de las élites, a cargo de pedagogos, rétores, logógrafos, erísticos y afines —convenientemente englobados y homogeneizados en la semántica de la voz ‘sofística’—) incidieron en la deriva sapiencial, eticista y política de la tradición filosófica. Después de décadas de conflictos bélicos y de feroces enfrentamientos de clase, en medio de hambrunas y masacres, de atropellos e injustas desmesu-

ras de toda índole, Sócrates repara en la urgencia de una política sustentada en la justicia, es decir: en el bien, la verdad y la belleza.

Hablar de ‘política’ en este contexto no es igual que hacerlo en nuestro tiempo. Dar razón de los asuntos de la polis —el Estado en su avatar de ciudad autorreferencial, con estructuras de poder autosuficientes— y asumir un libre y firme compromiso práctico con ello implicaba una nueva idea de la filosofía y la consiguiente vida filosófica que la realizara, a instancias del filósofo que la encarnara. A partir de Sócrates, en plena Guerra del Peloponeso y en medio de interminables pugnas entre la aristocracia eupátrida y el *démos*, la filosofía deberá ofrecer las vías ético-políticas que eviten nuevas *stáseis* y cualquier modo de ruptura de la cohesión civil interna, por medio de la instauración y consolidación de un orden político justo. Pero ésta es una meta que solo podrá alcanzarse si se garantiza la felicidad de todos los miembros de la comunidad política y, a su vez, realizar este último propósito pasa por la correcta articulación ética de las almas de estos. Se imponía, pues, la necesidad de una transformación política y ésta solo podría lograrse por medio de la correlativa modificación de las almas de la gente implicada, en pos de la vida feliz. Así que todo el vuelo especulativo alcanzado por la filosofía occidental, a partir de Sócrates, tiene su punto de arranque a la par de su justificación última, en la asunción de lo político como objeto central y urgente del pensar, junto con las necesidades éticas que ello comporta. Esto no obsta para que, en la medida en que se erosiona y caduca históricamente el viejo modelo de la polis, a la vera de la instauración de las monarquías de estirpe macedonia —base política del helenismo— surjan

programas éticos de crisis y decadencia, que apuntan a una redefinición del compromiso político de la vida filosófica, en un encuadre que rebasa en mucho el ‘politicismo’ clásico, hasta derivar en el cosmopolitismo.

En la literatura heredada, lo dicho puede constatar, tanto en discursos de tipo anecdótico como en múltiples pasajes de cariz teórico. Un sencillo ‘recuerdo’ de Jenofonte, puede ilustrar bien lo que se viene diciendo. Según el polígrafo griego, Sócrates,

a menudo decía que estaba enamorado de alguien, pero estaba claro que no se refería a los de cuerpo bien dotado [...] sino que deseaba a los que tenían un alma bien dotada para la virtud. Deducía la buena naturaleza de las personas de su rapidez para aprender las materias a las que se dedicaban, de su memoria para recordar lo que habían aprendido y de su pasión por todas las enseñanzas, gracias a las cuales se puede administrar bien una casa, una ciudad y, en suma, sacar buen partido de las personas y de las cosas humanas. Porque creía que esta clase de personas, una vez instruidas, no solo serían felices ellas mismas y gobernarían bien sus casas, sino que también estarían en condiciones de hacer felices a los demás hombres y ciudades.<sup>1</sup>

La cita expone de manera plástica uno de los continuos del pensamiento ético-político del filósofo ateniense: el que vincula, según la mejor adecuación posible, al individuo capaz de autogobernarse, con quien así puede conducir con justicia la casa propia y, en consecuencia, el Estado en el que reside. No es concebible un genuino gobernante del espacio público —político— que no sea capaz de *enkrateia* (‘dominio de sí’) y de asumir con propiedad sus responsabilidades en el entorno familiar. Como puede verse, el continuo colateral a ése es el que

---

1. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 2-3.

conecta la felicidad propia, con la de los demás y la del Estado mismo. Y, más allá de la noticia aportada por Jenofonte, está el gran continuo que Platón, al modo socrático, postula en *República*: el que enhebra el alma personal tripartita —cuyos componentes, por lo demás, deben estar bien equilibrados— con el alma igualmente triádica del Estado —cuyas partes también deben embonar entre sí— y el armónico desenvolvimiento del cosmos, según se describe en *Timeo*. La política tradicional ni siquiera tiene conciencia de nada de esto, por lo que se impone la necesidad de una profunda transformación desde la filosofía y por medio de la filosofía, que también debe modificar sus intereses y proceder, conforme con un cuadro histórico que elevó las diversas posibilidades del sufrimiento a cotas insoportables.

Platón en persona da cuenta de ese giro de la filosofía, en la séptima de sus cartas. Contra lo que se afirma con frecuencia, la política —con todo y su indisociable dimensión ética— es el centro de su pensamiento. Las enormes virtudes de su ontología, su epistemología, su estética, su física, su teoría del lenguaje, su hedonología, su pedagogía, su antropología, su eudemonología... inducen a muchos a pensar en una condición secundaria o accesoria de su pensamiento político. Pero lo cierto es lo contrario: todas esas grandes contribuciones teóricas del platonismo —acaso sería más justo hablar de ‘socratismo platónico’; es decir: la singular deriva platónica del socratismo— giraron alrededor del propósito axial de proponer una filosofía de la política que pudiera sustentar el Estado más justo posible en el reino del devenir, que es el de nuestro mundo. De la referida epístola se infiere que el joven Platón —quien nació en 427; esto es: a unos cuatro

años de haber comenzado la Guerra del Peloponeso, por lo que le tocó vivir en carne propia todas sus horribles secuelas— se sintió atraído por el compromiso filosófico-político, al menos por dos razones: 1) por presiones de contexto: «...cuando yo era joven, —dice allí— sentí lo mismo que les pasa a otros muchos. Tenía la idea de dedicarme a la política tan pronto como fuera dueño de mis actos». Un anhelo de cariz urgente, en razón de los acontecimientos bélicos y políticos que le tocó atestiguar y sufrir, en especial el golpe de Estado oligárquico, que instauró la Tiranía de los Treinta, de la que formaron parte su tío Critias y su primo Cármides, sin que ello le impidiera reconocer que tan execrable injusticia hizo «parecer de oro el antiguo régimen» —o sea: la democracia— y 2) por la insatisfacción que le ocasionaba la política realmente existente; pues llegó «a comprender que todos los Estados actuales están mal gobernados» y, en concordancia con su voluntad transformadora, se sintió obligado a «reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que solo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada».<sup>2</sup>

En el referido contexto, la filosofía emprenderá una andadura signada por la conjunción y la disyunción de tendencias, movimientos y escuelas, que siempre habrán de tomar postura sobre una serie común de intereses e inquietudes: la superación del relativismo y la consiguiente resignificación de referencias ontológicas y epistémicas absolutas, la atención preponderante al alma propia y la consabida *autognosis* —en general, de estirpe

---

2. Platón, «Carta VII», *passim*, pp. 486 y 488.

délfica—, el redimensionamiento de la noción de *physis* —con el objeto de superar cierta proclividad sofística a asumir la naturaleza sometida al devenir como referente ético y político—, el imperativo de procurar lo mejor en el plano ético-político, el recurso a los poderes de la razón con la conciencia de sus límites, las vías de acceso a la *epistéme* y de articulación de juicios verdaderos y, en general, una serie de saberes literalmente fundamentales, que habrán de cimentar una sabiduría destinada a orientar la realización de una vida feliz. Por esa ruta, la tradición filosófica —sobre todo, a partir de Sócrates, aunque sin olvidar antecesores, como por ejemplo Heráclito y el pitagorismo— irá avanzando en la iluminación del reino del *éthos* y en la configuración de una opción de vida y de realización existencial indisociable de los compromisos teoréticos de la filosofía y en la conformación de un exuberante y fecundo compendio de razones estimables acerca de asuntos como la justicia, el deseo, la libertad, el bien supremo y su contrario, la corporeidad matérica y la anímica (la manera de entender el cuerpo, el alma y sus interconexiones), el deber, las virtudes éticas, la autarquía moral y en lo posible también material, los placeres dignos y los crapulosos, las pasiones, la templanza, los nexos de la filosofía y los filósofos con los poderes fácticos, la piedad, el sufrimiento, los nexos de la razón con las emociones, la divino y su relación con los seres humanos, la muerte, la liberación de las pasiones (*apátheia*) y el acceso al estado de imperturbabilidad (*ataraxía*), los valores éticos, las aporías del tiempo, los poderes y peligros de Eros, las apetencias, los temores de diversa índole, los enigmas del devenir y sus vínculos con el ser (tiempo y ser), la mortalidad o no del alma, la contención ética, la

valentía, la figura del sabio —o lo que Platón caracteriza como ‘filósofo auténtico’— y su contraparte el necio o ignorante supremo (*faulós*), el destino, las cosas de la vida que dependen o no de uno, la enseñabilidad o no de las virtudes, la prudencia, los límites de la compasión y otras, con la mira puesta en un vivir feliz.

Durante casi mil años —*grosso modo*, entre el siglo V a. C y el V d. C—, los filósofos se dedicaron, más que a la mera interpretación del mundo, a la reconfiguración del *éthos* —nombre equiparable al de *psyché* (‘alma’), si se repara en que refiere el modo de ser y sustento de las decisiones y acciones humanas— y a transformar, en mayor o menor grado, el orden político donde aquel despliega su dinámica, movidos por el anhelo de alcanzar y socializar una vida feliz. Eso explica la concatenación de un saber epistémico con la *phrónesis* o sabiduría ética y con la felicidad o *eudaimonía*: el fruto de vidas filosóficas dedicadas a cimentar, continuar y proyectar justamente la filosofía como *modus vivendi* sustentado en el *logos* —en su triple dimensión de racionalidad (principio estructurador del universo), palabra y pensamiento— que puede conferir sentido pleno a la existencia humana, al tiempo que así posibilita todo avatar de la buena vida. Todo ello adquiere forma y cuerpo en el momento de encarnar en el genuino filósofo. En su representación y concreción modélicas —podemos pensar en las vidas y proceder cotidianos de Sócrates, Diógenes el Perro y Cleantes, pero también en alguien como Musonio Rufo, Junio Rústico o el propio Marco Aurelio, así como en Hiparquía e Hipatia— el filósofo encarna un ideal de vida, ante el cual carecen de importancia determinante aspectos como el de ‘impartir clases de filosofía’ —lo que sea que esto signifique—, po-

lemizar a propósito de ciertas interpretaciones de textos filosóficos con fundamentos propios o ajenos, publicar escritos teóricos y dar conferencias, pertenecer a alguna institución académica...

Sin mezquinar el relieve potencial de esas referencias —sobre todo cuando remiten a un fondo de praxis honesta—, en el ámbito de las filosofías post-socráticas, ser filósofo es consagrar la existencia a la «contemplación del espectáculo de la verdad» —para decirlo al modo platónico— y al consiguiente ejercicio de la justicia y del bien, sin menoscabo de la procura de la belleza, en los más diversos cauces de vida: la familia, la comunidad, el trabajo, el ritual, la fiesta, la intimidad, las relaciones sociales indeterminadas de la cotidianidad. Esa encarnación de la filosofía como opción de vida comporta, entonces, una vigilia existencial continua —el ‘estar despierto’ heraclíteo—, una ascesis, un constante ejercitarse y entrenarse, en pos de la conformidad con el mundo —no una resignación ante la injusticia, la malevolencia y demás avatares de la *hybris*—, el desarrollo crítico y creativo de nuestra voluntad de valor, ahondar cada día en el conocimiento y el cuidado de sí, un congraciarse con el presente siempre apremiado por el futuro, la autopoiesis de edificarse éticamente uno mismo como única garantía efectiva de relaciones fecundas, rectas y gratificantes con los prójimos. En definitiva, filósofo y filósofa es quien encarna la *phrónesis*: la disposición a interpretar con pureza de ánimo y rectitud todo lo que nos sobrevenga en el caudal de la vida y, consecuentemente, a afrontarlo con la debida entereza y ecuanimidad. Esto, a su vez, comporta una afinidad raigal entre la condición de filósofo y la vida feliz; es decir, la existencia que gira en torno al eje de la

*eudaimonía*: el estado en razón del cual, las disposiciones éticas excelentes ('virtudes') y su despliegue adecuado sustentan una interioridad serena, pletórica, bien avenida con el 'buen *daimon*': la potencia divina que habita en el alma buena: una objetividad que plenifica lo que normalmente representamos como subjetividad.

Todo ese legado ético, integrado por yuxtaposición y coexistencia de doctrinas sapienciales, 'fronéticas', más que por progresión acumulativa y lineal de saberes de variada solidez epistémica, se fue estancando, petrificando y, en muy amplia medida, olvidando, a instancias de múltiples factores, entre los que destaca la instauración de la hegemonía ideológica del cristianismo, en Occidente, tras su ascunción como la religión oficial del imperio romano, a iniciativa de Constantino I, en el siglo IV de nuestra era. Un acontecimiento histórico de tal relevancia, pone de bulto la efectividad del cristianismo primitivo y, en buena medida, también del medieval, como sustento ideológico-espiritual, fuente de religación y, sobre todo, de consuelo, para los pobladores de la Europa occidental, sometidos durante siglos a los riesgos y calamidades de muy graves procesos de crisis y decadencia.

En verdad, todos esos siglos de silencio ignorante y de escamoteo calculado ante la mayor parte de las escuelas y movimientos filosóficos de la época helenística no desembocaron en su aniquilación total. Los teólogos de la patrística cristiana y los medievales —no solo los cristianos— hallaron en los mejores exponentes de aquella tradición muchas tesis asimilables a sus intereses teórico-ideológicos o motivos de diatriba estigmatizadora, cuya consideración termina teniendo efectos aprovechables, pese a que haya sido por la vía negativa. Por su parte,

los pensadores, eruditos y artistas del Renacimiento, aunque se esmeraron en resucitar —'renacer'— mucha materia teórica de cariz platónico, no mostraron la misma generosidad e interés ante otras opciones post-socráticas. En general, serán factores como la crisis de las estructuras político-religiosas generadas por el viejo cristianismo, el Cisma de Occidente, la consiguiente implantación y propagación del protestantismo, así como su deriva en las guerras religiosas que asolaron a Europa, durante el largo proceso de parto de la Modernidad, lo que incentivará un retorno lento pero significativo de algunas voces filosóficas de la época helenística y su proyección en la latinidad. Descartes, Montaigne, Shaftesbury, Spinoza, por caso, recurren al estoicismo, al epicureísmo, al escepticismo y al neoplatonismo, ejecutando maniobras de cariz ecléctico, más o menos oportunistas. Ni la filosofía crítica ni sus dos grandes derivaciones, el llamado 'idealismo alemán' y la vertiente schopenhaueriana-nietzscheana, se dieron con total prescindencia de tales doctrinas post-socráticas, pero también es cierto que la comprensión que tenían de éstas no es precisamente la mejor fundada. Lo mismo cabe decir de Marx, quien en su juventud se acerca a Epicuro para compararlo con Demócrito, a propósito de aspectos relacionados con el materialismo atomista y sus implicaciones de cara a una idea moderna de la libertad, sin comprometerse con el sentido mismo del sistema doctrinal epicúreo.

Hoy en día, las filosofías helenísticas —y, en general, toda la deriva sapiencial post-socrática— son nuestras contemporáneas. Nos hablan a nuestras almas con sobrado sentido. A ese respecto, se puede propugnar, en calidad de hipótesis, por la idea de que la lenta y deficiente reim-

plantación de las filosofías helenísticas en el nuevo curso de la tradición filosófica —en esta era de modernismos agotados y de posmodernismos variopintos, en general, estériles— ha estado siempre aparejada a las crisis y tendencias decadentes que afectan a Europa y a todo el orbe civilizatorio occidental, desde el Renacimiento. Concuero con quienes piensan que la filosofía no progresa —si se entiende por ‘progreso’ el movimiento constante desde situaciones de vida indeseables a otras deseable o de determinado bien hacia algo siempre mejor, a costa de la aniquilación de todos los estados anteriores. En filosofía, ningún sistema teórico, por muy consistente que sea, por mucho que en un momento determinado se avenga de la manera más fecunda con sus receptores actuales, anula por completo y para siempre los contenidos esenciales de sus antecesores. La *palingenesia*, que signa a las buenas filosofías de la tradición, ha encontrado en las complejas oleadas de crisis y decadencia socio-política y cultural, registradas en los últimos cuatro siglos en Occidente, el acicate necesario para lo que se viene anunciando como la actualización y aun resignificación de las dimensiones éticas de las escuelas y corrientes post-socráticas. No debe de causar mucha extrañeza que, tras cuatro centurias de laicización, descatoización —y otras expresiones de crisis y decadencia religiosa—, implantación de un cientisismo deshumanizado, revoluciones cruentas y de efectos irreversibles en los diversos dominios del espíritu, hecatombes bélicas nunca vistas, anulación perseverante de lo más raigalmente humano a la vera de la tecnificación del mundo y de la vida, despliegue de un modo de la economía intrínsecamente perverso y cada vez más anti-humano, fracaso reiterado de los programas de redención

de la humanidad sustentados en el ideal de la revolución, arrase de grandes ecosistemas y consiguientes extinciones y catástrofes ambientales, declive de las mejores tradiciones culturales de Occidente y de Oriente apenas ocultado por las liviandades y esperpentos de la industria cultural, creciente academización científicista, especialización y aislamiento vital de las tendencias filosóficas hegemónicas, implantación de estructuras y sistemas pseudo-educativos que condenan a millones de jóvenes a una existencia sin sentido ni expectativas claras, sumida en un consumismo siempre frustráneo, así como en un estado de carne de cañón y/o de explotación, donde solo pueden anhelar metas y bienes sin esperanza razonable de alcanzarlos, junto con otras calamidades, empiecen a prosperar desde pseudo-religiones oportunistas de última hora —sin tradición ni teología ni ética estimables— hasta las filosofías de la deriva sapiencial post-socrática —el elemento político, ético y pedagógico en Platón y Aristóteles, el cinismo, el epicureísmo y el estoicismo básicamente— pasando por la creciente presencia de los sistemas ético-religiosos orientales entre nosotros y la extensa cuanto heteróclita discursividad de autoayuda y de *coaching* moral, además de otros fenómenos afines.

Como en tiempos pretéritos, tanto vacío existencial, tantas miserias y calamidades, apenas ocultables o disimulables por tan efectivos sistemas de manipulación comunicativa e ideológica, reclaman con urgencia compromisos claros y vitalmente efectivos de parte de la filosofía. Frente a otras posibles opciones, las ya referidas doctrinas sapienciales post-socráticas tienen la ventaja de haber afrontado situaciones análogas en el pasado, por

lo que resultan plenamente atendibles en el presente. El ser social aquejado de graves disfunciones económicas, políticas, éticas y culturales, junto con el agotamiento de las expresiones teoristas y academicistas de la tradición filosófica, es lo que nos impele a dirigir nuestra atención a las éticas de crisis y decadencia post-socráticas, tan potentes en la época helenística y en la civilización romana e incluso durante el imperio bizantino. El hecho mismo de la realización de coloquios como este que ahora termina, es una confirmación, entre muchas otras, de lo que digo.

Nos toca ahora presenciar lo que podríamos convenir en caracterizar como el ‘retorno’ de las doctrinas sapienciales post-socráticas y acaso más estrictamente las éticas de crisis y decadencia forjadas a la vera del giro eticista ejecutado por Sócrates. Pero este fenómeno no está libre de riesgos y problemas.

¿Qué vamos a buscar en esas éticas de crisis y decadencia? Las motivaciones para recurrir a ellas pueden ser múltiples. La más esperable sería, acaso, la de extraer respuestas teóricas válidas, de cara a nuestra situación actual, sumaria y genéricamente descrita líneas arriba. Pero tal expectativa sería inconveniente, tanto en el plano teórico como en el ético. No se trata de apelar ahora a orientaciones y recetas que fueron pertinentes en un tiempo que no es el nuestro. Lo que se impone, entonces, es emprender un complejo proceso de resignificación teórico-práctica de las doctrinas en referencia, lo cual incluye al menos aspectos como los que voy a señalar a continuación. En primer lugar, una actualización de la realidad absoluta que habrá de fundar las éticas en cuestión. Después del giro subjetivista cartesiano, que tan objetables

secuelas ha ocasionado, será necesario redimensionar un fundamento absolutamente objetivo del *éthos*. A eso se le sumaría un renovado compromiso de la filosofía con la eudaimonía personal, pero siempre en función de la felicidad comunitaria. Ello deberá ir aparejado a una actualización o incluso una reinención de la actitud socrática ante la vida filosófica y su proyección ética, política y pedagógica. Además, será necesario replantear la relación de la filosofía y los filósofos con las sociedades actuales. Por su parte, re-crear la tradición filosófica que aquí nos concierne no solo comporta una revisión crítico-creativa de los contenidos teóricos que ella atesora, sino también abrirse a un examen de las humanidades, las ciencias y las tecnologías del presente junto con sus efectos en el psiquismo individual y en el orden social, así como a la consideración de las subjetividades e identidades de data más o menos reciente, inéditos sistemas de representación y nuevos agentes sociales y políticos generados por nuestro dinámico y convulso mundo. Los problemas vitales de nuestros antepasados de todos los tiempos son análogos —es decir, estructuralmente afines— a los que nosotros afrontamos, pero ello no obsta para que estudiemos a fondo y comprendamos la singularidad de los avatares actuales de aquellos.

No podría faltar, en esta escrito, la referencia a un riesgo inquietante, a la hora de acudir a la tradición sapiencial post-socrática: la posibilidad de que cunda una actitud inconsecuente ante su raigal sentido práctico —eticista y eudemonista— por la vía de su conversión en un simple objeto de atención histórica, filológica, teoricista, academicista, libresca, erudita... Es lícito y aun imprescindible tratar de ahondar en la justa comprensión de las doctrinas

adscritas al campo teórico en referencia; más aun, cuando todavía es necesario subsanar y compensar en algo el milenario naufragio editorial de las centenares de obras compuestas por sus exponentes más fecundos. También pueden justificarse las tentativas de cotejar la variada sustancia teórica de las escuelas y movimientos helenísticos con filosofías muy distantes y distintas de aquellos o de explorar los puntos de encuentro y divergencia entre tales extremos. Pero esas tareas tan relevantes y laboriosas deberán subordinarse siempre y sin ambages a los requerimientos de la mejor praxis ético-política del presente.

#### Obra citada

Jenofonte, «Recuerdos de Sócrates» en *Recuerdos de Sócrates y diálogos*, int., trad. y not. de Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 2015.

Platón, «Carta VII», en *Diálogos*, v. VII, trad., introd. y not. de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 1992.

# The Return of Ethics in Crisis\*

Josu Landa  
(Translated by Lorena Noriega)



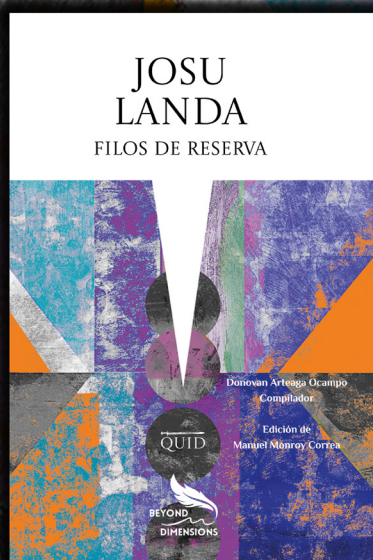
To Ivette Sarmiento y Rafael Gómez Choreño

The philosophies forged in the heat of the Peloponnesian War (431–404 B.C.) and in the rarefied atmosphere of the ensuing postwar period differ from one another in several respects—sometimes on essential points and in direct opposition—but they share a family resemblance determined by a common element: to varying degrees, though always in relevant ways, they address matters concerning ethos and people’s lives. From those beginnings arose the mire in which the old political and social structures of Hellas would end up floundering, until they gave way to the Hellenistic era, upon the ashes of classical Athens, Sparta, Corinth, the Persian Empire, and

---

\* Essay from the book *Filos de reserva*, published by Beyond Dimensions, 2023.

ENSAYO



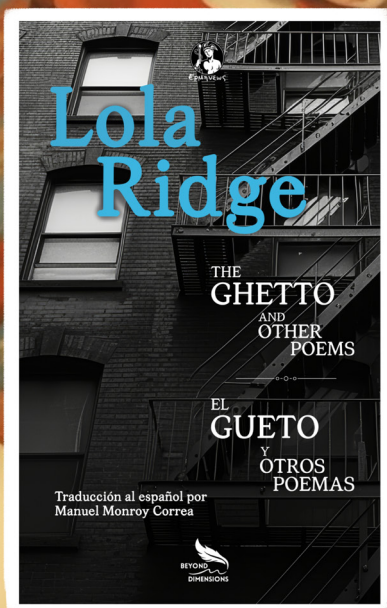
El libro que recopila los textos filosóficos; de crítica cultural; entrevistas, entre otros, del filósofo y poeta Josu Landa, reunidos en un solo volumen.



DISPONIBLE EN KINDLE Y  
FORMATO IMPRESO  
A TRAVÉS DE AMAZON

[beyonddimensionsrevista.com](http://beyonddimensionsrevista.com)

Una perspectiva desde el umbral  
de una voz migrante y anarquista.



Disponible en librerías  
(El Sótano, Círculo de Poesía  
La Moraleja, Cafetrería El Deleite,  
Amazon para Kindle  
e impreso)

  
BEYOND  
DIMENSIONS

[www.beyonddimensionsrevista.com](http://www.beyonddimensionsrevista.com)

even the Macedonian Empire, which, under the leadership of Philip II and Alexander, had catalyzed that entire process of political and cultural decline and innovation. Socrates, Plato, Antisthenes of Athens, Aristippus of Cyrene, Euclid of Megara, Aristotle of Stagira, Zeno of Citium, Epicurus of Samos, Diogenes of Sinope, Pyrrho of Elis, Chrysippus of Soli; in their own way, also the Academics of the periods of Arcesilaus of Pitane and Carneades of Cyrene, as well as Philo of Larissa and Antiochus of Ascalon, without forgetting the Neoplatonists, with Plotinus at their head, and even those who continued in the tradition of *physis*, such as Democritus and Anaxagoras, dealt more broadly and deeply—when not exclusively—with matters pertaining to the soul and to people’s lives, insofar as they felt the urgency of attending more fully and more effectively to the affairs of the *polis* and of *ethos*. From that historical perspective, the thinkers who emerged during the Peloponnesian War and throughout the process of political and social degradation through which the new Hellenistic civilizational order would arise may, to some degree, be considered philosophers of crisis and decline.

*Stásis* and other consequences of a politics grounded in all variants of injustice, as well as civil wars and hegemonic ambitions, together with the deployment of forms of knowledge committed to the elites’ will to domination—carried out by pedagogues, rhetoricians, logographers, eristics, and related figures, conveniently grouped and homogenized under the semantic field of the word “sophistry”—influenced the sapiential, ethical, and political drift of the philosophical tradition. After decades of armed conflicts and fierce class confrontations,

amid famines and massacres, abuses and unjust excesses of every kind, Socrates recognized the urgency of a politics grounded in justice; that is, in the good, truth, and beauty.

To speak of “politics” in this context is not the same as doing so in our time. To account for the affairs of the polis—the State in its form as a self-referential city, with self-sufficient power structures—and to assume a free and firm practical commitment to it implied a new idea of philosophy and the corresponding philosophical life that would realize it, at the urging of the philosopher who embodied it. Beginning with Socrates, in the midst of the Peloponnesian War and endless struggles between the Eupatrid aristocracy and the *dêmos*, philosophy would have to offer the ethical-political paths that could prevent new *stáseis* and any form of rupture in internal civic cohesion, through the establishment and consolidation of a just political order. But this is a goal that can only be reached if the happiness of all members of the political community is guaranteed; and, in turn, the realization of this latter purpose requires the correct ethical articulation of their souls. Thus, the need for political transformation imposed itself, and this could only be achieved through the corresponding modification of the souls of the people involved, in pursuit of the happy life. Therefore, all the speculative flight reached by Western philosophy, beginning with Socrates, has its starting point, as well as its ultimate justification, in the assumption of politics as a central and urgent object of thought, together with the ethical needs this entails. This does not prevent the emergence, as the old model of the polis erodes and becomes historically obsolete alongside

the establishment of Macedonian-style monarchies—the political basis of Hellenism—of ethical programs of crisis and decline that point toward a redefinition of the political commitment of the philosophical life, within a framework that far exceeds classical “politicism” and ultimately leads to cosmopolitanism.

In the inherited literature, what has been said can be verified both in anecdotal accounts and in many passages of a theoretical nature. A simple “recollection” by Xenophon may well illustrate the point. According to the Greek polymath, Socrates,

often said that he was in love with someone, but it was clear that he was not referring to those well endowed in body [...] but rather that he desired those who had a soul well endowed for virtue. He inferred people’s good nature from their quickness in learning the subjects to which they devoted themselves, from their memory in recalling what they had learned, and from their passion for all the teachings through which one can properly manage a household, a city, and, in short, make good use of people and human affairs. For he believed that this kind of person, once instructed, would not only be happy themselves and manage their own households well, but would also be in a position to make other men and cities happy.<sup>1</sup>

The quotation vividly exposes one of the continuities of the Athenian philosopher’s ethical-political thought: the one that links, in the best possible way, the individual capable of self-government with the person who can thereby justly guide their own household and, consequently, the State in which they reside. A genuine ruler of the public—political—sphere is inconceivable if that person is incapable of *enkrateia* (“self-mastery”) and of

---

1. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 2-3. (Spanish edition).

properly assuming responsibilities within the family environment. As can be seen, the collateral continuity to this is the one that connects one's own happiness with that of others and of the State itself. And beyond Xenophon's account lies the great continuity that Plato, in the Socratic manner, postulates in the Republic: the one that threads together the tripartite personal soul—whose components must, moreover, be well balanced—with the equally triadic soul of the State—whose parts must also fit together—and the harmonious unfolding of the cosmos, as described in *Timaeus*. Traditional politics is not even aware of any of this; therefore, a profound transformation is necessary from philosophy and through philosophy, which must also modify its interests and procedures in accordance with a historical framework that raised the various possibilities of suffering to unbearable heights.

Plato himself accounts for this turn in philosophy in the seventh of his letters. Contrary to what is often claimed, politics—with all its inseparable ethical dimension—is the center of his thought. The enormous virtues of his ontology, epistemology, aesthetics, physics, theory of language, hedonology, pedagogy, anthropology, eudaimonology, and so on lead many to think that his political thought has a secondary or accessory status. But the truth is the opposite: all those great theoretical contributions of Platonism—perhaps it would be fairer to speak of “Platonic Socratism,” that is, the singular Platonic drift of Socratism—revolved around the central purpose of proposing a philosophy of politics capable of sustaining the most just State possible in the realm of becoming, which is the realm of our world. From the aforementioned epistle, one may infer that the young Plato—who

was born in 427, that is, about four years after the beginning of the Peloponnesian War, and who therefore experienced firsthand all its horrific consequences—felt drawn to philosophical-political commitment for at least two reasons: first, because of contextual pressures: “When I was young,” he says there, “I felt the same as many others. I had the idea of devoting myself to politics as soon as I became master of my own actions.” This was an urgent desire, due to the military and political events he had to witness and suffer, especially the oligarchic coup d’état that established the Tyranny of the Thirty, of which his uncle Critias and his cousin Charmides were part, without this preventing him from recognizing that such execrable injustice made “the old regime”—that is, democracy—“appear golden”; and second, because of the dissatisfaction caused in him by actually existing politics, for he came “to understand that all present States are badly governed” and, in keeping with his transformative will, felt obliged “to recognize, in praise of true philosophy, that only through it is it possible to distinguish what is just, both in public life and in private life.”<sup>2</sup>

In that context, philosophy would undertake a path marked by the conjunction and disjunction of tendencies, movements, and schools, which would always have to take a stance on a common set of interests and concerns: the overcoming of relativism and the consequent resignification of absolute ontological and epistemic references; the predominant attention to one’s own soul and the familiar self-knowledge—generally of Delphic lineage; the reconfiguration of the notion of physis, with

---

2. Platón, «Carta VII», *passim*, pp. 486 y 488. Spanish edition.

the aim of overcoming a certain sophistic proclivity to assume nature subject to becoming as an ethical and political reference point; the imperative to pursue what is best on the ethical-political plane; recourse to the powers of reason while remaining aware of its limits; the paths of access to epistēmē and of articulating true judgments; and, in general, a series of literally foundational forms of knowledge that would ground a wisdom intended to guide the realization of a happy life. Along this path, the philosophical tradition—above all, beginning with Socrates, though without forgetting predecessors such as Heraclitus and Pythagoreanism—would advance in illuminating the realm of ethos and in shaping a life option and existential realization inseparable from the theoretical commitments of philosophy, as well as in the formation of an exuberant and fertile compendium of valuable reasons concerning matters such as justice, desire, freedom, the supreme good and its opposite, material and psychic corporeality—the way of understanding body, soul, and their interconnections—duty, ethical virtues, moral and, insofar as possible, material autarky, worthy and debauched pleasures, passions, temperance, the connections of philosophy and philosophers with actual powers, piety, suffering, the links between reason and emotions, the divine and its relation to human beings, death, liberation from the passions (*apatheia*) and access to the state of imperturbability (*ataraxia*), ethical values, the aporias of time, the powers and dangers of Eros, appetites, fears of various kinds, the enigmas of becoming and their links with being—time and being—the mortality or immortality of the soul, ethical restraint, courage, the figure of the sage—or what Plato characterizes as

the “authentic philosopher”—and their counterpart, the foolish or supremely ignorant person (*phaulós*), destiny, the things in life that do or do not depend on oneself, whether virtues can be taught, prudence, the limits of compassion, and other matters, all with a view toward living happily.

For almost a thousand years—roughly between the fifth century B.C. and the fifth century A.D.—philosophers devoted themselves, more than to the mere interpretation of the world, to the reconfiguration of *ethos*—a name comparable to *psychē* (“soul”), if one considers that it refers to the mode of being and foundation of human decisions and actions—and to transforming, to a greater or lesser degree, the political order in which it unfolds its dynamic, moved by the desire to achieve and extend the happy life into shared life. This explains the concatenation of epistemic knowledge with *phronēsis*, or ethical wisdom, and with happiness, or *eudaimonia*: the fruit of philosophical lives devoted to grounding, continuing, and projecting philosophy precisely as a *modus vivendi* sustained by the *logos*—in its triple dimension as rationality, structuring principle of the universe; word; and thought—which can give full meaning to human existence, while also making possible every form of the good life. All of this takes shape and body at the moment it is embodied in the genuine philosopher. In their representation and exemplary concretion—we may think of the lives and daily conduct of Socrates, Diogenes the Dog, and Cleanthes, but also of someone like Musonius Rufus, Junius Rusticus, or Marcus Aurelius himself, as well as Hipparchia and Hypatia—the philosopher embodies an ideal of life, before which aspects such as “teaching philosophy”—whatever this may mean—arguing over

certain interpretations of philosophical texts with one's own or others' foundations, publishing theoretical writings and giving lectures, or belonging to some academic institution are not of determining importance.

Without denying the potential relevance of those references—especially when they point to a foundation of honest praxis—in the sphere of post-Socratic philosophies, to be a philosopher is to consecrate one's existence to the “contemplation of the spectacle of truth,” to say it in Platonic fashion, and to the consequent practice of justice and the good, without neglecting the pursuit of beauty, in the most diverse channels of life: family, community, work, ritual, celebration, intimacy, and the indeterminate social relations of everyday life. That embodiment of philosophy as a life option therefore entails a continuous existential vigilance—the Heraclitean “being awake”—an ascesis, a constant exercise and training in pursuit of conformity with the world—not resignation before injustice, malevolence, and other forms of *hybris*—the critical and creative development of our will to value, the daily deepening of self-knowledge and care of the self, a reconciliation with the present always pressed by the future, the self-*poiesis* of ethically building oneself as the only effective guarantee of fruitful, upright, and gratifying relations with others. Ultimately, a philosopher is one who embodies *phronēsis*: the disposition to interpret with purity of spirit and rectitude everything that may befall us in the current of life and, consequently, to face it with due fortitude and equanimity. This, in turn, entails a root affinity between the condition of philosopher and the happy life; that is, the existence that revolves around the axis of *eudaimonia*: the state in which excellent ethical dispositions—“virtues”—and their proper deployment

sustain a serene, fulfilled interiority, in harmony with the “good daimon”: the divine power that dwells in the good soul, an objectivity that fulfills what we normally represent as subjectivity.

That entire ethical legacy, integrated more through the juxtaposition and coexistence of sapiential, “phronetic” doctrines than through the cumulative and linear progression of forms of knowledge of varying epistemic solidity, gradually became stagnant, petrified, and, to a very large extent, forgotten, due to multiple factors, among which stands out the establishment of Christianity’s ideological hegemony in the West after its assumption as the official religion of the Roman Empire, at the initiative of Constantine I, in the fourth century of our era. Such a historically significant event highlights the effectiveness of early Christianity and, to a large extent, medieval Christianity as well, as an ideological-spiritual foundation, a source of religation, and, above all, a source of consolation for the inhabitants of Western Europe, who for centuries were subjected to the risks and calamities of very grave processes of crisis and decline.

In truth, all those centuries of ignorant silence and calculated concealment regarding most of the philosophical schools and movements of the Hellenistic period did not lead to their total annihilation. The theologians of Christian patristics and medieval theologians—not only Christian ones—found in the best exponents of that tradition many theses that could be assimilated to their theoretical-ideological interests, or grounds for stigmatizing diatribe, whose consideration ultimately produced useful effects, even if by way of negation. For their part, the thinkers, scholars, and artists of the Renaissance, although

they strove to revive—or bring back to life—much theoretical material of a Platonic nature, did not show the same generosity and interest toward other post-Socratic options. In general, factors such as the crisis of the political-religious structures generated by old Christianity, the Western Schism, the subsequent establishment and spread of Protestantism, as well as its development into the religious wars that devastated Europe during the long birthing process of Modernity, encouraged a slow but significant return of some philosophical voices from the Hellenistic period and their projection into Latinity. Descartes, Montaigne, Shaftesbury, and Spinoza, for example, turned to Stoicism, Epicureanism, Skepticism, and Neoplatonism, carrying out more or less opportunistic eclectic maneuvers. Neither critical philosophy nor its two great derivations, so-called “German idealism” and the Schopenhauerian-Nietzschean line, arose in complete independence from such post-Socratic doctrines, although it is also true that their understanding of them was not exactly the best grounded. The same may be said of Marx, who in his youth approached Epicurus in order to compare him with Democritus, with regard to aspects related to atomistic materialism and its implications for a modern idea of freedom, without committing himself to the meaning of the Epicurean doctrinal system itself.

Today, the Hellenistic philosophies—and, in general, the entire post-Socratic sapiential drift—are our contemporaries. They speak to our souls with more than sufficient meaning. In this regard, one may advance, as a hypothesis, the idea that the slow and deficient reimplantation of Hellenistic philosophies into the new course of the philosophical tradition—in this era of exhausted

modernisms and varied, generally sterile postmodernisms—has always been linked to the crises and decadent tendencies affecting Europe and the entire Western civilizational sphere since the Renaissance. I agree with those who think that philosophy does not progress—if by “progress” one understands the constant movement from undesirable life situations to desirable ones, or from a certain good toward something always better, at the cost of annihilating all previous states. In philosophy, no theoretical system, however consistent it may be, and however fruitfully it may correspond at a given moment to its current recipients, completely and forever annuls the essential contents of its predecessors. The palingenesis that marks the good philosophies of the tradition has found, in the complex waves of socio-political and cultural crisis and decline recorded in the West over the last four centuries, the necessary stimulus for what has been announced as the updating and even resignification of the ethical dimensions of the post-Socratic schools and currents. It should not be particularly surprising that, after four centuries of secularization, de-Catholicization—and other expressions of religious crisis and decline—the establishment of a dehumanized scientism, bloody revolutions with irreversible effects in the various domains of the spirit, unprecedented military hecatombs, the persistent annulment of what is most radically human alongside the technification of the world and of life, the deployment of an intrinsically perverse and increasingly anti-human mode of economy, the repeated failure of programs for the redemption of humanity sustained by the ideal of revolution, the devastation of great ecosystems and the consequent extinctions and environmental

catastrophes, the decline of the best cultural traditions of the West and East barely concealed by the frivolities and monstrosities of the culture industry, the growing scientific academization, specialization, and vital isolation of hegemonic philosophical tendencies, the establishment of pseudo-educational structures and systems that condemn millions of young people to an existence without meaning or clear expectations, immersed in an always-frustrated consumerism, as well as in a state of cannon fodder and/or exploitation, where they can only long for goals and goods with no reasonable hope of attaining them, together with other calamities, there should begin to flourish everything from opportunistic last-minute pseudo-religions—without tradition, theology, or estimable ethics—to the philosophies of the post-Socratic sapiential drift—the political, ethical, and pedagogical element in Plato and Aristotle, Cynicism, Epicureanism, and Stoicism, basically—alongside the growing presence among us of Eastern ethical-religious systems and the extensive and heterogeneous discursivity of self-help and moral coaching, in addition to other related phenomena.

As in former times, so much existential emptiness, so many miseries and calamities, barely concealable or disguisable by such effective systems of communicative and ideological manipulation, urgently demand clear and vitally effective commitments from philosophy. Compared with other possible options, the aforementioned post-Socratic sapiential doctrines have the advantage of having faced analogous situations in the past, which makes them fully worthy of attention in the present. Social existence, afflicted by grave economic, political, ethical, and cultural dysfunctions, together with the exhaustion of the

theoretical and academic expressions of the philosophical tradition, is what impels us to turn our attention to the post-Socratic ethics of crisis and decline, so powerful in the Hellenistic period and in Roman civilization, and even during the Byzantine Empire. The very occurrence of colloquia such as the one now coming to an end is one confirmation, among many others, of what I am saying.

It now falls to us to witness what we might agree to characterize as the “return” of post-Socratic sapiential doctrines and, perhaps more strictly, of the ethics of crisis and decline forged alongside the ethical turn carried out by Socrates. But this phenomenon is not free from risks and problems.

What are we going to seek in those ethics of crisis and decline? The motivations for turning to them may be multiple. The most foreseeable motivation would be to extract valid theoretical answers in the face of our present situation, summarily and generally described above. But such an expectation would be inconvenient, both theoretically and ethically. It is not a matter of now appealing to orientations and recipes that were pertinent in a time that is not ours. What is required, then, is to undertake a complex process of theoretical-practical resignification of the doctrines in question, which includes at least the aspects I will point out below. First, an updating of the absolute reality that will ground the ethics in question. After the Cartesian subjectivist turn, which has produced such objectionable consequences, it will be necessary to reconceive an absolutely objective foundation for ethos. To this would be added a renewed commitment of philosophy to personal eudaimonia, but always in relation to communal happiness. This must be linked to an updat-

ing, or even a reinvention, of the Socratic attitude toward the philosophical life and its ethical, political, and pedagogical projection. Moreover, it will be necessary to rethink the relationship of philosophy and philosophers to contemporary societies. For its part, re-creating the philosophical tradition that concerns us here entails not only a critical-creative revision of the theoretical contents it preserves, but also an openness to an examination of the humanities, sciences, and technologies of the present, together with their effects on the individual psyche and on the social order, as well as the consideration of subjectivities and identities of more or less recent origin, unprecedented systems of representation, and new social and political agents generated by our dynamic and convulsive world. The vital problems of our ancestors from all times are analogous—that is, structurally related—to those we face, but that does not prevent us from studying in depth and understanding the singularity of the current forms of those problems.

This text could not fail to refer to a troubling risk when turning to the post-Socratic sapiential tradition: the possibility that an inconsistent attitude may spread in the face of its fundamentally practical meaning—ethical and eudaimonistic—through its conversion into a mere object of historical, philological, theoretical, academic, bookish, erudite attention. It is legitimate, and even indispensable, to try to deepen the proper understanding of the doctrines belonging to the theoretical field in question; all the more so when it is still necessary to remedy and compensate, at least somewhat, for the millennia-long loss of the textual record of the hundreds of works composed by its most fertile exponents. Attempts to

compare the varied theoretical substance of the Hellenistic schools and movements with philosophies very distant and different from them, or to explore the points of encounter and divergence between such extremes, may also be justified. But these highly relevant and laborious tasks must always and unequivocally be subordinated to the requirements of the best ethical-political praxis of the present.

## Works Cited

- Jenofonte, «Recuerdos de Sócrates» en *Recuerdos de Sócrates y diálogos*, int., trad. y not. de Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 2015.
- Platón, «Carta VII», en *Diálogos*, v. VII, trad., introd. y not. de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 1992.

## Colaboradorxs en este número

Alejandra Alarcón (Cochabamba, Bolivia, 1976), es artista visual y socióloga. Estudió la licenciatura en Sociología en la Universidad Mayor de San Simón y la Licenciatura en Artes Plásticas en la Escuela Nacional de Pintura, Escultura y Grabado «La Esmeralda». Ha participado en más de 80 exposiciones colectivas en México, China, Italia, Francia, España, Inglaterra, Polonia, Canadá, Estados Unidos de Norteamérica, Brasil, Perú, Chile, Colombia, Argentina y Bolivia, donde ganó la XVIII Bienal Internacional de Arte Contemporáneo de Santa Cruz en 2012. Cuenta con exposiciones individuales en ciudades como La Paz (Bolivia), Monterrey (México), Barcelona (España), Río de Janeiro (Brasil), entre otras. Forma parte del Sistema Nacional de Creadores de Arte (SNCA) del FONCA (México), dentro de la especialidad de Artes Visuales (pintura), 2016-2019. Fue beneficiaria de la beca Pollock-Krasner Foundation (Nueva York, EE. UU., 2019-2020).

Cecilia Pacheco estudió Historia y Literatura. Obtuvo el doctorado en Teoría de la Historia con una revisión historiográfica de la Intervención Francesa en México, utilizando como fuente documental el *Libro de los Pasajes* de Walter Benjamin. En la actualidad imparte cátedra sobre Historia Moderna y Contemporánea. Colabora en proyectos editoriales tanto de divulgación histórica como literaria. Entre sus áreas de investigación se encuentran las relaciones internacionales entre México y Francia en el contexto del siglo XIX, así como el debate en torno al problema de la escritura de la Historia y el concepto de Modernidad en el contexto geopolítico actual.

Lorena Noriega es escritora de cuentos cortos realistas, de fantasía y ciencia ficción. Directora editorial en Editorial La Confianza y Beyond Dimensions, traductora y maestra de español para extranjeros. Tiene una Licenciatura en Educación por la Universidad de Guadalajara y una Maestría en Apreciación y creación literaria por la IEU. Ha publicado en revistas digitales y ediciones impresas, como la colección *Postales literarias* (UNAM, 2018). Su libro *Cuentos maravillosos de Raverenia* ha sido publicado por Beyond Dimensions y traducido al inglés. El propósito de su escritura es sacudir a quien la lea y llevarle a la reflexión.

Ezra Viveros Soto cultiva la poesía como acto de emancipación y ejercicio deleitable de la libertad. Ha hecho estudios de Ingeniería, Psicología, Teología y Filosofía. Creció en el trópico veracruzano y es investigador consultor en Teoría crítica y Teoría de las organizaciones.

Iván Medina Castro nació en la Ciudad de México. Es licenciado en Relaciones Internacionales, especialista en Literatura Mexicana y una maestría

en Estudios Literarios. Tiene cuatro libros publicados: *En cualquier lugar fuera de este mundo* (CONACULTA, 2012), *Más frío que la muerte* (UAM, 2017), *Lugares ajenos* (BUAP, 2020) y *Caminos irreverentes* (UCOL, 2023) Fue becario del Programa de Residencias Artísticas FONCA-CONACYT. Actualmente estudia el Doctorado en Arte y Cultura en la Universidad de Guanajuato.

Keith Grimes (Los Ángeles, 1947) es escritor, traductor y editor en editorial La Confianza. Tiene licenciaturas en Ciencia Política, Historia Latinoamericana y Español por la universidad estatal de Long Beach.. Su pasión por la literatura siempre lo han acompañado. El es co-fundador de la editorial independiente La Confianza.

Manuel Monroy Correa (México, 1976). Poeta y traductor mexicano. Autor de *Fugaz imantación* (Praxis, 2000, con el seudónimo Manuel Síntora), *Auspicio* (Casa Editorial Abismos, 2017), *El [llanto del] crepúsculo* (Hebel, 2017), *Yagubal Alebrije* (Pearson, 2015 y BD, 2023). *Principia Chaotica* (BD, 2023, 2024), *Llamada/Clamor al/de Olvido* (2023). Textos suyos han aparecido en revistas literarias y académicas, digitales e impresas. Tiene proyectos de pintura digital y de audio («Sonoremas»). Escritor sobre la obra plástica de artistas contemporáneas. Colaborador y editor en la revista *Beyond Dimensions Magazine*. Ha traducido del inglés al castellano a Langston Hughes (*Amargo Blues*, Beyond Dinensions, 2023), Lola Ridge (*El gueto y otros poemas*, Beyond Dimensions, 2024) y H. D. (*Trilogía*, Beyond Dimensions, 2025). Es Dr. en Letras Modernas por la Universidad Iberoamericana.

## Contributors to this issue

Alejandra Alarcón (Cochabamba, Bolivia, 1976) is a visual artist and sociologist. He studied a degree in Sociology at the Universidad Mayor de San Simón and a Bachelor of Plastic Arts at the National School of Painting, Sculpture and Engraving “La Esmeralda”. He has participated in more than 80 group exhibitions in Mexico, China, Italy, France, Spain, England, Poland, Canada, the United States of America, Brazil, Peru, Chile, Colombia, Argentina and Bolivia, where he won the XVIII International Biennial of Contemporary Art of Santa Cruz in 2012. He has solo exhibitions in cities such as La Paz (Bolivia), Monterrey (Mexico), Barcelona (Spain), Rio de Janeiro (Brazil), among others. He is part of the National System of Art Creators (SNCA) of FONCA (Mexico), within the specialty of Visual Arts (painting), 2016-2019. She was a recipient of the Pollock-Krasner Foundation Fellowship (New York, USA, 2019-2020).

Cecilia Pacheco studied History and Literature. He obtained his doctorate in Theory of History with a historiographical review of the French Intervention in Mexico, using Walter Benjamin’s *Book of Passages* as a documentary source. He currently teaches Modern and Contemporary History. He collaborates in publishing projects of both historical and literary dissemination. Among his areas of research are the international relations between Mexico and France in the context of the nineteenth century, as well as the debate around the problem of the writing of History and the concept of Modernity in the current geopolitical context.

Lorena Noriega is a writer of realistic short stories, fantasy, and science fiction. She is the editorial director at Editorial La Confianza and Beyond Dimensions, a translator, and a Spanish teacher for non-native speakers. She holds a Bachelor’s degree in Education from the University of Guadalajara and a Master’s degree in Literary Appreciation and Creation from the IEU. She has been published in digital magazines and print editions, such as the collection *Postales literarias* (UNAM, 2018). Her book *Wonderful Tales of Raverenia* has been published by Beyond Dimensions and translated into English. Her aim in writing is to stir the reader and prompt reflection.

Iván Medina Castro was born in Mexico City. He has a degree in International Relations, a specialist in Mexican Literature and a master’s degree in Literary Studies. He has published four books: *En cualquier lugar fuera de este mundo* (CONACULTA, 2012), *Más frío que la muerte* (UAM, 2017), *Lugares ajenos* (BUAP, 2020) and *Caminos irreverentes* (UCOL, 2023) He

was a fellow of the FONCA-CONACYT Artistic Residency Program. He is currently studying for a Doctorate in Art and Culture at the University of Guanajuato.

Keith Grimes (Los Angeles, 1947) is a writer, translator and editor at La Confianza. He holds bachelor's degrees in Political Science, Latin American History, and Spanish from Long Beach State University. His passion for literature has always accompanied him. He is co-founder of the independent publishing house La Confianza.

Ezra Viveros Soto practices poetry as an act of emancipation and a joyful exercise of freedom. He has studied engineering, psychology, theology, and philosophy. He grew up in the tropics of Veracruz and is a research consultant in critical theory and organizational theory.

Manuel Monroy Correa (Mexico, 1976). Mexican poet and translator. Author of *Fugaz imantación* (Praxis, 2000, with the pseudonym Manuel Síntora), *Auspicio* (Casa Editorial Abismos, 2017), *El [llanto del] crepúsculo* (Hebel, 2017), *Yagubal Alebrije* (Pearson, 2015 and BD, 2023). *Principia Chaotica* (BD, 2023, 2024), *Llamada/Clamor al/de Olvido* (2023). His texts have appeared in literary and academic journals, digital and printed. He has digital and audio painting projects ("Sonoremas"). Writer on the plastic work of contemporary artists. Contributor and editor at *Beyond Dimensions Magazine*. He has translated from English to Spanish Langston Hughes (*Amargo Blues*, Beyond Dimensions, 2023), Lola Ridge (*The Ghetto and Other Poems*, Beyond Dimensions, 2024) and H. D. (*Trilogy*, Beyond Dimensions, 2025). He holds a PhD in Modern Literature from the Universidad Iberoamericana.

# LIBROS PUBLICADOS POR BEYOND DIMENSIONS



## ENSAYO / ESSAY

1. *Filos de reserva*

Josu Landa



## TRADUCCIONES / TRANSLATIONS

1. *The Weary Blues / Amargo Blues*

Langston Hughes (Introd. y trad. de Manuel Monroy Correa)

2. *The Ghetto and other poems / El gueto y otros poemas*

Lola Ridge (Introd. y trad. de Manuel Monroy Correa)

3. *Trilogy / Trilogía*

H. D. (Introd. y trad. de Manuel Monroy Correa)



## NARRATIVA / FICTION

1. *Cuentos maravillosos de Raverenia*

Lorena Noriega

2. *Yagubal Alebrije*

Manuel Monroy Correa

3. *Incalculable abismo*

Manuel Monroy Correa

4. *Alma del mundo*

Ytzjak Baruj

5. *The Barefoot Kid*  
L. V. Davis
6. *Without Luck*  
Mason Parker
7. *Zoológico íntimo / Intimate Zoo* (ed. bilingüe / bilingual ed.)  
Dayan Casaña (translation by Keith Grimes)
8. *Los días contados / Numbered Days* (ed. bilingüe / bilingual ed.)  
Hugo Garduño (translation by Svetlana Garza)
9. *Diario de vidas paralelas / Diary of Parallel Lives*  
(ed. bilingüe / bilingual ed.)  
Armando M. Molaes (translation by Svetlana Garza)



## POESÍA / POETRY


1. *Interrogatorio de la jaula*  
Inés Parra
2. *Breve zoología fantástica de animales que arden*  
Gustavo Alatorre
3. *Principia Chaotica (Dissolutio seguido de Irarum Mare)*  
Manuel Monroy Correa
4. *Llamada/Clamor al/de olvido*  
Manuel Monroy Correa
5. *The Blackland Blues*  
L.V. Davis
6. *En la dicha no hay historia*  
Hugo Garduño
7. *Trabajos de la avenida*  
Arturo Murguía
8. *Enroque de flanco indistinto*  
Adriana Tafoya
9. *SEUDO. Reflexiones ni siquiera absurdas*  
Mared Guerra

10. *Paráiso Artificial / Artificial Paradise* (ed. bilingüe)  
Jorge Yam (trad. de Mavi Robles Castillo)
11. *Lady Gaga - Lady Dada* (ed. bilingüe / bilingual ed.)  
Becky Rubinstein (translation by de Svetlana Garza)
12. *Animal de musgo que sueña lo salvaje*  
Mercedes Bautista
13. *El vino de los demonios / Demons' Wine* (Bilingual ed.)  
Rogelio Perusquía (translatio by Keith Grimes).



## CRÓNICA / CHRONICLE

1. *Sed de chela y hambre de botana. Crónicas de la vida culinaria en el caribe mexicano*  
Héctor Cobá



**BEYOND**  
**DIMENSIONS**

Blue has no dimensions, it is beyond dimensions, whereas the other colours are not. They are pre-psychological expanses, red, for example, presupposing a site radiating heat... All colours arouse specific associative ideas, psychologically material or tangible, while blue suggests at most the sea and sky, and they, after all, are in actual, visible nature what is most abstract.

Yves Klein

# BD

Literature & Art  
Literatura & Arte



  
BEYOND  
DIMENSIONS

9798897043934



9 798897 043934