



Inflexiones

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Número 13. Enero - junio 2024

Número 13.

Enero - junio 2024



Directora

María Ana Beatriz Masera Cerutti

Editor

Emiliano José Mendoza Solís

Inflexiones

Revista semestral de la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México

Número 13, enero - junio 2024

Consejo editorial

Pedro Cátedra (Universidad de Salamanca), Alberto Dallal (Universidad Nacional Autónoma de México), Luis Díaz Viana (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Fernando Doménech Rico (Real Escuela Superior de Arte Dramático), Enrique Flores (Universidad Nacional Autónoma de México), Margit Frenk (Universidad Nacional Autónoma de México), Jacques-Antoine Gauthier (Université de Lausanne), Silvia Giorguli Saucedo (El Colegio de México), Nora Jiménez (El Colegio de Michoacán), Rosa Lucas (El Colegio de Michoacán), Alfonso Mendiola (Universidad Iberoamericana), José Manuel Pedrosa (Universidad de Alcalá), Hans Roskamp (El Colegio de Michoacán), Domenico Scafoglio (Universidad de Salerno), Hebe Vessuri (Universidad Nacional Autónoma de México), Alberto Vital Díaz (Universidad Nacional Autónoma de México)

Comité de redacción

Luciano Concheiro San Vicente, Fabián Herrera León, Mario Martínez Salgado, Caterina Camastra, Antonio Ziri6n Quijano

Diseño

Amaury Veira Huerta

Asistencia editorial

Natalia de la Luz Romero Castellanos y Patricia Georgina Rico León

Inflexiones, año 7, número 13, enero-junio 2024, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, Ciudad de México, C. P. 04510, a través de la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales de la Coordinación de Humanidades, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, Ciudad de México, C. P. 04510, teléfono: 55 56 23 73 19, URL: <http://inflexiones.unam.mx>, e-mail: inflexiones@humanidades.unam.mx. Editor responsable: Emiliano José Mendoza Solís. Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivo del Título No. 04-2022-042816583300-102, ISSN: 2954-341X, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Emiliano José Mendoza Solís, Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, Antigua Carretera a Pátzcuaro 8701, Ex-Hacienda de San José de la Huerta, 58190, Morelia, Michoacán, teléfono: 55 56 23 73 19. Fecha de la última modificación: 21 de marzo de 2024.

El contenido de los textos es responsabilidad de los autores y no refleja forzosamente el punto de vista de los dictaminadores o de los miembros del comité editorial de la revista o de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se autoriza la reproducción de la revista a reserva de citar la fuente exacta y de respetar los derechos de autor.

Índice

Fugas

09. Rodrigo García de la Sienna, La novela en el umbral: *El Periquillo Sarniento* y el quiebre de la representación
39. Isaac Gustavo Magaña G. Cantón , Sobre el anacronismo.
Dos casos en la literatura latinoamericana contemporánea

Horizonte

Historia intelectual de (y desde) América Latina. Parte 2
Dossier coordinado por Luciano Concheiro San Vicente

72. Luciano Concheiro San Vicente, Presentación
75. Eduardo Devés, ¿Existe una escuela latinoamericana de estudios de las ideas y lo intelectual?
103. Rafael Rojas, La tradición del borde
119. Sebastián Rivera Mir, Los maestros durante el cardenismo. Entre *operadores de escritura* e intelectuales locales
143. Mariana Canavese, América Latina en la historia intelectual: perspectivas desde la circulación de ideas

Simultáneas

165. Antonio Zirión Quijano, José Gaos (2022). *Filosofía de la técnica*
177. Moisés García Hernández, Emiliano Mendoza Solís (2023). *Walter Benjamin. Fragmentos de una voz sin nombre*

Anamorfosis

186. Lenny Garcidueñas Huerta, Representación y alteridades. ¿Puede el diseño aportar a la conformación de una cultura visual descolonizada?



Fugas

01. García

02. Magaña



01.

La novela en el umbral: *El Periquillo Sarniento* y el quiebre de la representación

The Novel at the Threshold: *El Periquillo Sarniento* and the
Breakdown of Representation

Rodrigo García de la Sienna
Instituto de Investigaciones
Lingüístico-Literarias,
Universidad Veracruzana

recepción: 28 de junio 2023
aceptación: 6 de diciembre 2023

Resumen

Este ensayo está conformado por seis apartados, en los que se explica en qué sentido esta novela de Fernández de Lizardi da cuenta de un cambio de régimen general de representación. Para ello, los diferentes registros de la palabra “representación” aparecen organizados en torno a una acepción histórica y política específica, con base en la cual es factible describir el papel que jugó el género novelesco dentro del contexto de cambio profundo del que este autor fue testigo privilegiado.

Abstract

This essay consists of six sections in which it explains how Fernández de Lizardi’s novel accounts for a general change in the regime of representation. To achieve this, the various uses of the word “representation” are organized around a specific historical and political meaning, which allows for a description of the role played by the novel genre within the context of the profound change witnessed by this author.

Palabras clave:

*Joaquín Fernández de Lizardi,
El Periquillo Sarniento,
régimen de representación,
novela mexicana, novela latinoamericana*

Keywords:

*Joaquín Fernández de Lizardi,
El Periquillo Sarniento,
regime of representation, Mexican novel,
Latin American novel*

1. Lizardi en el umbral de la historia

La noción de umbral resulta metafóricamente propicia para acercarse a la figura literaria de José Joaquín Fernández de Lizardi, cuyo texto más conocido es, según un lugar común de la historiografía literaria, la “primera novela americana”, en un sentido genéricamente estricto. Ahora bien, si *El Periquillo Sarniento* puede ser considerado un punto de inflexión dentro de las letras hispanoamericanas, es debido a que su estudio nos permite identificar, describir y entender un cambio de régimen enunciativo que, muy significativamente, acompañó el paso del Antiguo Régimen al orden representativo de los nacientes Estado-nación hispanoamericanos. De modo que, en el caso de Fernández de Lizardi, hablar de umbrales resulta pertinente sobre todo porque, incluso en su dimensión biográfica, la figura de este escritor está transida en el intersticio histórico que llevó del virreinato de la Nueva España al México independiente.

No solo se trata de que Lizardi, al igual que sus coetáneos, haya nacido novohispano y muerto mexicano; sino que además este escritor representó “un antecedente brillante del republicanismo” aun cuando, en razón de las “atropelladas y vertiginosas transformaciones históricas” que caracterizaron su tiempo, se vio obligado “a ceder, a fluctuar y posponer sus demandas más queridas”, organizadas en torno a la idea de que en esencia la soberanía es popular. Y es que, en efecto, señala María Rosa Palazón,

[s]u vida se desarrolló en un punto crítico en el cual las opciones fueron renovarse o morir colectivamente. A saber, las postrimerías del Virreinato, bajo los ideales emancipadores, la guerra de Independencia y los primeros años de la etapa fundacional de México como Estado-nacional exigieron no sólo grandes redefiniciones (cuyo punto de partida era denunciar las lacras sociales). Se iba perdiendo el relativo orden anterior sin que el nuevo se hubiera instalado. La existencia de los habitantes de aquel enclave histórico semejaba

encontrarse en un caos, en un “sueño de la anarquía” (2010: 20).

Fernández de Lizardi nace en la Ciudad de México en 1776, es decir, el año cuando, en el sur del continente, se funda el virreinato del Río de la Plata, mientras que, al norte, comienza la rebelión de las Trece Colonias en contra de Inglaterra. Es la época en que, bajo el reinado de Carlos III, los virreinos de México y del Perú experimentan los efectos de las reformas borbónicas, mediante las cuales la Corona española buscaba, en términos generales, disminuir los márgenes de autonomía que sus colonias americanas habían adquirido, a lo largo de más de dos siglos, de un gobierno de corte patrimonialista como el que habían fundado los Austrias, para sustituirlo por uno de corte centralista y modernizador.

Ciertamente, con estas reformas comienza un proceso de erosión del antiguo orden corporativo en el que se sustentaban los símbolos del régimen de representación virreinal; pero será cuando Lizardi haya alcanzado la edad adulta que la historia de la Nueva España sufra un vuelco radical y sin retorno. Como es bien sabido, en 1808 la invasión napoleónica a España desató una situación de inestabilidad política que propició el surgimiento de los movimientos insurgentes que, varios años después,

y no sin grandes reveses, culminarían con la Independencia y con el inicio de un largo periodo que en México se conoce precisamente como el periodo de la anarquía. Ahora bien, dentro del contexto de cambios profundos e inestabilidad constante en que se desarrolla la biografía de Fernández de Lizardi, destaca la institución de la libertad de prensa en la Constitución de Cádiz de 1812, pues fue a través de ese resquicio que comenzó a cabalidad su actividad literaria, en particular con la publicación del periódico *El Pensador Mexicano* —epíteto con el que, en adelante, este autor firmará todas sus obras—.

Aunque Lizardi ejerció la libertad de imprenta para expresar abiertamente sus ideas políticas, muy pronto quedaron de manifiesto la fragilidad y la conflictividad que históricamente habrían de caracterizar a la esfera pública y al nuevo régimen de representación en las naciones hispanoamericanas. Lizardi no solo padeció la censura (la publicación de las últimas dos partes de *El Periquillo Sarniento* fue inicialmente impedida por Juan José Ruiz de Apodaca, último virrey de Nueva España), al igual que una experiencia carcelaria de indudable repercusión en su literatura; sino que, sobre todo, la inusitada posición de *autor-impresor*, a saber, de *productor simbólico* que vino a ocupar el *Pensador Mexicano*, lo situó

frente a la necesidad, económica pero también política y cultural, de *crear un público nuevo*.

A través de la literatura que imprimía y publicaba en sus “papeles” —es decir, en pliegos y hojas sueltas, más que en libros—, Lizardi no aspiraba tanto a lograr la admiración de los lectores cultos como a ser *escuchado* por un público mayoritario y analfabeta, esto es, a ser comprendido “hasta [por] los aguadores” y por “los más rudos” (*apud* Palazón, 2010: 22-23).¹ Pero, a pesar de dedicarse de tiempo completo y de cuerpo entero a la escritura, este productor simbólico de nuevo cuño estuvo siempre agobiado por el hambre y la estrechez económica, y terminó siendo, según los términos que él mismo empleó en su *Testamento*, “un guiñapo, una máquina desfallecida, reseca, minada por la enfermedad y detenida por unas piernas enclenques” (*apud* Palazón, 2010: 19). No cabe duda pues, de que Fernández de Lizardi fue la figura entrañable y singularísima de un escritor americano, en cuyas páginas se observa un cambio de régimen de representación y que es precisamente, desde esa perspectiva, que debemos leer *El Periquillo Sarniento*, para entonces entrever su singularidad genérica en tanto novela americana.

2. Los umbrales de la novela

La primera edición de *El Periquillo Sarniento* se publicó originalmente por entregas, “con las licencias necesarias”, en el año de 1816. Pero, como ya he señalado, debido a la censura de Apodaca, el último virrey, en dicha edición faltaron los capítulos correspondientes al cuarto y quinto tomos de la obra. La obra no se conoció completa, tal y como se publica hoy en día, antes de 1842, cuando sus editores añadieron de manera póstuma

¹ Naturalmente, este vuelco representativo tiene su contracara en el desfile de personajes que atestiguan las páginas lizardianas, y que la propia Palazón esquematiza así: “los dandis, los caballeros de anteojito, las celestinas, las beatas, las damas de corsé, y particularmente los marginados: abrió las puertas de las vecindades y de los garitos. Miró a los indios que llegaban a vender carbón y se marchaban a pie hacia sus pueblos segregados, y miró a las nahuatlacas vendedoras que llegaban por canales y acequias. Escuchó las conversaciones en los mercados del Parián, Las Flores y el Baratillo; se condolió de las mujeres y hombres enclaustrados contra su voluntad, quienes hicieron voto eterno de celibato, asistió a la Plaza de Toros... En suma, hizo patria negando la negación colonial, la cual había sido incapaz de comprender las peculiaridades e idiosincrasia de los que, como él mismo, se llamarían mexicanos, es decir los variopintos habitantes del centro mismo de la América Septentrional, antiguo ombligo de Mesoamérica” (2010: 31).

(dado que Fernández de Lizardi falleció en 1827) la “Apología de *El Periquillo Sarniento*”, un documento donde Lizardi defiende su creación de un crítico que, bajo el pseudónimo *Uno de tantos*, lo acusa de haber sido el primero en novelar “en el estilo de la canalla” (Fernández de Lizardi, 1990a: 21) y, sobre todo, de “abjurar todos los preceptos del arte” (24), por no haberse atendido al principio de decoro, en otras palabras, al precepto poético conforme al cual “los hombres grandes han de hablar como los dioses, y los plebeyos deben usar el idioma de los reyes y poderosos” (19-20). A lo cual, El Pensador responde:

Yo no atropello con todas las reglas del arte, y sería un necio si presumiera de ello. Los que entienden el arte saben muy bien qué reglas traspaso, cuándo y con qué objeto. Suelo prescindir de aquellas reglas que me parecen embarazosas para llegar al fin que me propongo, que es la instrucción de los ignorantes. Por ejemplo, sé que una de las reglas es que la moralidad y la sátira vayan envueltas en la acción y no muy explicadas en la prosa; y yo falto a esta regla con frecuencia, porque estoy persuadido de que los lectores para quienes escribo necesitan ordinariamente que se les den las moralidades mascadas, y aun remolidas, para que les tomen el sabor y las puedan pasar, si no saltan sobre ellas con más ligereza que un

venado sobre las yerbas del campo. Aún hoy necesitan muchas gentes un comentario para entender el *Quijote*, el *Gil Blas* y otras muchas obras como éstas, en que sólo encuentran diversión (1990a: 24).

Esta dimensión de apariencia “horaciana”, y en todo caso abiertamente didáctica, ha inducido a algunos intérpretes de la obra a privilegiar este sentido por así decir lineal, en detrimento de otras dimensiones del texto, como aquella que podemos legítimamente denominar “cervantina” y que se corresponde bien con la referencia directa al *Quijote*; la cual, como trataré de mostrar aquí, se articula con la dimensión *aural* de los “papeles” lizardianos, abriendo un plano de profundidad más complejo, a partir del cual podremos asir más adecuadamente la operación representativa llevada a cabo por El Pensador Mexicano.

En ese sentido, resulta indispensable considerar con mayor detenimiento los umbrales del texto, en el sentido de Genette (es decir, los “paratextos”). Efectivamente, es fundamental leer con cuidado los liminares del primer tomo como el “Prospecto de la vida o aventuras de Periquillo Sarniento”, la ya citada “Apología” y el “Prólogo, dedicatoria y advertencias” firmados por El Pensador, así como el “Prólogo de Periquillo”, escrito

ya en primera persona por un narrador autobiográfico e intradieético, conforme al modelo de la picaresca; pero también el “Prólogo en traje de cuento” que antecede al tomo cuarto y, sobre todo, el capítulo IX del tomo quinto, a saber, el último de la novela, “En el que el Pensador refiere el entierro de Perico y otras cosas que llevan al lector por la mano al fin de esta ciertísima historia”, donde la figura de El Pensador aparece ficcionalizada en tanto editor y albacea del manuscrito que, a manera de testamento, contiene el relato de “su amigo” Pedro Sarmiento, para edificación de sus hijos.² Detengámonos en el “Prólogo, dedicatoria y advertencia a los lectores”, que comienza como sigue:

Señores míos: Una de las cosas que me presentaba dificultades para dar a la luz la *Vida de Periquillo Sarmiento*, era elegir persona a quien dedicársela, porque yo he visto infinidad de obras de poco y mucho mérito adornadas con sus dedicatorias al principio.

Esta continuación, o esta costumbre continuada, me hizo creer que algo bueno debía tener en sí, pues todos los autores procuraban elegir mecenas o patronos a quienes dedicarles sus tareas, creyendo que el hacerlo les granjeaba algún provecho (1990a: 28).

La alusión al mecenazgo con la que comienza este pasaje reviste un carácter doblemente liminar: no solo por el lugar que ocupa explícitamente como parte de un paratexto, sino sobre todo porque plantea abiertamente, en clave satírica, el giro representativo que implicó la empresa lizardiana en tanto *prefiguración* de un público nuevo. Este “Prólogo” reseña el diálogo que El Pensador sostuviera con un amigo ficticio, no solo acerca de la conveniencia de buscar un mecenas, sino también acerca de quién sería el personaje más adecuado para desempeñar ese papel. El Pensador es muy explícito al afirmar que ese será el señor que se atreva a costear la impresión (29). Pues, argumenta, el elevado costo de la impresión constituye “una de las trabas más formidables que han tenido y tendrán los talentos americanos para no lucir como debieran en el teatro literario”, ya que lamentablemente no había “exportación de puertos afuera para ninguna obra impresa aquí” (29). Y El Pensador razona:

² John Skirius había ya identificado la veta cervantina en Fernández de Lizardi, en particular en los liminares que son los prólogos. Así, para Skirius, “[n]o cabe la menor duda de que Lizardi en su prólogo al segundo volumen del *Periquillo* imita muy de cerca el significado y la forma de la dedicatoria y el prólogo de la segunda parte del *Quijote*” (1982: 266).

Fuera de que no puede menos que tener en cuenta el dedicar un libro a algún grande y rico señor; porque ¿quién ha de ser tan sinvergüenza que se deje dedicar una obra, desempolvar los huesos de sus abuelos, levantarles testimonios a sus ascendientes, rastrear sus genealogías, enredarlos con los Pelayos y Guzmanes, mezclar su sangre con la de los reyes del Oriente, ponderar su ciencia aun cuando no sepa leer, preconizar sus virtudes aunque no las conozca, separarlo enteramente de la común masa de los hombres y divinizarlo en un abrir y cerrar de ojos?; y por último: ¿quién será, repetía yo al amigo, tan indolente que, viéndose lisonjeado a ros y a bellós [sic] *ante faciem populi*, y no menos que en letras de molde, se maneje con tanta mezquindad que no me costee la impresión, no me consiga un buen destino, o cuando todo turbio corra, que no me manifieste su gratitud con una docenita de onzas de oro para una capa, pues no merece menos el ímprobo trabajo de inmortalizar el nombre de un mecenas? (1990a: 29).

En su respuesta, el amigo le hace ver el destino desafortunado que tendría una búsqueda semejante, pues inevitablemente llegaría el momento en el que, cansado de “trabajar inútilmente mil dedicatorias”, aburrido y desesperado, daría con su “pobre trabajo en una tienda de vinagre y aceite”. Y sentencia: “Es gana, hijo, los pobres no debemos ser escritores, ni

emprender ninguna tarea que cueste dinero” (31). Ante el desaliento que invade a El Pensador, el amigo le sugiere el nombre de unos mecenas que seguramente habrían de costear la impresión, a saber, los lectores. A partir de ese momento, El Pensador decide dedicar a sus lectores la *Vida del Periquillo* y, a usanza de las dedicatorias, les tributa “los más dignos elogios”, de una manera que conviene citar *in extenso*:

Y entrando al ancho campo de vuestros timbres y virtudes, ¿qué diré de vuestra ilustrísima cuna sino que es la más antigua y llena de felicidades en su origen, pues descendéis no menos que del Primer Monarca del universo?

¿Qué diré de vuestras gloriosas hazañas, sino que son tales que son imponderables e insabibles?

¿Qué de vuestros títulos y dictados, sino que sois y podéis ser no sólo tú ni vos, sino usías, ilustrísimos, reverendísimos, excelentísimos y qué sé yo eminentísimos, serenísimos, altezas y majestades? Y en virtud de esto, ¿quién será bastante a ponderar vuestra grandeza y dignidad? ¿Quién elogiará dignamente vuestros méritos? ¿Quién podrá hacer ni aun el diseño de vuestra virtud y vuestra ciencia? ¿Ni quién, por último, podrá numerar los retumbantes apellidos de vuestras ilustres

casas, ni las águilas, tigres, osos, leones, perros y gatos que ocupan los cuarteles de vuestras armas?

Muy bien sé que descendéis de un ingrato y que tenéis relaciones de parentesco con los Caínes fraticidas, con los idólatras Nabucos, con las prostitutas Dalilas, con los sacrílegos Baltasares, con los malditos Canes, con los traidores Judas, con los pérfidos Sinonés, con los Cacos ladrones, con los herejes Arrios, y con una multitud de pícaros y pícaras que han vivido y aún viven en el mismo mundo que vosotros.

Sé que acaso seréis, algunos, plebeyos, indios, mulatos, negros, viciosos, tontos y majaderos.

Pero no me toca acordaros nada de esto, cuando trato de captar vuestra benevolencia y afición a la obra que os dedico [...]

Esto es, oh serenísimos lectores, lo que yo hago al dedicaros esta pequeña obrita que os ofrezco como tributo debido a vuestros *reales...* méritos (1990a: 33).

No es difícil observar la correspondencia casi simétrica que hay en los pasajes antes referidos, así como la antítesis que se deriva de su contraposición. Ahora bien, el tono claramente irónico y lúdico que emplea El Pensador, que sin duda

es fundamental, no debe inducirnos a desestimar la importancia de lo que ahí se plantea. Mucho se ha mencionado el importante giro que representa este “Prólogo”, en el sentido de que el lector ideal de esa dedicatoria deja de ser la figura de un mecenas y pasa a ser un hipotético lector-comprador, evidentemente acostumbrado a relacionarse con la letra de molde a través de la prensa periódica. Sin embargo, no se ha puesto suficiente énfasis en el hecho de que lo que esa dedicatoria deconstruye satíricamente no es solamente la relación entre mecenazgo y escritura, sino también la relación entre escritura y *linaje*, esto es, entre las prácticas literarias y las prácticas archivístico-inquisitoriales cifradas en documentos como las *probanzas de limpieza de sangre*. En realidad, esta deconstrucción apunta, de manera más radical, hacia el fundamento simbólico sobre el que reposaba el orden de representación de la sociedad virreinal en su conjunto.

3. Linaje y representación

A pesar de que constituían una práctica institucional compleja, frente a la cual los historiadores suelen reconocer un desafío, no solo de tipo documental sino también teórico, Norma Angélica Casti-

llo Palma caracteriza sintéticamente las “probanzas”:

Las probanzas de limpieza de sangre fueron un requisito condicional para ingresar a colegios, recibir órdenes sacerdotales, tomar hábitos, acceder a algunos puestos públicos o para recibir grados en ciertos gremios e instituciones que por estatutos no aceptaban conversos del judaísmo o del islam. Sin embargo, se sabe que las informaciones de limpieza que habían sido manipuladas ocultando “ancestros sospechosos” permitían el acceso a los privilegios de las élites. Cuando un “defecto” en el linaje de los candidatos era perceptible en las informaciones, operaba la exclusión o rechazo del candidato. En la América hispánica se tendió a excluir, además de los conversos, a los individuos descendientes de esclavos y sus mezclas. Aun en algunos estatutos se excluyó a los indios, lo cual fue objeto de polémica. Por esto decimos que las probanzas de pureza de sangre tendieron a ser un medio de exclusión de la población surgida del mestizaje, dirigido en especial a los linajes de mulatos y sus híbridos (Castillo Palma, 2011: 219-220).

Es claro que desempolvar los huesos de los abuelos, levantar testimonio a los ascendientes y rastrear genealogías para de esa manera separar a un individuo de la común masa de los hombres, constituyen

acciones que remiten con claridad a esta práctica inquisitorial, determinante en el régimen colonial para la distribución de las *representaciones*, en el sentido estricto del término. Se puede decir que estas probanzas eran la fase instituida y documental (por ende, más tangible) de prácticas de categorización social, que operaban en el amplio y difuso ámbito de un imaginario religioso y cultural racializado, íntimamente asociado con la percepción social de la “calidad” de los individuos y de su asignación a determinados sectores de la población. Lo anterior equivale a decir que el acceso a las representaciones, entendidas como los principales cargos dentro del aparato virreinal, dependía en buena medida del campo de las representaciones sociales.

María Elena Martínez explica que, aunque en sus orígenes el discurso de limpieza de sangre tuvo un carácter más bien religioso, la aceleración del capitalismo mercantil y el incremento de las posibilidades de movilidad social, de ahí derivadas, terminaron por impregnar ese lenguaje con criterios de tipo social. Así, para el siglo dieciocho, ya en el contexto del racionalismo ilustrado, ese discurso utilizaba términos como *calidad*, *condición* o *clase*; los cuales, conforme a los testimonios de las investigaciones genealógicas que constan en los archivos, evi-

dencian que “el significado de la pureza de sangre se alejó cada vez más de las prácticas religiosas para insertarse dentro de un discurso visual sobre el cuerpo, y en particular sobre el color de piel” (Martínez, 2008: 248).³

Fue así como el “cuerpo colonial” se convirtió en un texto, cuya legibilidad dependía de la semiótica condensada en la idea de *calidad*, de uso generalizado durante la última etapa del virreinato. Dicha semiótica funcionaba con base en una codificación fisiognómica derivada del imperativo social de limpieza de sangre, y estaba destinada a contrarrestar la ambigüedad inherente al intenso mimetismo que los diferentes grupos sociales practicaban, en su afán por desplazarse con mayor libertad a través del espectro socio-racial del Antiguo Régimen.⁴

Estudiosas como Martínez o Katzew han demostrado que la ideología que subyace a una forma tan significativa, desde el punto de vista de las representaciones sociales de la época como lo es la “pintura de castas”, tiene como núcleo un imaginario referente a la generación, regeneración y degeneración, conforme al cual, a pesar de ser concebida como un proceso infinito, la mezcla racial era “reversible”, es decir, susceptible de “purificación” mediante la combinación con

sangre española, o bien de “corrupción”, cuando se trataba de sangre africana. De modo que las castas resultan ser menos el punto focal del género que el varón español, sobre todo la “advertencia” de que su reproducción con mujeres de sangre africana conduciría indefectiblemente hacia la pérdida de su estatus, su pureza y, principalmente, su identidad genealógica —o sea, castiza—.

³ “the meaning of blood purity moved farther and farther away from religious practices and became embedded in a visual discourse about the body, and in particular about skin color”. Las traducciones de las versiones originales son mías.

⁴ Por supuesto, los desplazamientos miméticos se daban entre los diferentes grupos y con diferentes objetivos. Así lo hace constar, por ejemplo, un bando emitido por el virrey Bucareli en 1773, con el fin de que se mejorasen los métodos de empadronamiento, debido a la noticia de ciertos casos que lo hicieron consciente de que, “con el trato y el tiempo”, algunos elementos de las castas “han venido vestirse el mismo traje que usan los indios, y de esto ha resultado que, reputándose y teniéndose por la misma calidad, vienen a disfrutar los privilegios concedidos a los indios, y por consiguiente a ejercer los cargos de la república” (*apud* Katzew, 2004: 45). Sin embargo, no cabe duda de que el imaginario de limpieza de sangre estaba organizado en torno a la figura del varón noble, blanco y español, como lo prueba la narrativa genealógica subyacente a las “pinturas de castas”.

Para comprender a cabalidad esa expresión gráfica del imaginario castizo y la tendencia a la que responde, es necesario tener en cuenta la combinación de factores socio-raciales que en sí misma implicaba la categoría de *calidad*. Pues, como ha sido establecido por distintas investigaciones, en los archivos novohispanos hay documentos en donde consta cómo el término “plebe” no implicaba solamente una distinción estamental entre nobles y plebeyos, como en Europa, sino también, y quizás, ante todo, la mezcla racial, por lo que la nomenclatura de las castas terminó por confundirse con el discurso fisionómico relacionado con la *calidad*.

La pintura de castas respondía entonces a la ansiedad creciente de las elites de la era borbónica ante una realidad cada vez más heteróclita, y por ende cada vez menos adaptada a los moldes jurídicos y mentales que sostenían el imaginario castizo. En esa medida, resulta evidente que “para la elite colonial, el sistema taxonómico de la pintura de castas era una manera de establecer orden en una sociedad cada vez más confusa” (Katzew, 2004: 93), y que su codificación pictórica responde a la misma tendencia que no solo hizo proliferar la demanda de probanzas e informaciones de limpieza de sangre por parte de una multitud de individuos, sino que además propició, tanto un incremento de las categorías según las

cuales un linaje podía considerarse como “infame”, como de las ordenanzas que restringían a la gente de “color quebrado” el acceso a cargos e instituciones.

Estas transformaciones de las prácticas visuales reflejan también la intensificación del discurso de renovación y regulación de los espacios y cuerpos coloniales. A partir de una exploración de los edictos, los decretos y las leyes que regían el matrimonio, los gremios, la planeación urbana y la indumentaria, resulta evidente que el objetivo de las leyes era controlar y construir el cuerpo colonial. Adicionalmente, esta normatividad debe ser entendida como un intento por restringir el mimetismo de las castas respecto a los españoles a través de la localización efectiva de su cuerpo en espacios económicos y sociales designados con el fin de controlar su apariencia (Carrera, 2003: 133).⁵

⁵ “These transformations in visual practices also reflect the intensification of the discourse of renovation and regulation of colonial bodies and spaces. From a survey of regulatory edicts, decrees, and laws governing marriage, guilds, city planning, and apparel, it is clear that the objective of the laws was to control and construct the colonial body. In addition, the regulations may be understood as attempting to restrain casta mimicry of Spaniards through effective location of the casta body in selected economic and social spaces and through control of its appearance”.

Este deseo de sostener el régimen de asignación de los cuerpos y los sujetos cobra forma mediante una mirada que aspira a cubrir y ordenar compulsivamente la totalidad del espacio social, pero que más bien resulta ser el síntoma de una imposibilidad y de un quebranto:

La imagen de las castas objetiva ante el observador el cuerpo visible y cognoscible del populacho, en espacios directamente antitéticos respecto de aquellos, privados y estrechos, que son propios del cuerpo de la élite. Digo “imposible” porque los cuerpos coloniales y los espacios de estas pinturas no son realmente cognoscibles, pues de hecho son imaginarios e inestables. Al igual que las leyes y decretos que intentaban reiteradamente controlar y estabilizar ese proteico cuerpo, la pintura de castas reitera incessantemente sus tropos a través del formato serial, de la producción repetida y la copia de las series. Esta reiteración visual certifica que el cuerpo colonial no puede ser fijado sino solo situado en un espacio liminar de una identidad colonial construida, siempre con la intención de contrabalancear sin éxito las ambigüedades y vicisitudes de la imaginación del discurso visual colonial (Carrera, 2003: 135).⁶

Con base en el hecho de que *El Periquillo Sarniento* nos hace penetrar en espacios tradicionalmente ausentes de la represen-

tación poético-literaria, y de que el recorrido de *Periquillo* abarca un panorama socio-étnico y geográfico con visos totalizadores, la propia Magali Carrera sugiere que el trayecto narrativo, del que da cuenta ese relato, debe ser leído como parte del horizonte de la cultura visual aquí caracterizada. Para ella, el “ojo omniscente” del narrador autobiográfico lizardiano participa de un régimen visual panóptico en el que se apoyaría el imaginario ilustrado-castizo, por lo que Fernández de Lizardi no se limita a hacer despliegue de una semiótica fisiognómica de los cuerpos, sino que además penetra bajo su piel, mediante una exploración de sus condiciones psicológicas, hecha posible por la adop-

⁶ “Casta images present the viewer with the impossible object of the knowable and visible populacho body and its spaces as direct antithesis to the elite body and its private, narrow spaces. I say ‘impossible’ because the colonial bodies and spaces of these paintings are not really knowable; in fact, they are imagined and unstable. Like the reiterated laws and decrees that attempted to control and stabilize the protean body, the casta genre must also incessantly reiterate its trope through the serial format and the repeated production and copying of the series. This visual reiteration certifies that the colonial body cannot be fixed but can only be situated in a liminal space of constructed colonial identity that is always unsuccessfully attempting to counterbalance the ambiguities and vicissitudes of the imaginings of colonial visual discourse”.

ción mimética de las voces de sus personajes. Pero, aun cuando resulte necesario situar la novela de Fernández de Lizardi dentro del horizonte de la cultura visual del cuerpo colonial, la tesis de Carrera subestima la complejidad de ese texto que, como ya mencioné, con frecuencia es leído exclusivamente desde el punto de vista de su carácter programático ilustrado.⁷ Pues, en su lectura, esta autora no alcanza a apreciar la profundidad con la que el texto de Lizardi trabaja críticamente con este imaginario, ni la radicalidad con la que desplaza el horizonte de la representación colonial, para el cual la semántica corporal —o sea, corporativa— resultaba estrictamente fundamental.

4. Cuerpo social, mecenazgo literario

En los albores de la Colonia, las representaciones de la nobleza se estructuraron de forma patrimonialista, esto es, a partir de las mercedes concedidas por el rey a cambio de los servicios prestados al proyecto imperial durante la Conquista. Esa práctica dio lugar a un imaginario que las letras hispanoamericanas consignaron principalmente en las crónicas, y cuya raigambre discursiva radicaba sobre todo en las *probanzas de méritos*. Asimismo, debemos recordar que, poste-

riormente, la sociedad virreinal, y sobre todo la Ciudad Barroca, se estructuró conforme a un orden en el que las distintas corporaciones del reino eran concebidas como miembros de un cuerpo que, naturalmente, tenía al Monarca a la cabeza, por lo que la Imagen del Rey constituía el polo a partir del cual se tensaba el orden de la representación en su conjunto. La sociedad corporativa reposaba sobre el concepto medieval de “cuerpo místico”, proveniente de la referencia al *Corpus Mysticum*, es decir, a la presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía, del cual los juristas medievales se sirvieron para describir a la Iglesia como un cuerpo político y, posteriormente, para describir a la sociedad toda —mejor dicho, a la comunidad política misma— como un organismo vivo, comparable con el cuerpo humano. En el caso de la monarquía hispánica, el virrey no era un simple administrador, sino la imagen viva del

⁷ Véase por ejemplo el ensayo que publicó Jean Franco en 1983, y en cuyo título se reflejaba ya el sentido de la interpretación que hace esta crítica británica de la novela de Lizardi: “Le heterogeneidad peligrosa: Escritura y control social en vísperas de la independencia mexicana”. Incluso Nancy Vogeley (2001) y Edmond Cros (1990), quienes dedicaron a *El Periquillo* lúcidos y penetrantes estudios, privilegian esta visión de la obra lizardiana.

rey, “un *símbolo regio* cuyas apariciones en público servían para hacer presente el poder del monarca ausente”. Así,

[...] en el cuerpo expuesto del virrey exhibido en procesiones y ceremonias y rodeado de un magnífico esplendor, la autoridad regia aparecía legible a todo el mundo. Esta producción de magnificencia se encontraba perfectamente regulada, formaba parte de un ritual, de una especie de *epifanía vicerregia* que cumplía dos requisitos principales: marcaba al virrey [...] con el carisma de la majestad, por medio de los numerosos símbolos que lo acompañaban. Y era espectacular, debía ser visto por todos como el triunfo del poder soberano que se enviaba al virrey, cuyo cuerpo, constantemente exhibido por las calles de la Ciudad de México, se convertía en una declaración del poder regio (Cañeque, 2012: 308, 310).

Este carácter ritualizado y espectacular se reflejó en formas genéricas como las relaciones festivas, los arcos, pompas fúnebres y certámenes, y también en el surgimiento, en el lenguaje mismo, de una grieta que separaba radicalmente la lengua poética de los cenáculos letrados del resto de la población, pues se trataba “de un discurso lírico necesariamente vinculado al poder. La literatura y las artes tuvieron el apoyo de las universidades y escuelas, de los conventos, de

las autoridades políticas y eclesiásticas. Los virreyes, en muchas ocasiones, actuaron como auténticos mecenas” (Tenorio, 2010: 348). En tanto producción simbólica, la literatura participaba así de la lógica de un régimen representativo para el cual

[...] el poder, en cualquiera de sus manifestaciones, era siempre reflejo de una instancia superior: los cabildos municipales con su corregidor, que constituían la base del sistema político, reproducían en el plano local el mismo tipo de estructura que en la cima ocupaban el rey y sus consejos y, en el plano intermedio, el virrey y la Audiencia. La cúspide de dicha jerarquía no era el rey, como se podía esperar, sino Dios, puesto que el monarca y la corte no eran sino un reflejo de la corte celestial (Cañeque, 2012: 311).

Llegados a este punto, estamos mejor situados para comprender la naturaleza del régimen de representación cristalizado en la alusión al mecenazgo, y en la dedicatoria como discurso que remite a la práctica de la *Probanza de limpieza de sangre*; lo cual debiera permitir, a su vez, entrever con mayor profundidad el sentido de su irónica contraposición con ese “nuevo mecenas” que se anuncia en la figura del lector al que alude Fernández de Lizardi.

Desde esta perspectiva, resulta lógico que, en las páginas de la novela citadas en un apartado anterior, *El Pensador* comience por remitir a la “ilustrísima cuna” que implica descender del linaje adánico, esto es, del “primer monarca del Universo”, pues no puede resultar inocente la utilización inicial de un registro religioso, situado en el mismo plano —pero de signo inverso— que el discurso de la limpieza de sangre. Al particularismo del cristiano viejo, cuya sangre supuestamente no conoce la impureza de las mezclas, se opone un universalismo cristiano, cuyas implicaciones lógicas para el horizonte de la representación colonial fueron atisbadas desde muy temprano por cronistas indios, por ejemplo, Felipe Guamán Poma o Alva Ixtlixóchitl, quienes no solo apelaron a dicho universalismo para reorganizar sus linajes desde una nueva perspectiva histórica, sino más que nada para reivindicar los derechos que, al menos en teoría, garantizaba para esos mismos linajes tradicionales su supuesta —y, desde el punto de vista del relato cristiano, necesaria— descendencia adánica.

Existen testimonios inquisitoriales que dan cuenta de cómo, al desembarcar en América, los conversos y demás sujetos legalmente impedidos de cruzar el Atlántico hacían cambios en su identidad para

borrar las trazas infamantes de su linaje, y de cómo los plebeyos españoles buscaban agregar títulos de nobleza a su nombre mediante auténticas “ficciones genealógicas” (Martínez, 2008: 175-176), del mismo modo que en el capítulo IV del volumen IV, *Periquillo* se finge conde en la utópica isla de Saucheofú:

La generosidad de mis reyes no se contenta con premiar solamente a los que efectivamente los sirven, sino que extienden su favor a sus hijos; y así yo fui hijo de un valiente general a quien el rey hizo muchas mercedes, y por haber nacido yo hijo suyo, me hallé con dinero, hecho mayorazgo y con proporción de haber sido conde, como lo soy por los méritos de mi padre (Fernández de Lizardi, 1990b: 248).

No sorprende entonces que *El Pensador* exhiba las “imponderables e insabibles” —o sea, inexistentes— hazañas del lector, para mostrar, por vía de paralelismo, la vacuidad de los relatos consignados en las *probanzas de méritos* y, por consiguiente, la carencia de sustento de los títulos, blasones y símbolos de poder, como las águilas, tigres, osos y leones que en los liminares de la novela se ven elocuentemente metamorfoseados en muy señoriales perros y gatos.

Ahora bien, resulta notable cómo, a continuación, el antiguo universalismo cristiano se transforma en una línea de parentesco que une a los lectores, más que con Adán mismo, con su pecadora ingratitud y con el fratricidio de Caín: un linaje moral que resulta ser el reverso de las virtudes que supuestamente eran consustanciales al “cristiano viejo” y que, desde la perspectiva castiza, siempre fue considerado proverbialmente proclive a la idolatría, la prostitución, el sacrilegio, la perfidia, la traición, el robo y la herejía, sobre todo, impuro de sangre, en tanto que llevaba sobre sí la marca de los “malditos canes”, es decir, de los hijos legendarios de Cam, asociados con los africanos, y sobre quienes Noé habría arrojado una supuesta maldición de esclavitud, extrañamente provechosa para las potencias coloniales europeas.⁸ En suma, se trata de una estirpe de “pícaros, plebeyos, indios, mulatos, negros y viciosos, tontos y majaderos”; o lo que es lo mismo, de ese *reverso negativo del linaje castizo* que representaban las castas dentro del imaginario colonial.

De modo que, más que el nuevo “objeto” de la representación, en *El Periquillo* las castas son el nuevo *soporte* de la producción simbólica. Pues, si como hemos visto, en el Antiguo Régimen el soporte de la representación era el cuerpo del

rey, o, en otras palabras, el cuerpo del soberano, en su dedicatoria *El Pensador* instituye a las castas como el nuevo *cuerpo de la representación*, o mejor, como el *nuevo cuerpo de la soberanía*. Así lo confirmará el “Prólogo en traje de cuento”, en donde los lectores se convierten en “el tribunal del público” compuesto por “todos y ninguno” (Fernández de Lizardi, 1990a: 221), a saber, precisamente por el *pueblo*, por el *demos* (que, como bien sabemos, es el depositario de la moderna soberanía popular). Ahora bien,

⁸ Felipe Reyes Palacios se pregunta en la nota 25 de su edición de *El Periquillo*: “*Canes*. ¿Se refiere a las Furias griegas, así llamadas también? ¿O a los kanes, príncipes o jefes de los tártaros?” (Fernández de Lizardi, 1990a: 32). En el pasaje del Génesis conocido como “La embriaguez de Noé” (9: 18-27), el patriarca lanza una maldición de servidumbre sobre su nieto Canaán cuando se entera que, durante su ebriedad, su hijo Cam lo vio desnudo en medio de su tienda y se lo comunicó a sus hermanos, Sem y Jafet. Una tradición homilética, surgida en los siglos XVI y XVII en distintos países de Europa, desvió la exégesis hacia la “Maldición de Cam” (en vez de Canaán), y esta orientación hermenéutica derivó hacia el terreno de la justificación de la esclavitud, al asociar a la descendencia de Cam con los africanos, a los que se consideraba provenientes de un linaje bíblicamente destinado a la servidumbre. Al respecto, remito a la detallada reconstrucción histórico-filológica de esta deriva hecha por David Whitford (2021).

me parece muy importante observar lo que sucede entre estos dos prólogos, dado que, si en el primero el cuerpo de la soberanía se proyecta sobre las castas y su linaje plebeyo, en el segundo dicho cuerpo pareciera haberse vaciado o haber sufrido una sustracción, al convertirse en el sujeto abstracto y sin cualidades (“todos y ninguno”, “cualquiera”) de las democracias liberales.

Entre la colorida soberanía de las castas y la abstracción del ciudadano liberal se abre un hiato: la paradoja que la novela, ese género al que se habría de conferir un carácter marcadamente representativo durante los dos siglos subsecuentes, inscribió durablemente en el cuerpo simbólico de las nacientes naciones hispanoamericanas. Lo anterior porque la poética novelesca —que como Bajtín mostrara profusamente, es la más propicia para la expresión de las tendencias centrípetas de la vida social— consumió miméticamente la desincorporación del cuerpo colonial mediante su abstracción en el sujeto igualitario que es “todos y ninguno”, o sea, un sujeto sin atributos. Pero, además, la novela habrá de permitir que la poética asuma en su propio cuerpo la paradoja de la igualdad, al hacer suyo el tropo representativo de la “voz del pueblo”. Al igual que en *El Periquillo Sarniento*, la modulación de esas

voces —y de las entonaciones de la lectura— constituirá la entraña poética del dispositivo estilístico al que la futura novela, no solo mexicana sino latinoamericana en general, habrá de recurrir incesantemente, en su confrontación con el legado de la desincorporación generalizada, que es inherente a la lógica representativa que asumirán los nuevos Estados-nación.

Llegado a este punto, considero necesario poner en diálogo dos lecturas magistrales de *El Periquillo Sarniento* que, al entrecruzarse, permiten entrever en qué sentido se puede hablar de la novela lizardiana en términos de un quiebre de la representación, y también de la representación de un quiebre. A mi juicio, los dos ejercicios interpretativos arriba mencionados resultan complementarios, no solo porque se trata de dos formas distintas de hacer *close reading*, es decir, diversas maneras de llevar a cabo una lectura profunda y detallada, sino sobre todo porque las sendas, que respectivamente recorren estos críticos, nos llevan a contemplar la obra desde ángulos que, para las concepciones unidimensionales de esta novela, podrían incluso parecer contradictorios. Y es que, mientras por su parte Edmond Cros se apoya fundamentalmente en el análisis estructural del texto —como es común en la vertiente de la sociocrítica que él encabezó—, por su

lado Enrique Flores nos hará oír, con agudeza filológica, la presencia de la voz en el texto, haciendo así patente la importancia de la dimensión oral-aural de la novela.

5. La estructura testamentaria en *El Periquillo*

El artículo de Cros del que hablaré a continuación se fundamenta en un minucioso análisis de lo que él denomina la “estructura testamentaria” de *El Periquillo Sarniento*. Su estudio tiene como punto de anclaje inicial precisamente el “Prólogo, dedicatoria y advertencia a los lectores”, que ya se ha comentado en estas páginas, en particular la peculiar noción de público que ahí se perfila. Cros parte la observación de que, al poner en un pie de igualdad a sus lectores virtuales, Lizardi lleva a cabo una ampliación de la noción de público que señala la transición de la literatura, en tanto práctica discursiva, del mecenazgo al mercado de bienes simbólicos. Pero su análisis va más allá, pues no deja de constatar que la práctica discursiva de El Pensador exhibe una condición contradictoria, al tiempo que positivamente utópica, en lo referente a la postulación implícita de un lenguaje literario nacional.

Cros observa cómo, en efecto, el discurso de Lizardi está atravesado por al menos dos registros lingüísticos, en principio contradictorios, dado que cada uno responde respectivamente a un tipo de público distinto: por un lado, el público “culto”, constituido por “letrados y eclesiásticos”, que sin duda constituye buena parte del espectro de sus lectores virtuales; por otro lado, ese público plebeyo, rudo e incluso analfabeta, cuyo principal sustrato está sin duda conformado por indios, mulatos y negros, en otras palabras, por el grupo mayoritario que eran las castas. Se trata de una contradicción de clase inscrita en el texto que, sin embargo, pareciera quedar resuelta cuando El Pensador, en tanto albacea/editor, en su intento por justificar las razones por las cuales decidió contrariar la voluntad de su amigo y compadre Periquillo, señala que este habría escrito su vida en “un estilo casero y familiar, que es el que usamos todos comúnmente y con el que nos damos a entender con más facilidad”, y muchas veces se vale “de los dicharachos y refranes del vulgo, porque su fin fue escribir para todos” (Fernández de Lizardi, 1990b: 414).

Cros subraya el carácter utópico de un proyecto que busca expresarse en un lenguaje utilizado por “todos comúnmente”, propio de una literatura escrita “para todos”, esto

es, uno que aspira a una comprensión universal, aun cuando se dirige a un público social y lingüísticamente tan estratificado como lo era el cuerpo social novohispano. O sea que la novela proyecta la *creación* de una lengua común en el espacio de la cual, necesariamente, habría de confluír un público nuevo, cuyo rostro sería el de un *nuevo cuerpo social*. Para Cros, esta utopía traduce las aspiraciones de una clase en formación y de un proyecto político, en la medida en que una práctica lingüística nacional y unitaria aparece como una de las condiciones fundamentales del liberalismo, y en tanto que la emergencia de la forma nación y la constitución de un mercado interno implicaban una modificación de las prácticas jurídico-lingüísticas, que hiciera posible la libre circulación de las mercancías y de la fuerza de trabajo (*cf.* Cros, 1990: 157).⁹

Sobre todo, me interesa destacar la descripción crosiana del modo en que la transformación de la literatura en un bien simbólico, excepcionalmente puesta en escena en *El Periquillo*, participa de la construcción proyectiva de un nuevo cuerpo social. En ese sentido, Cros destaca el hecho de que la figura del albacea, en otros términos, El Pensador, contraviene la disposición testamentaria del propio Periquillo, al editar y hacer público un documento que estaba des-

tinado a permanecer en el ámbito familiar. Esto resulta lógico si se considera que la figura de El Pensador es la de un periodista, vale decir, la de alguien cuya función consiste en hacer pública la información con fines de crítica social. El análisis de Cros muestra que, estructuralmente, en el texto de Fernández de Lizardi se produce una imbricación de dos planos enunciativos, mediante la cual el circuito comunicativo padre-hijos termina siendo subsumido en el circuito literario que se instaura entre el periodista y su público (“todos”), en lo que constituye una clara transgresión de la práctica testamentaria, en tanto que esta pierde su corte intimista y privado, para transformarse en objeto de una problematización crítica de carácter público.

Resulta fundamental para mi argumento cómo, según Cros, los elementos que definen la estructura testamentaria se organizan en torno a la figura central del padre. No es solo que, al ser concebido

⁹ “le processus d’uniformisation linguistique d’une part et, de l’autre, l’émergence de la forme nation et la constitution d’un marché intérieur, lequel implique une modification des pratiques juridico-linguistiques, dans la mesure où il suppose la libre circulation des marchandises et des forces de travail”.

como un tratado de educación, la enseñanza moral de *El Periquillo* parezca estar dirigida a los padres más que a los hijos; o que, en virtud de la oposición característica de la novela picaresca entre el hombre vil y el hombre nuevo (entre actante y narrador), Periquillo destaque como el padre ejemplar en que se convirtió después de haber sido un hijo indigno. Ante todo, la centralidad de la figura paterna radicaría en el hecho de que, junto con la estructura testamentaria, dota de coherencia interna al relato, a pesar de la tendencia centrífuga que le impone su abundancia en digresiones morales y didácticas.

Si originalmente la práctica testamentaria busca reconstruir y transmitir una continuidad, en la novela de Fernández de Lizardi el problema de la filiación es objeto de un cuestionamiento radical, debido a su claro rechazo a las implicaciones del linaje, del mayorazgo y de la transmisión nobiliaria. Esto es algo que para Cros representa un cambio respecto al esquema de la novela picaresca clásica, en la que, aunque aparezca como el negativo del rol social modélico de la época, la figura del padre termina por ratificar como hegemónicos los valores feudales. En el Periquillo, en cambio, se anuncia un nuevo modelo familiar de carácter nuclear, desprendido ya de toda formación feudal y orientado hacia el

porvenir, que corresponde a la medianía del proyecto de la burguesía liberal.

Una de las figuras paternas más benéficas para Periquillo es “el coronel”, bajo cuyo mando se encuentra cuando es enviado a Manila como recluta convicto. El discurso de este personaje pareciera estar inspirado en el pensamiento de los fisiócratas franceses, en particular cuando plantea que la riqueza minera y extractivista perjudica al reino, debido a que constituye un impedimento para el desarrollo industrial de los ciudadanos. Ahora bien, semióticamente este discurso explícito se ancla en una vertical que apunta hacia la transmisión nobiliaria con la que obviamente está asociada dicha riqueza, y en un plano todavía más profundo, con la pasividad materna (recordemos que la madre de Periquillo se opone a que su hijo aprenda un oficio, como lo deseaba su padre, y que lo hace en nombre del linaje al que supuestamente Periquillo pertenecía).

La enseñanza moral de la *Vida de Periquillo* se decanta en su propio testamento, es decir, donde constituye su propio legado en tanto padre: ahí, el *deseo* nobiliario que impedía su integración dentro de la medianía del artesanado o, mejor dicho, el *atavismo* que le hereda su madre, es revertido mediante una disposición que

condiciona el beneficio de la herencia monetaria de Periquillo a su transformación en *instrumentos para la acción*:

Ítem declaro que es mi voluntad que pagadas del quinto de mis bienes las mandas forzosas y mi funeral, se distribuya lo sobrante en favor de pobres decentes, hombres de bien y casados, de este modo: si sobran nueve mil y pico de pesos, se socorrerán a nueve pobres de los dichos que manifiesten al albacea que queda nombrado, certificación del cura de su parroquia en que conste son hombres de conducta arreglada, legítimos pobres, con familias pobres que sostener, con algún ejercicio o habilidad, no tontos ni inútiles, y a más de eso con fianza de un sujeto abonado que asegure con sus bienes responder por mil pesos que se le entregarán para que los gire y busque su vida con ellos; bien entendido que el fiador será responsable a dicha cantidad siempre que se le pruebe que su ahijado la ha malversado; pero si se perdiere por suerte de comercio, robo, quemazón o cosa semejante, quedarán libres de responsabilidades así el fiador como el agraciado (Fernández de Lizardi, 1990b: 397).

Cros aprecia con acuidad que, más que un testamento y una herencia caritativos, aquí pareciera tratarse de un contrato de préstamo por parte de un sistema bancario de Estado, destinado a operar en

el plano testamentario la conversión de la *herencia pasiva* en *disposición activa*. Cabe señalar que las disposiciones testamentarias antes mencionadas no están dirigidas a los hijos de Pedro Sarmiento, pues el legado de Periquillo para sus hijos es el relato de su vida hecho público por ese mismo albacea, en otros términos, transmutado en un dispositivo de lectura (moral-literario) que busca suscitar una transformación análoga en su público virtual.

Todo ello permite apreciar cómo, a nivel del sustrato semiótico profundo del texto, la madre aparece asociada con el linaje, la minería y el extractivismo, en un polo opuesto al legado paterno, en tanto principio articulador de un eje familiar de tipo nuclear, asociado con la disposición para la acción individual y la capacidad colectiva para la industria. A partir de ahí, la oposición semiótica *transmisión* \Leftrightarrow *adquisición* configura un plano psíquico que no se reduce a la psicología de los personajes, sino que alcanza una profundidad por así decir arquetípica, en donde la figura paterna desempeña una función que contrarresta la imago negativa de una madre que, al satisfacer los deseos del sujeto sin que medie el desarrollo de una capacidad de adquisición, termina por operar una forma de castración simbólica, o lo que es

lo mismo, por privarlo de los medios de su *independencia*.¹⁰

Me parece evidente que esta dimensión prospectiva de la obra puede ser adjetivada como “paterna”, o mejor aún, como *patria*. Ahora bien, si como ya se dijo, el legado de Periquillo para con sus hijos es un dispositivo de lectura, resulta necesario seguir a Enrique Flores cuando nos hace escuchar la presencia de la voz al interior de ese mismo dispositivo, pues ella nos permite auscultar, en la lengua literaria del pueblo moderno que estaba por venir, el palpito subterráneo de una forma simbólica de tipo matricial, dotada de una función *gestacional*.

6. Los cuerpos antiguos y el quiebre de la representación

En su libro *Periquillo emblemático*, Enrique Flores observa que, a las disposiciones testamentarias (relativas a las finanzas) arriba mencionadas, sucede un “segundo testamento”, escrito por un Periquillo moribundo, “de su propia mano, sin dictados, notarios, testigos ni escribientes”, en el que privan “sus deseos y sus súplicas, la voluntad de heredar su vida como *lectura*”; y que, a pesar de la contravención testamentaria de El Pensador, esta lectura preserva un carácter

doméstico, gracias a que en ella resulta claramente perceptible “el espectro de la palabra oral” (Flores, 2009: 31), pues la variedad de tonos y estilos que la novela exhibe —y que Fernández de Lizardi reivindica frente a sus críticos—, conlleva la implementación de distintas modalidades de lectura, cuyas claves están dadas en el propio texto, principalmente en el segundo capítulo, que Flores lee con maestría y suspicacia filológicas.

No debe pasar desapercibida, de entrada, la filiación cervantina presente en el

¹⁰ “Frente a la irracionalidad y a los caprichos de la madre, el padre de Periquillo representa la libertad, la gentileza, la razón [...], pero no ha podido liberarse a sí mismo de los efectos castradores de la madre [...] Contrariamente a lo que podríamos pensar en una primera instancia, la evolución de Periquillo no lo lleva a identificarse con su padre sino con el ideal del Padre, y en realidad es la interiorización de esas imagos paternas la responsable de la producción de sentido” [Face à l’irracionalité et aux caprices de la mère, le père de Periquillo représente la liberté, la bienveillance, la raison [...], mais il n’a pu se libérer lui-même des effets castrateurs de la femme [...] Contrairement à ce qu’on pourrait penser à première vue, Periquillo n’évolue pas pour venir s’identifier à son père mais plutôt par rapport à l’idéal du Père, et c’est bien, en réalité, l’intériorisation de ces imagos paternelles qui est responsable de la production de sens] (Cros, 1990: 173).

título de dicho capítulo, “En el que Periquillo da razón de su ingreso a la escuela, los progresos que hizo en ella, y otras particularidades que sabrá el que las leyere, las oyere leer o las preguntare”, y que recuerda —o parodia, diría Flores— el epígrafe del capítulo LXVI de la segunda parte del Quijote, “Que trata de lo que verá el que lo leyere, o lo oirá el que lo escuchare leer”. Además de conferir una resonancia cervantina a la problemática de la voz en el texto, dicho título pone de manifiesto la dimensión oral del dispositivo testamentario propuesto por la novela. Parafraseando lo que el propio narrador expresa en esa “lección de lectura”, Flores explica que:

Hay un “leer” y un “saber leer”. “Saber leer” implica “distinguir los estilos en que se escribe”, implica entender lo que se está leyendo y conocer (o reconocer) “los estilos de las escrituras”. Pero eso no es todo. Hay un vínculo que une al estilo con la entonación de la lectura en voz alta. “Saber leer” supone “saber distinguir los estilos en que se escribe, *para animar con su tono la lectura*”. La lectura es un arte: un acto de comprensión que no llega a animarse sino con una técnica de entonación, de lectura en *voz alta* (2009: 39).

Esta capacidad de lectura tonal es también una capacidad de comprensión, de

apropiación que en la novela se denomina “leer con fruto”. Pero, como lo recuerda Flores, la obtención del fruto de la lectura tiene que ver con la capacidad de memorizar, de retener la enseñanza que es el relato mismo de la *Vida de Periquillo*, como se puede apreciar en el pasaje donde Periquillo decide cerrar una digresión destinada a aleccionar a sus hijos, “en verso, para que la retengáis más fácilmente en la memoria” (Fernández de Lizardi, 1990a: 203). Flores destaca “el aspecto técnico, y no moral, que une memoria y lectura en el *Periquillo*”, en la medida en que es claro que determinados pasajes de la novela fueron escritos “para leerse y recitarse, para escucharse y memorizarse, teniendo en cuenta la función mnemotécnica tradicionalmente depositada en el verso” (2009: 46-47).

Sin embargo, lo que más poderosamente llama mi atención es que lectura, memorización y recitación, en tanto “operaciones que huellan el surco de la voz” (47), forman parte, como se aprecia en ese mismo capítulo de la novela, de la “lectura fructífera” de una carta del padre, que Periquillo recibe junto con la noticia de su muerte y decide transcribir como un legado para sus propios hijos: “Al cabo de tres días abrí la carta, cuyo contenido lo leí tantas veces que se

me quedó en la memoria y por ser sus documentos digna herencia de vuestro abuelo, os la quiero dejar aquí transcrita” (Fernández de Lizardi, 1990a: 206). Todos estos elementos anudan y entretajan el legado con la lectura doméstica, y también —o, sobre todo— “giran en torno al padre y en torno a la memoria —a su memoria— como *fruto del texto*” (Flores, 2009: 48).

Flores demuestra, con base en múltiples elementos, que la literatura de El Pensador, en particular este texto, constituye un dispositivo de lectura que busca arraigarse en “la imagen utópica [...] del Antiguo Régimen cultural novohispano” (61). Pero, como ya hemos visto, este dispositivo se proyecta al mismo tiempo hacia la creación de un público y de un lenguaje todavía inexistentes, es decir, de un circuito literario y una sociedad que la propia novela postula como algo que se encuentra virtualmente en gestación. Legado y gestación aparecen entonces como una dimensión doble, constitutiva de ese nuevo cuerpo social, cuya lengua por venir no podrá más que llevar indeleble, aunque soterradamente inscrita, la huella de una voz antigua, cabalmente materna.

Para Flores, Lizardi es un escritor cuyo trabajo “radica en la búsqueda de tonos,

de ‘estilos’, y en el fondo, de una *entonación de la voz*”, y que por eso “ensaya, o inventa [...] un ‘estilo llano y popular’ que tiene sus antecedentes en la sátira anónima del siglo XVIII novohispano” (2009: 14). Flores no solo enfatiza el carácter dicharachero y vulgar, sino también “casero y familiar” de ese “lenguaje común” al que apela la obra, exactamente en el mismo enunciado a partir del cual Cros ponía de relieve la vertiente pública, e incluso institucional, de la utopía lingüística implícita en *El Periquillo* (cf. Fernández de Lizardi, 1990b: 414). De la mano de Reyes y de Borges, Enrique Flores regresa a la dimensión formativa, *matricial* de la lengua a la que aludía Dante Alighieri en su *Tratado de la lengua vulgar*: esa lengua que adquieren los infantes “cuando al principio de sus vidas empiezan a distinguir los sonidos”, o sea, aquella “que, sin ninguna regla, recibimos al imitar a la nodriza” (*apud* Flores, 2009: 19); o mejor todavía, agrega, al imitar a la *Chichigua*, definida muy elocuentemente por el *Diccionario de mexicanismos* de Francisco Santamaría, de 1889, como una “[v]oz del idioma mexicano, usada muy antiguamente, pero inútil, pues tenemos la castellana nodriza, que ha prevalecido, y desterrado de la buena sociedad a la otra” (*apud* Flores, 2009: 21).

La *chichigua* es, literalmente, una voz que algunos quisieran desterrada (incluso el hombre nuevo que es Periquillo execra en su testamento la práctica de encomendar la crianza de los niños a estas nodrizas). Voz que, al igual que la leche que brota del seno de esa figura de transmisión cultural relegada, cuya importancia medular fue negada, hace pervivir en el imaginario la presencia del cuerpo antiguo y plebeyo de las castas. María Elena Martínez explica cómo, desde muy temprano en el siglo XVI —y yo agregaría, incluso, hasta en la segunda mitad del siglo XVIII, como podemos apreciar gracias a algunas pinturas de castas—, el ubicuo imaginario de esa “contaminación” alojada en el cuerpo femenino y culturalmente transmisible se manifestaba como una

[...] preocupación de que la leche impura de las nodrizas pudiera contaminar a los niños de los cristianos viejos [...] Varios autores españoles de los Siglos de Oro escribieron que los niños criados con leche de conversas volverían a judaizar, y la creencia popular sostenía, de manera semejante, que aun cuando fuesen puros por los cuatro costados, los niños criados y amamantados por nodrizas moriscas resultarían “islami-zados” (2008: 55).

Coincido con Enrique Flores en que la llamada “literatura nacional” se funda,

en México, en la negación del *habla* y de cualquier *entonación* —en la represión de la voz—, como la autocensura y el rechazo del habla propia, “familiar”, “popular”, “vulgar”; y en que, “al acallarse toda entonación se acalla también la voz del indio [y las castas] y lo que la hace resonar” (2009: 18). De ahí el carácter único del dispositivo de esta novela, en el que la representación exhibe textualmente el quebranto que la constituye.

El Periquillo Sarniento es la representación de un quiebre, en tanto que aparece como el testimonio literario de un umbral o como la imagen textual de la disgregación del antiguo orden de la representación en un nuevo sistema: la figuración del momento irreversible donde el cuerpo monárquico perdió su sustento, y cedió ante el advenimiento de un cuerpo nuevo, cuya entraña alberga la indeleble presencia de un pueblo de sangre impura bajo la piel abstracta de una ciudadanía por venir. Pero la novela lizardiana también da cuenta de un *quiebre de la representación*, en tanto es la expresión textual de la paradoja de la representación moderna, la cual oscila irresolublemente entre la figuración crítica de su(s) linaje(s) y su vaciamiento mediante la abstracción de la soberanía popular y de la lengua nacional.

Lo que *El Periquillo Sarniento* prefigura, entonces, es la manera en la que, en tanto género del nuevo régimen de representación, la novela hispanoamericana demostrará, a lo largo de casi dos siglos, que el nuevo cuerpo de la soberanía —del ciudadano abstracto con su lengua unificada— está habitado por la sombra y la voz de un cuerpo antiguo: por la imagen indeleble de la voz de un pueblo de “sangre impura” y de “color quebrado”, que será por siempre el reverso plebeyo de nuestra literatura y su pretendido linaje hispánico. En México, y quizás en toda América Latina, solo hubo literatura moderna cuando la poética comenzó a trabajar contra sí misma.

Bibliografía

- Cañeque, Alejandro, 2012. “El poder transfigurado. El virrey como la ‘viva imagen del rey’ en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”. En Oscar Mazín (ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*. México: El Colegio de México. 301-335.
- Carrera, Magali M., 2003. *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin: University of Texas Press.
- Castillo Palma, Norma Angélica, 2011. “Informaciones y probanzas de limpieza de sangre. Teoría y realidad frente a la movilidad de la población novohispana”. En Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (coords.), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. México: El Colegio de México. 219-250.
- Cros, Edmond, 1990. *De l’engendrement des formes*. Montpellier: Université Paul Valéry.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín, 1990a. *El Periquillo Sarniento* (Tomos I-II). Obras VIII-novelas. México: UNAM.
- _____, 1990b. *El Periquillo Sarniento* (Tomos III-V). Obras IX-novelas. México: UNAM.
- Flores, Enrique, 2009. *Periquillo emblemático*. México: UNAM.
- Franco, Jean. “La heterogeneidad peligrosa”. *Hispanamérica* 34/35 (1983): 3-34.
- Katzew, Ilona, 2004. *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. Madrid: Turner / Conaculta.
- Martínez, María Elena, 2008. *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Palazón Mayoral, María Rosa, 2010. “José Joaquín Fernández de Lizardi: vida desgraciada y obra patriótica”. En Rafael Olea Franco (ed.), *Doscientos años de narrativa mexicana. Siglo XIX*. México: El Colegio de México. 13-38.
- Skirius, John. “Fernández de Lizardi y Cervantes”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 31.2 (1982): 257-272.

Tenorio, Martha Lilia, 2010. “La función social de la lengua poética en el virreinato”. En Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño (dirs.), *Historia sociolingüística de México*. Vol. 1. México: El Colegio de México. 347-402.

Vogeley, Nancy, 2001. *Lizardi and the Bird of the Novel in Spanish America*. Gainesville: University Press of Florida.

Whitford, David. “La disparition de Canaan. Malédiction de Cham et justifications de l’esclavage à l’époque moderne”. *Révue d’histoire moderne et contemporaine* 68-2 (2021): 79-103.



02. Sobre el anacronismo. Dos casos en la literatura latinoamericana contemporánea¹

*On Anachronism. Two cases in Contemporary
Latin-American literature*

recepción: 27 de julio 2023
aceptación: 12 de enero 2024

Isaac Gustavo Magaña G. Cantón
Harvard University

Resumen

Este artículo examina los conceptos de “anacronismo” y “experiencia anacrónica” en un contexto contemporáneo. A partir del análisis de dos obras latinoamericanas contemporáneas —*Muerte súbita* (2013), de Álvaro Enrigue, y *El libro centroamericano de los muertos* (2018), de Balam Rodrigo—, este artículo propone que algunas conexiones no-lineales y lógicamente injustificables entre eventos ya distantes en el tiempo, ya distantes en el espacio, tienen la capacidad de producir en el lector una experiencia de vastedad, mediante la cual estas conexiones no solo se hacen válidas sino irrefutables. Conexiones que llamamos aquí anacrónicas, en tanto que son apariciones de lo que parece formar parte del pasado en el tiempo presente, pero cuyo sentido en realidad desborda la definición tradicional del término, pues las relaciones que estos anacronismos animan no son jerárquicas sino simultáneas.

Palabras clave: anacronismo, experiencia anacrónica, figura, sobrevivencia, fórmula emotiva

¹ Este trabajo tiene su origen en dos conferencias presentadas en la Universidad de Brandeis (febrero, 2023) y en la Universidad Nacional Autónoma de México (junio, 2023); en el contexto de dichas presentaciones recibí sugerencias y preguntas sobre las que estoy muy agradecido. De igual modo, quiero expresar mi agradecimiento a mis colegas y amigos Enrique Flores, Enrique Macari, Rodrigo del Río y Mariano Siskind que durante varias horas, al teléfono y en persona, discutieron conmigo las ideas y propuestas de este artículo.

Abstract

This article examines the concepts of “anachronism” and “anachronic experience” in a contemporary context. Based on the analysis of two contemporary Latin American works —Álvaro Enrigue’s *Muerte súbita* (2013) and Balam Rodrigo’s *El libro centroamericano de los muertos* (2018)—, this article proposes that some non-linear and logically inconsistent connections between events (distant in time and/or in space) can impact the reader and produce him a feeling of vastness that provides meaning to those connections and therefore makes them valid as well as irrefutable. Connections that we call here anachronistic insofar as they are appearances of elements of what seems to be part of the past in the present time, but whose meaning actually transcends the traditional definition of the term since what these anachronic connections show is not a hierarchical relationship between events but a simultaneous one.

Keywords: anacronism, anachronic experience, figure, survival, pathos formula

Pueden ser muchos otros los modos de la fotagogía, pero todos se reducen a una sola causa, a la iluminación de la luz, cualquiera que sea el lugar y el instrumento de la iluminación.

Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, Libro III

El presente trabajo nace de un profundo interés por entender por qué ciertas literaturas que reescriben o refieren pasados más o menos remotos (*i.e.*, con siglos de distancia de nuestro presente) parecen penetrar ciertas preocupaciones de la actualidad con incluso mayor profundidad y eficacia que textos con referencialidad contemporánea. Algo en estas obras parece recobrar una potencia que viene desde muy lejos e impactar las emociones de los individuos con una fuerza primordial, distinta y, en esa dirección, también más intensa.

Y aunque esto es un juicio que puede ser matizado y por supuesto objetado, no deja de llamar la atención la insistencia de algunos autores por investigar nuestra contemporaneidad a través de reformular y repensar el pasado lejano; digamos, con dos, tres, cuatro siglos de distancia. De allá que a mi parecer la pregunta se sostenga y convenga investigarla: ¿hay en las obras que reconceptualizan y reescriben el pasado alguna potencia cifrada en algún rasgo o trazo formal que sea posible identificar y rastrear a lo largo de un

corpus de obras literarias? Y si existe, ¿es posible conceptualizarlo y seguirlo, o se trata acaso de un efecto huidizo y arbitrario que va más allá de la investigación literaria?

Con el fin de ensayar respuestas a estas preguntas y preocupaciones, en los últimos años me he dedicado a observar aquellas obras que reflexionan sobre el presente a través de sumergirse en una investigación del pasado, con particular atención a las literaturas producidas en y desde Latinoamérica. De entre todas estas obras, han llamado mi interés con especial intensidad aquellas que han reescrito el periodo colonial, no con el fin de reconstruir o recuperar los hechos como “realmente ocurrieron” sino con el objetivo de apoderarse de ellos tal como estos “relumbran en un instante de peligro” (Benjamin, 2008: 40).

Dicho esto (y antes de presentar apropiadamente el corpus con el que he estado trabajando en últimas fechas), es pertinente aclarar que el acontecimiento que me interesa observar y discutir en este artículo no es exclusivo

del periodo colonial, ni tampoco lo es de las literaturas latinoamericanas que lo reescriben. La recurrencia de este fenómeno se encuentra potencialmente en muchas literaturas y en relación con muchos periodos, y que yo haya decidido observarlo en este periodo y en estas literaturas obedece, ante todo, a inclinaciones y preferencias personales y a que, finalmente, por un sitio hay que empezar, y qué mejor para mí que por el de las regiones y periodos que me son más familiares; o como se dice en estos días, sobre los que soy especialista.

El corpus completo aunque no definitivo al que me refiero es el siguiente: *Nueva grandeza mexicana* (1946), de Salvador Novo; *Zama* (1956), de Antonio Di Benedetto; “La culpa es de los tlaxcaltecas” (1964), de Elena Garro; *El mundo alucinante* (1969), de Reinaldo Arenas; *El entenado* (1983), de Juan José Saer; *La sodomía en la Nueva España* (2010), de Luis Felipe Fabre; *Muerte súbita* (2013), de Álvaro Enrigue; y *El libro centroamericano de los muertos* (2018), de Balam Rodrigo.

Como el lector puede notar a golpe de ojo, se trata de un corpus variado y diverso que incluye obras de distintos géneros —novela, poesía, crónica y cuento— escritas por autores latinoamericanos muy disímiles. A golpe de ojo, también, es posible notar que, si bien varias de estas obras podrían ser identificadas con las así llamadas “novelas históricas”, “ficciones documentales” y “ucro-

nías”, varias de ellas escapan felizmente a estas etiquetas (ora por no ser novelas, ora por no ser estrictamente ficciones). Aunque en todo caso no es mi intención —o no es mi intención *aquí*— la de discutir las muchas etiquetas con las que se ha identificado a la literatura que reescribe el pasado, sino en cambio la de examinar un fenómeno muy particular que encuentro ocurre, de una u otra forma, en estas obras. Dicho fenómeno es el del “anacronismo”.

Término que anticipo refiere a aquellas conexiones no-lineales entre tiempos y espacios que, al momento de aparecer en los textos, producen una cierta emoción en el individuo que bien podría identificarse con lo sublime kantiano, y que aquí hemos de llamar “experiencia anacrónica”. Dicho esto, es importante aclarar que anacronismo aquí refiere a ciertos eventos al interior de ciertas obras, nunca a la totalidad de ellas (en otras palabras, no considero que existan obras anacrónicas sino momentos anacrónicos, y son pues aquellos los que aquí me interesa estudiar); y en consecuencia, la experiencia anacrónica a la que me refiero es el efecto emotivo que producen estos ciertos eventos en los sujetos que los experimentan.

Asunto que nos lleva a también desde ahora advertir que la investigación sobre el anacronismo y la experiencia anacrónica presenta la dificultad de que se trata, más que de la

investigación de conceptos, de la exploración de una u otra forma de pensamiento, y como tal es compleja, huidiza y se resiste a la esquematización. Esta forma de pensamiento es relacional, y si bien no invalida ni sustituye las estructuras de pensamiento lógicas y cronológicas, sí las discute, desafía e interfiere (lo que sin duda abona obstáculos a la investigación). Por tanto, como pronto se dará cuenta el lector, este trabajo le reclama una especial y constante colaboración al momento de interpretar los textos que sirven como ejemplo de nuestras pesquisas. Ahora bien, esta advertencia no es, sin embargo (aunque pudiese parecer), una forma de abrir el paraguas e insinuar que no se ofrecen aquí comprobaciones, sino una petición de paciencia y una solicitud de aplazamiento del juicio lógico e historiográfico. Esto porque la investigación sobre el anacronismo es una investigación inestable, no solo porque involucra emociones y experiencias, sino también porque contiene espectros, apariciones y discontinuidades. Aunque: vacilación y oscuridad que finalmente justifican nuestra investigación. El estudio del anacronismo es intelectualmente fecundo porque nos permite examinar aquello que se encuentra en las formas aunque su explicación va más allá de ellas.

Concluyo esta introducción apuntando la estructura de este trabajo, que con el fin de ofrecer la presentación más ordenada y clara posible está dividido en tres partes: en la primera

parte se discuten los conceptos “anacronismo” y “experiencia anacrónica” (como se verá más adelante, aunque fundado en la lectura de una bibliografía extensa, mi comprensión de lo que es un anacronismo descansa principalmente en las interpretaciones de Georges Didi-Huberman sobre el pensamiento de Aby Warburg, y en los trabajos sobre estética y religión de Vasili Kandinsky y Eric Auerbach); mientras que en la segunda y tercera parte se observan dos casos de estudio contemporáneos, a través de los cuales los conceptos de anacronismo y experiencia anacrónica se ponen en contexto. Los casos de estudio son la novela *Muerte súbita*, de Álvaro Enrígue, y el poemario *El libro centroamericano de los muertos*, de Balam Rodrigo. Casos que, por ser muy distintos, considero objetos ideales para explorar los conceptos que aquí nos ocupan, en tanto nos permiten señalar la versatilidad de las apariciones anacrónicas. En su conjunto, estas tres partes buscan mostrar los rincones interpretativos a los que ciertos anacronismos nos conducen, así como también apuntar los potenciales beneficios que su observación dislocada provee.

Anacronismo y experiencia anacrónica

De acuerdo con las definiciones que proporcionan los diccionarios de la lengua, un anacronismo es una inconsistencia cronológica:

es situar un objeto, un evento, una persona, una creencia o una expresión fuera del lugar que le corresponde en el tiempo (ejemplos extremos de este tipo de anacronismo serían figurarse la entrada triunfal de Napoleón a París en un automóvil a toda velocidad, o pretender que la decapitación de Juan el Bautista ocurrió con una guillotina y a manos de la Revolución francesa). Es también proyectar un juicio extemporáneo sobre el pasado; ejemplos clásicos de este tipo de anacronismo son decir que Jesucristo fue comunista o que Rabelais fue librepensador. Desde una perspectiva severamente historiográfica, este tipo de anacronismo es un problema en tanto que, con frecuencia, conduce a razonamientos distorsionados y conclusiones equivocadas y equívocas de los acontecimientos y eventos en el tiempo; *le péché des péchés*,² sentenció el historiador Lucien Febvre (1962: 6).

Ahora bien, el anacronismo que aquí nos interesa investigar es de otra naturaleza, pues si bien también involucra conexiones inconsistentes (cronológicas y espaciales), su resultado no es el del *oscurecimiento* de los acontecimientos y eventos en el tiempo, sino el de su iluminación. Iluminación en el sentido de que, al exponer relaciones improbables e imposibles entre imágenes, objetos y situaciones — con frecuencia debido a que dichas relaciones no resultan visibles o justificables a partir de una investigación lineal, sucesiva o cronológica—, esta forma de anacronismo nos mues-

tra continuidades y aspectos con frecuencia ocultos de nuestra realidad. Anacronismo como forma de conocimiento: en tanto que se trata de otra manera de ver y aprehender continuidades que resulta en una expansión de nuestra apreciación de la constelación de asuntos de espacios y tiempos discontinuos (*cf.* Didi-Huberman, 2011: 165-213).

Forma de conocimiento que, sin embargo, como hemos adelantado arriba, presenta la dificultad de que, al ubicarse en los límites de las metodologías tradicionales y el pensamiento lógico, su justificación reclama un compromiso y una colaboración activa del lector. Colaboración y esfuerzo que, a cambio, se promete retribuir con la revelación de lo que Georges Didi-Huberman llamó los “continentes oscuros de las imágenes”, aquellos donde se localiza la “eficacia mágica, litúrgica y política” del arte y la literatura (2017: 25). Puesto más explícitamente, lo que las investigaciones sobre el anacronismo piden a su interlocutor es el aplazamiento o temporal suspensión del juicio racional, lógico y por supuesto historiográfico, ofreciendo a cambio la posibilidad de iluminar las imágenes desde un sitio que las trasciende, las desborda y las expande.

² El pecado de los pecados, o bien: el pecado mayor o capital.

Salto de fe: la institucionalización de la razón, el secularismo y la duda han traído —junto con su manejo de irrefutables ventajas— un oscurecimiento de los sentidos y un entumecimiento del alma, que solo es posible superar a través de la aceptación de que hay ciertas experiencias del arte y la literatura que trascienden la comprobación por método científico (Kandinsky, 1996: 68-69). Por ello, con el fin de acceder a las posibilidades que los anacronismos ponen frente a nuestros ojos, es fundamental recordar que los ejercicios de comprobación de las relaciones entre objetos y eventos, a través de la reconstrucción de secuencias temporales y espaciales, es una metodología que hemos practicado por apenas unos pocos siglos; y que en cambio, por muchos milenios, las apariciones, los espectros, las relaciones incongruentes y las experiencias místicas no solo fueron ampliamente aceptadas con entrega y convicción, sino que operaron como la entera justificación de las potencias y los efectos de un vasto número de imágenes y textos que ahora tratamos de entender —con frecuencia accediendo a ellos solo pálida y superficialmente— a través de los instrumentos de la razón (Cf. Didi-Huberman, 2005: 1-8; Wood y Nagel, 2010: 29-32). El estudio del anacronismo parte, pues, de este supuesto: del supuesto de que el estudio de las formas debe ser acompañado del estudio de sus resonancias, que son por definición espectrales y huidizas. O bien, como diría Kandinsky, la apreciación plena del arte

solo es posible a través de una observación de la forma que tome también en cuenta el impacto de esta sobre el espíritu (1996: 21-25).

El anacronismo viene a ser, entonces, como ha apuntado con anterioridad Jacques Rancière, un concepto poético (2015: 22), o mejor, un evento que reclama un análisis desde la poética; es decir, un evento que para su comprensión requiere una observación que tome en cuenta tanto al objeto del efecto como al sujeto afectado. A lo que sigue afirmar que una investigación del anacronismo implica necesariamente una investigación de sus efectos; esto es, una investigación de la experiencia anacrónica. Porque el anacronismo que nos interesa exponer aquí no es aquel que surge al insertar *cualquier* inconsistencia cronológica así sin más en otro tiempo, sino el que producen *solo ciertas* conexiones inconsistentemente cronológicas. Conexiones que, a pesar de su inconsistencia, o acaso a causa de ella, *hacen sentido* en el individuo, lo emocionan.

Y he aquí algunas de las principales preguntas de esta investigación: ¿por qué estas conexiones lo emocionan?, ¿por qué solo ciertas conexiones?, ¿de qué manera y a través de qué?, y más aún, ¿por qué nos interesa la investigación de una emoción que a golpe de ojo parece inconsistente y, en ese sentido, inaprensible? Siguiendo a Didi-Huberman y a Warburg, podríamos argumentar

que el sentido último de toda investigación no es el de exponer los patrones consistentes y visibles, sino en cambio el de explorar precisamente las excepciones, las singularidades y las inconsistencias dentro de los patrones invisibles que hacen que lo inconexo dialogue, mostrando que las constelaciones del universo, con frecuencia intangibles, son mucho más que las que somos capaces de ver y seguir (Didi-Huberman, 2017: 10-23, 121-130). Y para ilustrar esta observación, bien podemos recurrir a la siguiente reflexión aristotélica: “todos los seres padecen y son movidos por un agente que está en acto [...] [d]e ahí que en cierto modo padecen bajo el influjo de lo semejante y cierto modo bajo el influjo de lo desemejante: padece, en efecto, lo desemejante pero, una vez afectado, resulta ya semejante” (1978: 186); extracto de cita que en sus reflexiones acerca de la sobrevivencia de ciertas fórmulas emotivas clásicas en la pintura del Renacimiento, Didi-Huberman utiliza para mostrar el modo a través del cual ciertas imágenes *se parecen*, no tanto en su forma (aunque sí) como por la potencia que contienen. Lo que viene a ser una manera de subrayar que, cuando los asuntos se investigan lo suficientemente a fondo, las tipologías visibles se deshacen, mostrando por el camino de lo desvencijado y roto que las relaciones más potentes entre las imágenes solo se muestran al mundo cognoscible en tanto apariciones y latencias, síntomas siempre discontinuos e imperfectos. Apariciones,

latencias y síntomas que, en su discontinua unicidad y de un modo paradójico, terminan por señalar lo universal de las imágenes: la repetición, la insistencia y el patrón oculto de las formas. Esto es: la permanencia de la cultura que sobrevive —a pesar del tiempo y a través de fórmulas emotivas (*Pathosformeln*)— en la potencia contenida en los trazos y reminiscencia de las imágenes (Cf. Didi-Huberman, 2017: 13-38). De allá que finalmente nos animemos a afirmar, siguiendo a Didi-Huberman, que los efectos emotivos de las conexiones anacrónicas no solo se dan a través de formas, sino que son incluso susceptibles al estudio y a la observación: los rasgos y los trazos se nos muestran sutilmente como formas reminiscentes que anuncian su semejanza improbable. Semejanza que aunque formal es lejana: semejanza como la que guardan la ceniza vieja y la leña nueva. Las formas guardan parentesco en su potencia para el fuego, pero sus configuraciones se distancian al vistazo.

Entretanto, con respecto a la naturaleza de las emociones que producen estas conexiones, podríamos decir lo siguiente: se trata de efectos sorprendidos, pero cuya sorpresa no se asemeja a la experiencia de lo nuevo sino de lo familiar. Lo anacrónico no se espera porque es, se me excuse la redundancia, una inconsistencia en la línea natural de las sucesiones temporales y espaciales. Puesto de manera distinta: la revelación del anacronis-

mo no toma al sujeto en entera curva, sino que informa al individuo desde dentro, señalándole una novedad sobre la que parece ya tener noticia porque bien mirada tiene algo de repetición. Y he ahí una de las paradojas del anacronismo: aunque el surgimiento del anacronismo es en sí inesperado, su potencia no es lo sorprendente sino lo que parece ser la repetición de un patrón, motivo o *razón* en el tiempo que con frecuencia nos deja la sensación de que ya lo habíamos conocido antes; se trata, de alguna manera, de una repetición que es a la vez consumación de algo largamente anticipado. Lo que nos conduce finalmente a la siguiente conclusión: lo anacrónico produce sorpresa pero no por su novedad, y aunque es en algún sentido repetición, no lo es en tanto reaparición de lo idéntico, sino más bien en tanto regreso de lo semejante o similar; semejanza y similitud cuya apariencia es a veces difícil de aprehender porque no se trata de lo original que vuelve, sino de lo primitivo “enmascarado, impuro, contaminado y transformado” que se consume —o mejor, se expresa— nuevamente en el presente con una apariencia que es igual y distinta en proporciones más o menos iguales (cf. Didi-Huberman, 2017: 68-85, 108-161).

Entendido esto, es importante subrayar que este regreso de lo antiguo no se da a través de una invocación caprichosa de las formas pasadas, sino que es resultado de una suerte de *ocurrencia predestinada* que, diría Kandinsky,

se le presenta al artista y al escritor en forma de intuición,³ intuición que este sugiere en el trazo pero que no puede ocurrir sin la colaboración del interlocutor de la imagen (cf. Didi-Huberman, 2017: 45; Auerbach, 1998: 67-105; Kandinsky, 1996: 21-25). Y es este sentido de lo que se revela y al mismo tiempo reclama su extracción (del mismo modo que el síntoma anuncia la enfermedad al tiempo que reclama la intervención del médico) lo que finalmente nos conduce a la última pieza de nuestra comprensión del anacronismo, la tradición patristica de la interpretación figural:

La interpretación figural establece entre dos hechos o dos personas una conexión en la que uno de ellos no se reduce a ser él mismo, sino que además equivale al otro, mientras que el otro incluye al uno y lo consume. Los dos polos de la figura están temporal-

³ Elaborando a partir de Aristóteles y con Kandinsky, podríamos decir que la intuición es el reflejo del artista por buscar la potencia, potencia que cuando es encontrada se guarda en la forma como el fuego en los grises del rescoldo. A lo que sigue observar que el ejercicio del interlocutor de la obra de arte es el de colaborar como carburante. El siguiente pasaje de Aristóteles esclarece la idea: “en ausencia de objetos exteriores... la facultad sensitiva no está en acto, sino solamente en potencia. De ahí que le ocurra lo mismo que al combustible, que no se quema por sí solo sin el concurso del carburante” (1978: 185).

mente separados, pero ambos se sitúan en el tiempo, en calidad de acontecimientos o figuras reales; ambos están involucrados... en la corriente que es la vida histórica, y sólo la comprensión, el *intellectus spirituales*, es un acto espiritual: un acto espiritual que considerando cada uno de los polos se ocupa del material dado o esperado, del acontecer pasado, presente o futuro, pero no de conceptos o abstracciones; éstos solamente tienen un carácter secundario, puesto que también la promesa y la consumación, como sucesos reales e históricos, han acontecido en parte con la encarnación del Verbo y en parte acontecerán con su segunda venida (Auerbach, 1998: 99-100).

Explica Erich Auerbach que, en la exégesis bíblica, las referencias del Nuevo Testamento al Antiguo y las anticipaciones del Antiguo Testamento a los acontecimientos descritos en el Nuevo no son relaciones subordinadas por la edición (pues fácilmente desde la razón lógica uno podría argumentar que las figuraciones, referencias y demás coincidencias en la Biblia fueron insertadas o creadas *a posteriori*), sino relaciones con una suerte de referente primitivo que viene a ser la voluntad de Dios en la Tierra; y que el hombre las descubre, se le descubren, divinas. Y en ese sentido son igualmente simultáneas.

Un ejemplo claro de la *figura* a la que se refiere Auerbach aquí es el de las relaciones que exis-

ten entre la serpiente de bronce puesta en un asta del capítulo 21 del libro de Números (Antiguo Testamento) y la imagen de Jesucristo clavado en un madero descrita en los Evangelios del Nuevo Testamento. Elaboro: en Números 21: 4-9 se cuenta que, encontrándose en la precariedad del desierto después de su liberación de Egipto, los israelitas se vuelven contra Dios y contra Moisés por la falta de pan y agua, y por los insípidos sabores de la comida a la que tienen acceso. En reacción a su ingratitud, Dios manda serpientes ardientes que muerden y matan a muchos israelitas. Los israelitas, al ver la calamidad y tanta muerte, piden a Moisés que solicite a Dios les mande una cura. La respuesta de Dios es la siguiente: “hazte una serpiente ardiente, y ponla sobre un asta; y cualquiera que fuere mordido y mirare a ella, vivirá”. Interesantemente, Dios no responde la súplica de Moisés haciendo desaparecer a las serpientes o enviando un antídoto tradicional contra las picaduras, sino que llama a los israelitas a fijar sus ojos en la imagen de una serpiente ardiente situada en un asta. Y aquí la operación figural que nos interesa observar: la serpiente ardiente colocada sobre un asta es *figura* de Jesucristo clavado en el madero... y aunque en la Biblia las conexiones figurales no siempre se enuncian, en el caso de este ejemplo ocurre que sí. Evangelio de San Juan 3:14: “Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna”.

¿Por qué es esta una relación figural?, ¿cuál es la conexión entre ambos pasajes, además de que uno refiere directamente al otro? En Números se cuenta que quien mira a la serpiente puesta en un madero vivirá, del mismo modo que el Evangelio de San Juan cuenta que mirar a Cristo —esto es, el ejemplo de Cristo en la tierra— produce vida. Sigamos un poco más: [1] Dios manda la creación de la serpiente para salvar a su pueblo que, tras pecar contra él, enfrenta la muerte, del mismo modo que Dios manda a su Hijo a la tierra para salvar a su pueblo que ha pecado contra él y, en consecuencia, enfrenta la muerte; [2] Dios manda a los israelitas a mirar a la serpiente (metafóricamente mirar a la muerte, pues serpientes son las que les han traído muerte) para que vivan, del mismo modo que los Evangelios instruyen mirar la imagen de Jesucristo clavado en un madero (metafóricamente se trata también de mirar a la muerte, pues la crucifixión de Jesucristo es imagen de sufrimiento y muerte), para que quien lo haga alcance la vida; [3] fijar los ojos en la serpiente del asta transforma la inevitable muerte por picadura en vida, del mismo modo que fijar los ojos en Jesucristo transforma la inevitable muerte por pecado en vida; [4] los israelitas de Números viven en un desierto espiritual y en pecado, de un modo semejante a los israelitas de la época de Jesucristo que viven en un desierto espiritual y en pecado. Por último, como se puede apreciar en una comparación entre ambos pasajes, la relación establecida

entre la representación de una serpiente puesta en un asta y la de Jesucristo levantado en un madero en una relación que tiene, además de todo lo anterior, trazos formales que producen reminiscencias con un sabor familiar. Sabor familiar que sin embargo no establece una relación obvia entre las partes en tanto que se trata precisamente de una relación figural. Sobre esto, basta tomar representaciones visuales de ambos pasajes, para notar sus tan huidizas como innegables aproximaciones (figuras 1 y 2):⁴

⁴ Aunque una exploración exhaustiva del tema rebasa los alcances de este artículo, no quiero dejar de recordar las muchas semejanzas que, a lo largo del tiempo, estudiosos y entusiastas de la tradición occidental han señalado. Esas son, por ejemplo, que la serpiente de Moisés se parece, también, a la que sostiene Asclepio (dios griego de la medicina y la curación), al caduceo de Hermes (heraldo de los dioses griegos) y, en consecuencia, al símbolo universal de la medicina. Estas relaciones de comparación más amplias no son ya sin embargo figurales, sino que competen al territorio de las *Nachlebens* (sobrevivencias) y *Pathosformeln* (fórmulas emotivas) de Aby Warburg. Lo que es finalmente una muestra de cómo los pensamientos de Warburg y Auerbach se acechan el uno al otro en varias dimensiones.



Figura 1. Michelangelo, *Soffitto della Capella Sistina* (detalle), fresco, Vaticano, Museo del Vaticano, Roma, 1508-1512. Derechos: dominio público.



Figura 2. Giotto, *Crocifissione*, fresco, Basílica de San Francisco de Asís, 1311-1320. Derechos: dominio público.

Tanto en el fresco de Giotto como en el de Michelangelo tenemos una representación de la muerte que se alza sobre un madero frente a una multitud que contempla pasmada. Dicho esto, es inevitable aceptar que, si bien ambos frescos guardan algunas similitudes formales, estas no resisten un riguroso escrutinio. Esto es porque si bien sus formas contienen reminiscencias que las aproximan, su relación figural se da en la esencia (o la potencia, por dialogar con Aristóteles) y desde la aceptación de que ninguna de las dos imágenes precede a la otra y que, por supuesto, no tienen una relación de influencia o intertextualidad. Y si la relación formal innegablemente existe, no está en el centro de la relación entre estas imágenes, sino lateralmente como semejanza desplazada y como guiño de las conexiones improbables —y en ese sentido divinas— que existen entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Todo esto nos lleva a concluir que la *figura* es una relación paralela de difícil temporalidad: la imagen de la serpiente puesta en el asta es solo posible porque en el tiempo de Dios la imagen de Cristo crucificado ya existía; en otras palabras, Dios no hubiese mandado a Moisés a hacer la serpiente de bronce y ponerla en un asta para de esa forma traer vida a los israelitas si no fuese como anticipación de lo que Él ya sabía: que el Hijo sería crucificado en un madero para traer vida a los israelitas y al mundo. El Nuevo Testamento

se valida a través del Antiguo, pero el Antiguo prueba su verdad y autoridad a través del Nuevo. A lo que sigue afirmar que las relaciones figurales en la Biblia no son repeticiones en un sentido corriente sino que se presentan como el regreso de lo similar que es simultáneo, y que es precisamente esta simultánea similitud el sitio que confiere autoridad a dichas apariciones. Lo que finalmente se asemeja a decir que las relaciones figurales son, si se quiere, relaciones de intertextualidad, aunque dicha intertextualidad solo es posible si aceptamos que el referente es oculto, y que ha de ser muy probablemente primitivo (en el sentido de primordial) y también sagrado. Los eventos anacrónicos tienen mucho de todo esto.

En suma: el poder del anacronismo parece residir en la repetición de un patrón el cual no se experimenta sin embargo como cliché, meme o *leitmotiv*, sino como extraña novedad que, cuando se muestra, se percibe como familiar y anticipada, pues su referente es primordial. Al respecto, siguiendo a Christopher Wood y a Alexander Nagel y, en parte importante también, a Auerbach, es posible establecer que el misterioso poder de lo anacrónico radica en su capacidad de ubicarse en el tiempo y a la vez fuera de él desdoblándolo, de hacer reaparecer una potencia anterior en el presente de un modo simultáneo y actual; es decir, de un modo no subordinado, en tanto se trata de una apreciación que de un golpe de

ojo se apropia de la totalidad de eventos, en un ejercicio que suspende la organización del tiempo y el espacio (cf. Wood y Nagel, 2010: 13-33; Auerbach, 1998: 67-105). Gesto, trazo o conjunto de gestos y trazos que muestran una conexión que se le revela al sujeto como *válida*: a pesar de que la naturaleza de estas conexiones no es enteramente justificable mediante las sucesiones temporales y espaciales, ni tampoco a través de conexiones lógicas. Y por válida aquí debemos entender aquella conexión que afirma su existencia (con prescindencia de su comprobación lógica), en tanto que se le hace presente al individuo a través de producirle una emoción o una reacción anímica que es real en lo sensible (Spinoza, 2000: 110-111). Esta reacción anímica que el anacronismo produce es del tipo de aquella que Edmund Burke e Immanuel Kant identifican con lo sublime, en tanto que se trata de una reacción en el cuerpo producida por el descubrimiento de la vastedad, una vastedad que sobrepasa las lógicas espaciales y temporales y que, además, parece presentarse como sencilla, natural y, en esa dirección, también irrefutable (Burke, 1764; Kant, 2004).

Tenebrismo y arte plumario

Uno de los ejemplos más contundentes del tipo de anacronismo que hasta aquí hemos comentado se encuentra en *Muerte súbita*, de Álvaro Enrigue, novela construida por mu-

chas historias que suceden, en su mayoría, entre los siglos XVI y XVII, y en un territorio que convendría llamar trasatlántico. Una de estas historias —la que nos interesa observar— es la que muestra las conexiones improbables entre el arte plumario y el *chiaroscuro*. O bien, dicho con más precisión, la que hace aparecer las relaciones entre los mosaicos de plumas confeccionados en las inmediaciones del lago de Pátzcuaro por artistas purépechas durante el siglo XVI y la técnica pictórica conocida como *tenebrismo*, creada y perfeccionada por el artista lombardo Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610).

Las relaciones que cuenta la novela tienen su centro en un evento rigurosamente histórico: a finales del siglo XVI, Caravaggio pintó la *Canestra di frutas* (ca. 1595-96) para el arzobispo de Milán Federico Borromeo, que entonces habitaba en Roma. De este cuadro, se especula que Caravaggio terminó de pintarlo *in situ*; esto lo sabemos gracias a un inventario de época que indica que el cuadro colgó en la pared sin marco, esto con el fin de que el fondo ocre del cuadro creara una continuidad entre la pintura y el muro (Lates, 2010: 120-121; Graham-Dixon, 2010: 134-135; Schütze, 2009: 329-330). Esto es relevante en tanto que nos sugiere que Caravaggio pasó un tiempo más que considerable en el palacio de Borromeo imprimiéndole los últimos detalles a la *Canestra*, asegurándose de que la continuidad entre los ocre del cuadro y

el muro fuesen los mismos, y que por tanto es plausible que en algún “tiempo muerto” haya mirado la mitra de plumas, propiedad de Federico Borromeo, que se encontraba quizás en su estudio, pues sabemos la utilizaba ocasionalmente para oficiar; mitra que, por cierto, llegó a sus manos vía su tío, San Carlo Borromeo (cardenal, previamente también arzobispo de Milán), el cual la recibió de manos del papa Pío IV (miembro de la familia Medici, coleccionista de piezas americanas), quien finalmente la obtuvo como parte de un cargamento de obsequios novohispanos llegados a Europa, muy probablemente de la mano de don Vasco de Quiroga (impulsor del reavivamiento y de la cristianización del arte plumario en Nueva España) (Heikamp, 1972: 7-27; Anders, 1970: 35-36; Russo, 2014: 190-193; Estrada de Gerlero, 2015: 302-304).

Finalmente, todos estos hechos históricos (en su mayoría no mencionados en el cuerpo de la novela, pero que no cabe duda que Enrique conoció e investigó) confluyen en la escena final de *Muerte súbita* que sugiere que la creación del *tenebrismo* —una forma más dramática y, en cierto sentido, perfeccionada del *chiaroscuro*— no fue producto de procesos artísticos producidos al interior de Europa, ni mucho menos resultado de la sublimación artística que Caravaggio eligió para lidiar con los muy serios problemas personales que transitaba, sino en cambio el resulta-

do de una influencia exterior improbable: la del arte plumario michoacano. En la imaginación de la novela, el arte plumario reinventado en Michoacán por amantecas indígenas recién convertidos al cristianismo impacta el trabajo del pintor que a la postre terminaría por revolucionar el color y el drama de la pintura occidental (y, finalmente, también el cine)⁵ para siempre. Pero vayamos al texto y veamos el pasaje en el que Enrique imagina el mentado encuentro:

Caravaggio alzó las manos y tomó la mitra de la repisa en que estaba asentada. El dorado del pentagrama con las letras IHSMA le estalló en las pupilas, las figuras vestidas de azul de los santos jalando sus ojos hacia todos lados, *enseñándole a ver de un modo más grande*. Sacudió la cabeza, como para extraerse de un sueño. *Movió la mitra hacia el sitio donde pegaba la luz directamente y entonces se encendió toda*. El rojo, pensó, enfocándose en destamar el misterio del fuego que no quema, la iridiscencia que no deslumbra... Caravaggio ladeó la mitra, vio que las figuras se animaban.

⁵ La discusión rebasa los alcances de este artículo, pero baste pensar en el así llamado *film noir*, y en realidad una cantidad incontable de películas y escenas de películas, para darse cuenta de que el impacto de Caravaggio a las técnicas pictóricas y cinematográficas de la modernidad es enorme y definitivo.

Las caras hacían gestos, el Cristo se alzaba en un ejercicio de natación celeste que era su salvación y la de nadie más, la salvación de los que mueren en combate... Entrecerró los ojos y sólo así pudo enfocar el fondo de hojas y ramas rojas que enlazaba el resto de las imágenes... Caravaggio se derrumbó en la silla del escritorio de Federico Borromeo. Recorriendo la arboladura del fondo rojo de la mitra, *sentía que podía escuchar la súplica de un alma antigua, un alma de un mundo muerto*, el alma de todos los que se han jodido por la mezquindad y la estulticia de los que creen que de lo que se trata es de ganar, *el alma de los que se han extinguido sin merecerlo, los nombres perdidos*, el polvo de los huesos —sus huesos en una playa Toscana, los de Huanintzin junto al lago de Pátzcuaro—, el alma de los nahuas y los purépechas, pero también la de los longobardos que hacía mil quinientos años habían sido reventados por Roma como Roma acababa de reventar a los mexicanos... *Escuchó: Eres el que mejor puede hablar por nosotros* (Enrique, 2013: 254-255, el énfasis es mío).

Al tomar la mitra entre sus manos para observarla (figura 3), la pieza de plumas (la cual en ese momento recibe la luz del sol que se filtra por la ventana del estudio de Borromeo) se ilumina toda y a continuación ilumina el arte del pintor lombardo, que a partir de entonces no volverá a ser el mismo. Lo que en

este pasaje se sugiere —de un modo en extremo sutil y elegante— es que los dos rasgos más distintivos de la obra de Caravaggio y, en consecuencia, los dos que lo han convertido en uno de los pilares de la pintura moderna, se derivan de este encuentro con la zarza de plumas que arde sin quemar en la oficina de Borromeo. Zarza de plumas que le pide al artista ponga a la luz en el centro de su arte, y que a través de ella haga justicia a los olvidados por la historia.

Tomando como cierta esta escena de la novela, Enrique no tiene que contar más. Trabajo de lector: atar los cabos sueltos de la historia que sorprendentemente validan la imaginación de la novela. Repasemos los más importantes. Primero, en algún momento de 1596, Caravaggio va al palacio de Federico Borromeo a entregar el cuadro de la *Canestra* (momento en que potencialmente se encuentra con la mitra de plumas). Coincidentemente, al año siguiente, el artista empieza a representar, entre otras y otros, a Fillide Melandroni (prostituta amiga suya) en sus cuadros, utilizándola como modelo para nada menos que Santa Catarina (1597-1598), Judith (1598-1599) y María Magdalena (1598-1599). Por último, en los años 1598 y 1599 comienza su tenebrismo distintivo —el camino a la radicalización—, si no con el *Sacrificio di Isacco* (1598), cuya autoría es disputada, sí con *Narciso* (1597-1598), *Giuditta e Oloferne* (1598-1599) y *David e Golia* (1598-1599),

piezas que marcan el inicio del arte tenebrista y el momento más oscuro de la obra del lombardo. Y es así que se cumple el llamado: utilizar el drama de la luz para salvar del olvido “el alma de los que se han extinguido sin merecerlo” (Enrique, 2013: 255).



Establecidas las conexiones entre *tenebrismo* y arte plumario, que de manera clara invierten las jerarquías de lo europeo y lo americano (y que de modo natural nos invitan a hacer una lectura poscolonialista del evento, que a razón de nuestra investigación dejaremos para otro momento), pasemos a pensar en los eventos anacrónicos que la narración promueve. Para esto es importante recordar que lo anacrónico aquí no es escribir sobre Caravaggio y arte plumario en el siglo XXI, ni mucho menos la novela toda, sino la conexión entre *tenebrismo* y arte plumario que el texto hace aparecer. Conexiones sobre las que nos interesa pensar a fondo, mirando dos piezas muy distintas —y al mismo tiempo innegablemente semejantes— representantes de ambas tradiciones: *La Misa de San Gregorio* (1539) y la *Crocifissione di San Pietro* (1601) (figuras 4 y 5).

Figura 3. *Mitra de plumas elaborada en Michoacán propiedad de Borromeo*, plumas sobre amate, Museo del Duomo, Milán, ca. 1559-66. Derechos: Hispanic Society of America.



Figura 4. *Misa de San Gregorio*, plumas sobre bastidor, Museo de las Américas, Auch, 1539. Derechos: dominio público.

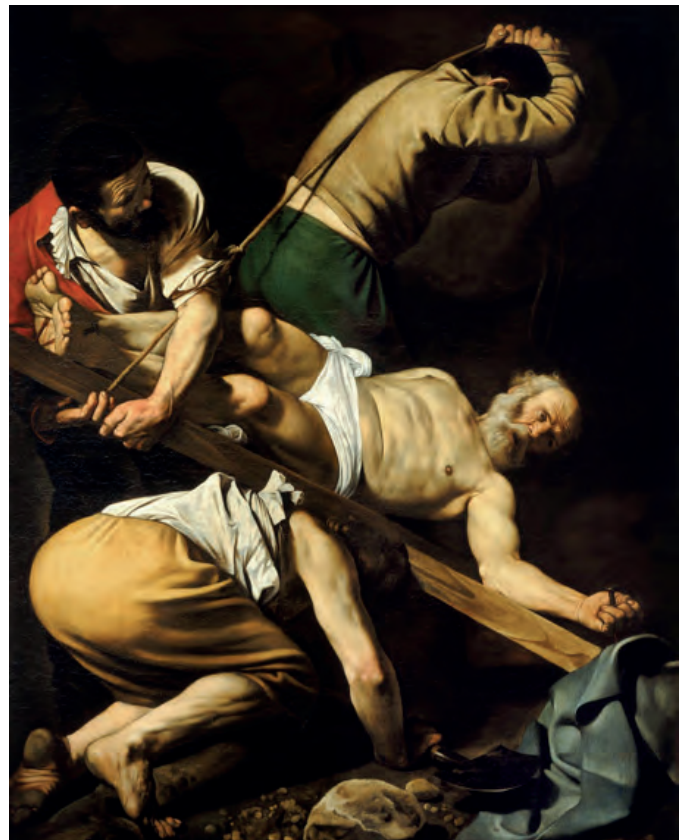


Figura 5. Caravaggio, *Crocifissione di San Pietro*, óleo sobre tela, Basilica Santa María del Poppolo, Roma, 1601. Derechos: dominio público.

Empecemos describiendo la figura en plumas. La *Misa de San Gregorio* es la pieza de arte plumario con motivo cristiano más antigua que se conserva y un ejemplo modélico de cómo los amantecas mexicanos materializaron el drama de la luz en sus creaciones. La *Misa de San Gregorio*, con frecuencia atribuida a don Diego Alvarado Huanitzin —noble nahua y gobernador de Mexico-Tenochtitlán entre 1537 y 1541—, tiene como referencia un grabado de finales del siglo XV elaborado por el famoso impresor alemán Israhel van Meckenem (c. 1490-5) (figura 6), aunque en realidad se le separa sustancialmente (Mongne, 2015: 286-287). Por varios motivos, entre ellos varios importantes: por ejemplo, el trabajo de Van Meckenem es una composición en la tradición clásica renacentista, en la que la figura decorosa y casi inexpresiva de Cristo aparece al interior de una arquitectura gótica muy bien definida y, sobre todo, la de Van Meckenem es una composición a dos tintas, que la hacen una pieza radicalmente diferente a la elaborada en México, pues uno de los rasgos distintivos de la representación con plumas de la *Misa de San Gregorio* es su explosión de colores y contrastes.



Figura 6. Israhel van Meckenem, *Misa de San Gregorio*, 1490-5, grabado, Albertina, Viena. Derechos: National Gallery of Art, Washington, D. C.

Lo que nos importa aquí a nosotros, sin embargo, no es la comparación formal entre el trabajo de Van Meckenem y el de, digamos, Alvarado Huanitzin, sino el hecho de que la *Misa de San Gregorio* novohispana emerge —en contraste con su referente— de un fondo azul oscuro monocromático que hace destacar con un dramatismo existencial la figura del Cristo sufriente y sangrante que aparece al centro de la imagen. Lo que desde el ángulo que nos interesa observarla la acerca más a la *Crocifissione di San Pietro*, de Caravaggio, que al grabado de Van Meckenem. Eso en el sentido de que ambos trabajos —el del o los artistas plumarios y el del pintor lombardo— exploran los modos en los que los contrastes de luz muestran el drama de la existencia; en ambos casos, por ejemplo, el paisaje de fondo está borrado, pues el fin último es poner el dramatismo del sufrimiento humano en el centro de la composición. Alejadas las imágenes se aproximan mostrando que la sustancia espiritual de la que están hechos los óleos tenebristas y el arte plumario guardan una semejanza profunda que no está mediada por continuidades lógicas que las expliquen. Sus relaciones son discontinuas y, al mismo tiempo, innegables: semejanzas de la forma que se insinúan visibles a través de los usos y propósitos de la luz. Y es que si bien la ficción de Enrigue ofrece la posibilidad de hacer una serie de conexiones que nos sitúan frente a una relación temporal y espacialmente

ordenada entre el arte plumario y el *tenebrismo* del lombardo, la realidad es que la coincidencia es de imposible comprobación y, hablando desde la historiografía y también desde las formalidades de la historia del arte, bastante improbable.

Aunque insisto que eso finalmente no es lo que nos importa, sino el hecho de que la ficción de Enrigue hace aparecer las relaciones (que de otro modo no veríamos) entre el *tenebrismo* de Caravaggio y el arte plumario novohispano mediante un vínculo que suspende las relaciones cronológicas y espaciales. Así, lo que brilla para nosotros no es la pregunta por la veracidad de los hechos, sino los rasgos “enmascarados, transformados e impuros” que comparten las piezas plumarias y los cuadros tenebristas: rasgos que, como diría Didi-Huberman, nos transportan a los “continentes oscuros” en los que se localiza la “eficacia mágica, litúrgica y política” del arte y la literatura (2017: 25, 161). Esos rasgos, que tienen algo de formal y sobre todo de espiritual, son dos: el tratamiento de la luz y el uso del contraste entre oscuros y claros para mostrar el gesto dramático: los amantecas echan mano de los contrastes que se crean al montar plumas de colores claros sobre plumas de colores oscuros (contrastos que se activan al contacto con la luz); Caravaggio, entretanto, echa mano de los contrastes que se crean al montar pintura de aceite clara sobre fondos bañados de óleo oscuro

(contrastes que se activan también al contacto con la luz). De modo inesperado, métodos radicalmente distintos producen efectos similares —nos recuerdan que la vida es sufrimiento y que la salvación es solo posible a través de mirar la luz. Y aquí la operación de nuestro interés: la novela muestra una conexión anacrónica, y la conexión —ya frente a nosotros— nos hace *conocer* los parecidos formales de lo que es definitivamente distinto, improbable e innegablemente similar. Aún más, nos hace notar que la emoción que despiertan ambas imágenes no es solo semejante (la sorpresa que produce el atestiguar el drama y el sufrimiento), sino que es inducida justo por trazos formales que tienen una misma fuente primigenia. En sustancia, conexión no demasiado diferente a la que establece la interpretación figural de la serpiente ardiente puesta en un asta y la imagen de Cristo crucificado en un madero. Los rasgos y las formas se insinúan y se escapan para finalmente dejarnos con el sentido último que es el del descubrimiento dramático que producen los arrebatos divinos de la iluminación.

Asociación por palimpsesto

El segundo ejemplo de anacronismo que presentaremos aquí es el que se encuentra en *El libro centroamericano de los muertos*, de Balam Rodrigo, poemario que cuenta, entre otras cosas, la tragedia migratoria en la fron-

tera sur de México durante los siglos XX y XXI. Aunque las referencias del libro son muchas (desde el *Popol Vuh* y el *Bardo Thodol*, hasta el poemario modernista *Spoon River Anthology*, de Edgar Lee Master), y los procedimientos, variados (parodia, autoficción, montaje, etcétera), lo que aquí nos interesa observar es la reescritura que Rodrigo hace de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* ([1542] 1552), de fray Bartolomé de las Casas, reescritura que por el modo en que se ejecuta recuerda inevitablemente el acto conocido como palimpsesto. Palimpsesto entendido del preciso modo en el que Enrique Flores Esquivel lo describe en su libro sobre las relaciones entre el *Primero sueño*, de Sor Juana Inés de la Cruz, y el *Segundo sueño*, de Bernardo Ortiz de Montellano:

Escritura que conserva huellas de otra escritura anterior; tablilla en la que se borra lo escrito para volver a escribir en ella... vehículo de transmisión (y traición)... secreta de una cultura poética tradicional, cifrada y borrada en el blanco de la página; encarnación, en la página, de antiguas imágenes latentes (2003: 45).

Lo que de aquí nos interesa retener, además de la descripción del procedimiento, son dos formulaciones: “vehículo de transmisión (y traición) secreta” e “imágenes latentes”. Como la enfermedad que se contrae sin saber y que se conserva latente en el cuerpo para

después de varios días mostrar sus síntomas, así también el anacronismo manifiesta su existencia en los textos y las imágenes de manera desplazada. En un sentido aristotélico, una potencia guardada secretamente en una expresión interna que, tras un tiempo, al contacto con el carburante, produce una sensación, una emoción, un efecto: incendia, se incendia.

Varias veces a lo largo de su libro, Rodrigo toma largas tiradas de texto extraídas de la *Brevísima*, del padre Las Casas, y modernizando el nombre de los lugares y cambiando las fechas y los sujetos pero dejando intactas las descripciones, nos entrega uno de los retratos más brutales y actuales de las situaciones de injusticia que enfrentan los migrantes centroamericanos que cruzan la frontera con México. Palimpsesto que muestra las imágenes latentes y sobrevivencias de una violencia sin tiempo. Es decir, las “transcripciones” que hace Rodrigo de la *Brevísima* valen para el presente de 2014, cuando el libro se escribe, como para el presente del lector que lo lee en este artículo, porque las imágenes que recupera no tienen tiempo y hablan de aquella violencia, pero también de esta, incluso de aquellas que están por venir:

Desde a pocos días mataron al capitán principal que le embió y a quien éste se alzó, y después sucedieron otros muchos tiranos crudelísimos, que con matanzas y

crudelidades espantosas y con hacer esclavos y vendellos a los navíos que les traían vino e vestidos y otras cosas, y con la tiránica servidumbre ordinaria, desde el año de mil quinientos y veinte y cuatro hasta el año de mil quinientos y treinta y cinco, asolaron aquellas provincias y reino de Naco y Honduras (Casas, 2011: 114).

Desde a pocos días mataron a *muchísimos migrantes* [...] y después sucedieron otros muchos tiranos crudelísimos de *distintos cárteles* que con matanzas y crudelidades espantosas y con hacer esclavos e venderlos a los *tratantes de seres humanos, a los pederastas, a los varones de la droga* [...] e con la tiránica servidumbre ordinaria, desde el año de *mil y novecientos...?* y hasta el día de hoy año de *dos mil e catorce* [...] asolaron a aquellas *gentes migrantes de las* provincias e reino de Honduras (Balam Rodrigo, 2018: 71).

Escribe Didi-Huberman que “puesto que está entretejida de largos períodos de duración y momentos críticos, de latencias sin tiempo y brutales resurgimientos, la sobrevivencia [*Nachleben*] termina por finalmente *anacronizar la historia*, erosionando así toda noción cronológica de duración” (2017: 49). La reescritura de Rodrigo del texto de Las Casas hace eco de esta noción de sobrevivencia; aunque siguiendo la línea de nuestras reflexiones previas, no diríamos que la reescri-

tura de Rodrigo anacroniza la historia sino que, más bien, *desmonta* nuestra concepción de la historia, nuestra convicción de que los eventos en el tiempo existen solo asociados por continuidades lógicas (Didi-Huberman, 2011: 172-181).

Las tragedias descritas por Rodrigo no son consecuencia de las tragedias descritas por Las Casas, pues aunque comparten espacio —e incluso, como apunta Rodrigo de manera casi obvia, también descripción—, no hay un hilo histórico robusto del que podamos tirar sólidamente para crear la asociación. Y sin embargo, la asociación existe; de hecho, ya existía, existía como toda conexión anacrónica que existe mucho antes de que la encontremos. “Ni adentro, ni afuera, ni antes ni después: el pasado reaparece porque es un presente oculto” —explica Octavio Paz en “La crítica de la pirámide”—, aunque es solo en ocasiones que la historia se despliega en todo su esplendor “volviéndose visión sobrecogedora”, “transparencia de símbolos” (2010: 289-292): la continuidad entre las discontinuidades históricas se muestra solo a veces, como se muestra aquí, transparente; transparencia que es en su improbabilidad y rareza suerte de experiencia de lo que es vasto y nos supera. Transparencia que es anacronismo, en tanto que muestra las colisiones de espacios y tiempos discontinuos y en tanto que nos señala una vastedad que nos rebasa de manera inexplicable: la vastedad de la his-

toria, y la historia como un gran bloque de acontecimientos asociados en constelación, y no como progresión y cronología. Es esta comprensión de la historia por asociación la que nos muestra que los migrantes que cruzan la frontera en los siglos XX y XXI son los indígenas tiranizados por los encomendados españoles en el siglo XVI. Lo anacrónico del *Libro centroamericano de los muertos* no es reescribir *La brevísima* en el siglo XXI. Lo anacrónico es la reaparición de una serie imágenes sin tiempo cuyos trazos y gestos sirven para describir los eventos de dos siglos distintos; y entretanto, la experiencia anacrónica es el sentimiento de vastedad que suscita el descubrimiento de que quizás la historia tenga más de una forma, y que lo lineal-cronológico no sea acaso la única forma en que la realidad se manifiesta ante nosotros.

Puesto lo anterior en claro, es justo decir que en comparación con el ejemplo de Enrigue, los trazos formales que aproximan a estos textos son en apariencia más visibles, pues finalmente el texto de Rodrigo está hecho de reescrituras del libro de Bartolomé de las Casas. No obstante, si recordamos que la potencia que sostiene la forma del anacronismo no es la de lo repetido sino la de lo similar, en seguida nos daremos cuenta de que la fuerza de lo formal en el texto de Rodrigo no está en la inmediata reescritura (lo visible), sino en el señalamiento de las conexiones lejanas que trae al frente dicha reescritura. Puesto de otro modo: la fuer-

za del palimpsesto que se nos presenta aquí, del anacronismo que se nos presenta aquí, no radica en transcribir un exitoso texto del siglo XVI en el XXI (podríamos transcribir cientos de textos antiguos, recontextualizarlos, mas no obtener los mismos resultados); el hallazgo formal del texto de Rodrigo radica en el evento anacrónico que hace aparecer de un golpe [1] la continuidad temporal entre acontecimientos discontinuos, [2] la simultaneidad de acontecimientos en un mismo espacio (por ejemplo, en el fragmento de arriba, Honduras en el siglo XVI *es* Honduras en el siglo XXI), y [3] la suspensión general del tiempo (*i.e.*, las descripciones del siglo XVI valen para el siglo XXI porque, como diría Walter Benjamin, “en lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él [‘el ángel de la historia’] ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar” [2008: 44]).

Y esto lo hace, Rodrigo, a través de las siluetas de un lenguaje que con sus hipérboles, alteraciones y demás formas retóricas (cuidadosamente puestas en página por Bartolomé de las Casas, y cuidadosamente transcritas por Balam Rodrigo) crea una temperatura y un ritmo que nos afecta la percepción de dos momentos temporalmente distantes y, en medida importante, inconexos.⁶ Para finalmente vincularnos, por ese camino, con el dolor original, o mejor aún, con el recuerdo primordial de que la vida es sufrimiento y

que en el fondo de todo origen está el dolor, la muerte, la traición y la injusticia (ora sea el siglo XVI, ora sea el XXI). Dolor original que, si le creemos a Friedrich Nietzsche, no solo es la forma con la que la realidad se nos muestra sino que es la *única* forma posible en que la realidad puede aparecer ante nosotros. Para Nietzsche —desde *El origen*

⁶ Las formas retóricas de fray Bartolomé de las Casas a las que me refiero son aquellas que —deudoras de la escuela mnemotécnica latina— buscan imprimir el horror en la memoria de los interlocutores del discurso. Horror que se imprime, entre otras formas, a través de repeticiones, acumulaciones y sinonimias que tanto crean un ritmo como una experiencia que se vuelve memorable: un gesto que se graba en la mente de los lectores y que a partir de entonces los acecha con insistencia. Un panorama amplio e informado sobre el arte de la memoria se encuentra en el libro *The Art of Memory*, de Frances Yates. Entretanto, algunas de las principales fuentes clásicas para el estudio del método que muy probablemente conoció y estudió fray Bartolomé son: *Rethorica ad Herennium*, atribuido por mucho tiempo a Cicerón; *Institutio Oratoria*, de Quintiliano; *De Prudentia*, de Alberto Magno; *De inventione* y *De Oratore*, de Cicerón; y las *Confesiones*, de San Agustín. *Grosso modo*, en todas estas obras se trata el tema de la producción de imágenes memorables y todas ellas acentúan la importancia de producir imágenes que, potentes, se guarden para siempre en la mente de las personas. Ver también la tesis doctoral de Obed Lira, “Bartolomé de Las Casas and the Passions of Language”, que investiga la *Brevísima* desde la teoría de los afectos.

de la tragedia hasta sus *Fragmentos póstumos*— toda representación de la realidad es una representación del dolor y el sufrimiento: “el dolor del átomo más pequeño es al mismo tiempo el dolor de una voluntad única... todo dolor es uno y el mismo: es a través de la representación como nosotros percibimos en el espacio y en el tiempo el dolor” (2007: 207).⁷ Lo que nos lleva de vuelta a Warburg y a Didi-Huberman (lectores e interlocutores importantes de la obra de Nietzsche) y a la conclusión temporal de nuestras reflexiones: los anacronismos, como las sobrevivencias (los anacronismos son en parte sustancial sobrevivencias), son formas desplazadas e impuras de un dolor original que es siempre uno y el mismo.

De allá pues también que las iteraciones de los trazos que capturan el dolor original impacten al individuo con la misma intensidad y fuerza cada que reaparecen (Didi-Huberman, 2017: 83-103). Lo que finalmente nos entregue una respuesta al porqué al leer las descripciones de Las Casas recontextualizadas en *El libro centroamericano de los muertos* estas vuelven a tener el efecto que tuvieron hace cuatrocientos años, cuando tras ser leídas en voz alta al rey Carlos I de España este no pudo sino, sacudido por la emoción, mandar la promulgación de un acto improbable: la abolición del régimen de encomiendas y la proclamación de las *Leyes Nuevas* (1542), que aun con su imperfecta ejecución son el

antecedente directo de nuestro actual Derecho Indiano. Lo que de algún modo convierte a la *Brevísima* en una de las intervenciones intelectuales más consecuentes realizadas por un texto en la historia de Occidente (Zavala, 1935: 88-100; Saint Lu, 2011: 18-20; André-Vincent, 1980: 104-118).

Cuando los anacronismos se manifiestan, o mejor, se transparentan, no lo hacen sino para mostrarnos la vastedad y a través de su vastedad llamarnos al efecto. Efecto que, en nuestro interior, se manifiesta con la misma forma que se manifiestan las mejores expresiones del arte y la literatura ante nuestro espíritu: zozobra, exaltación, agitación, inquietud, ansia y desvelo.

* * *

El anacronismo es una manifestación formal que, aunque nosotros percibimos dentro de un tiempo cronológico, su esencia se encuentra fuera de toda progresión temporal y concatenación espacial. De allá que sea im-

⁷ En *The Surviving Image*, Georges Didi-Huberman comenta las relaciones entre el dolor original en la obra de Friedrich Nietzsche y el concepto de sobrevivencia en la obra de Aby Warburg. Ver Didi-Huberman (2017: 86-88).

preciso considerar que su reaparición en distintos tiempos y en distintos espacios se deba a una suerte de repetición o regreso de lo que es idéntico, pues lo que no está en el tiempo no es repetición sino insistencia. ¿Insistencia de qué? Insistencia de la marca de dolor y sufrimiento que, como Nietzsche y Warburg apuntan, está en el origen de la cultura y que se nos expresa con sus variadas reminiscencias formales en distintos tiempos y en distintos espacios sin que podamos construir conexiones lógicas que las justifiquen.

Para Warburg, esta imposibilidad de conectar estas ciertas expresiones de lo similar que sobreviven en el tiempo de manera discontinua —las fórmulas emotivas (*Pathosformeln*) y las sobrevivencias (*Nachleben*)— tienen un origen lejano, sedimentado desde hace mucho en el inconsciente y cuyos residuos conservan una esencia que vuelve intacta al presente para impactar nuestras emociones (cf. Didi-Huberman, 2017: 197-230); aunque pensando desde Auerbach, podríamos decir algo mucho más radical: que la potencia del anacronismo no descansa en ninguna esencia sedimentada en el inconsciente porque su expresión es atemporal. En otras palabras, pensando desde lo figural, podríamos decir que el referente de lo anacrónico es ilocalizable no por lejano sino por divino (una interpretación con la que, por cierto, Kandinsky estaría de acuerdo).

Nosotros nos inclinamos a pensar que se trata de esto último: la fuerza del anacronismo es atemporal y su fuente se encuentra en un lugar más lejos que el del inconsciente. Recordándonos por ese camino que la intervención más efectiva y más duradera a la que puede aspirar el escritor y el artista no se encuentra en la tematización de tal o cual preocupación en la obra de arte, sino en la impresión de aquellos trazos y gestos atemporales que impactan las emociones de manera profunda, salando la llaga del dolor original que es “uno y el mismo”: es entonces que el llamado a la acción no se queda en el impulso, en el arrebató, y se vuelve convicción duradera. O bien, expresado desde Kant y Burke: es cuando la obra de arte alcanza su profundidad anacrónica —que por atemporal es incontrovertiblemente duradera— que la intervención (digamos, política) alcanza su definición mejor, imprimiéndose en los corazones con la misteriosa permanencia de lo vasto y lo divino.

La búsqueda del artista se convierte, por ese camino, en la búsqueda del evento anacrónico, en la búsqueda de la conexión con la vastedad que atraviesa el tiempo y cuyo anclaje va más allá de él. La dificultad, sin embargo, es que no hay una manera clara de alcanzar esta forma, porque su búsqueda no radica en mirar y repetir formas pasadas (a lo que lleva dicho gesto es al pastiche): la única posibilidad parece ser la aventura. O dicho des-

de Kandinsky: “lo artísticamente verdadero sólo se alcanza por la intuición” (1996: 68). Intuición por lo formal que Kandinsky ilustra con la genialidad de la siguiente anécdota:

Leonardo da Vinci inventó un sistema, o escala de cucharitas, con las que medir diferentes colores. Así quería lograr una armonización mecánica. Uno de sus alumnos intentó utilizar este recurso y, desesperado por la falta de éxito, preguntó a un compañero cómo utilizaba el maestro las cucharitas. “El maestro nunca las emplea”, fue la respuesta (1996: 69).

De igual modo, el evento anacrónico, que es la expresión que se manifiesta como forma en el tiempo y que nos conecta con lo vasto, es una aparición cuyo resultado no puede ser alcanzado o calculado por tal o cual procedimiento (*i.e.*, insertando alguna inconsistencia cronológica en un texto contemporáneo o repitiendo algún gesto del pasado en el presente). El único camino parece ser el de la razón artística, el de la intuición que coloca al artista frente a una forma atemporal que este logra aprehender y poner en una expresión que es semejanza y que guarda reminiscencia con todo lo otro que le precede, pero que le precede no por el camino de la influencia, sino por el de la coincidencia artística.

Bibliografía

- Alberto Magno, 1987. *Il Bene: trattato sulla natura del bene, la forza, la prudenza, la giustizia*, traducción de Alessandra Tarabochia. Canavero: Milán Rusconi.
- Anders, Ferdinand, 1970. “Las artes menores”, *Artes de México* 17 (137): 4-45.
- André-Vincent, Philippe-Ignace, 1980. *Bartolomé de Las Casas: prophète du Nouveau Monde*. París: Librairie Jules Tallandier.
- Arenas, Reinaldo, 1997. *El mundo alucinante, una novela de aventuras*. Barcelona: Tusquets.
- Auerbach, Erich, 1998. *Figura*, traducción de Yolanda García. Madrid: Trotta.
- Augustine, 2008. *Confessions*, traducción de Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press.
- Balam Rodrigo, 2018. *El libro centroamericano de los muertos*. México: FCE / ICA / INBA.
- Benedetto, Antonio di, 2013. *Zama*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter, 2008. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción y notas de Bolívar Echeverría. México: UACM.
- Burke, Edmund, 1764. *A Philosophical Enquiry into the Origin of our ideas of the Sublime and Beautiful*. Londres: R. and J. Dodsley.
- Casas, Bartolomé de las, 2011. *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra.
- Cicero, 1967. *De Oratore I, II*, traducción de E. W. Sutton. Londres-Cambridge: William Heinemann Ltd. / Harvard University Press.
- _____, 1949. *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*, traducción de H. M. Hubbell. Cambridge-Londres: William Heinemann Ltd. / Harvard University Press.
- _____, 1960. *De Oratore III*, traducción de H. Rackham. Londres-Cambridge: William Heinemann Ltd. / Harvard University Press.
- Didi-Huberman, Georges, 2017. *The Surviving Image; Phantoms of Time and Time of Phantoms: Aby Warburg's History of Art*, traducción de

- Harvey Mendelsohn. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- _____, 2011. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, traducción de Oscar Antonio Oviedo Funes. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- _____, 2005. *Confronting Images; Questioning the Ends of a certain History of Art*, traducción de John Goodman. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Enrique, Álvaro, 2013. *Muerte súbita*. Barcelona: Anagrama.
- Estrada de Gerlero, Elena Isabel, 2015. “The Amantecayotl, Transfigured Light”. En Alessandra Russo *et al.* (eds.), *Images Take Flight, Feather Art in Mexico and Europe, 1400-1700*. Munich: Hirmer. 298-309.
- Fabre, Luis Felipe, 2010. *La sodomía en la Nueva España*. Valencia: Pro-Texto.
- Febvre, Lucien, 1962. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle; La religion de Rabelais*. París: Éditions Albin Michel.
- Flores Esquivel, Enrique, 2003. *La imagen desollada, una lectura del Segundo sueño de Bernardo Ortiz de Montellano*. México: FCE / UNAM.
- Garro, Elena, 1964. *La semana de colores*. Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Graham-Nixon, Andrew, 2010. *Caravaggio, a life sacred and profane*. Nueva York-Londres: W.W. Norton and Company.
- Heikamp, Detlef, 1972. *Mexico and the Medici*. Florence: Editrice Edam.
- Kandinsky, Vasili, 1996. *De lo espiritual en el arte*, traducción de Genoveva Dieterich. Barcelona: Paidós.
- Kant, Immanuel, 2004. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, traducción, introducción y notas de Dulce María Granja Castro. México: FCE / UAM / UNAM.
- Lates, Adrienne von, 2010. “The Commemorative, Polemical, and Satirical Contexts of Still Life with Fruit on a Stone Ledge”. En Aaron H. De Groff (ed.), *Caravaggio: Still life with fruit on a Stone ledge*. Williamsburg, VA: Muscarelle Museum of Art, The College of William and Mary. 115-133.
- Lira, Obed Omar, 2017. “Bartolomé de Las Casas and the Passions of

- Language”, Tesis de doctorado en Lenguas y Literaturas Romances, Cambridge, Ma., Harvard University.
- Mongne, Pascal, 2015. “The Crozier and the Feather: The Crucifixion Triptych in the Musée National de la Renaissance, Écouen”. En Alessandra Russo, *et al.* (eds.), *Images Take Flight, Feather Art in Mexico and Europe, 1400-1700*. Munich: Hirmer. 283-288.
- Nagel, Alexander y Christopher S. Wood, 2010. *Anachronic Renaissance*. Nueva York: Zone Books.
- Novo, Salvador, 1946. *Nueva grandeza mexicana*. México: Hermes.
- Nietzsche, Friedrich, 2010. *Fragmentos póstumos, 1869-1874*, vol. 1, traducción, introducción y notas de Luis E. De Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.
- Paz, Octavio, 2010. *El laberinto de la soledad, Posdata, Vuelta a “El laberinto de la soledad”*. México: FCE.
- Pseudo-Cicero, 1954. *Rethorica ad Herennium*, traducción de Harry Caplan. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- Quintilian, 1922. *Institutio Oratoria IV*, traducción de H. E. Butler. Cambridge-London: Harvard University Press / William Heinemann Ltd.
- Rancière, Jacques, 2015. “The Concept of Anachronism and the Historian’s Truth (English translation)”, *InPrint* 3 (1): 21-52.
- Russo, Alessandra, 2014. *The Unstralatable Image, A Mestizo History of the Arts in New Mexico, 1500-1600*, traducción de Susan Emanuel. Austin: University of Texas Press.
- Saer, Juan José, 1983. *El entenado*. Buenos Aires: Folios.
- Saint-Lu, André, 2011. “Introducción”, en Bartolomé de las Casas, *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra.
- Schütze, Sebastian, 2009. *Caravaggio, obra completa*, traducción de José M. García Pelegrín. Bosnia-Herzegovina: Taschen.
- Spinoza, Barusch, 2000. *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- Yates, Frances, 1966. *The Art of Memory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zavala, Silvio, 1935. *La encomienda indiana*. Madrid.



Horizonte

Historia intelectual de (y desde) América Latina. Parte II

Dossier coordinado por Luciano Concheiro San Vicente

Dossier: Historia intelectual de (y desde) América Latina. Parte 2.

En contraposición a la tradicional historia de las ideas, la historia intelectual estudia las ideas en relación con su contexto (social, económico, político, ideológico, etcétera). En lugar de analizar las ideas como si fueran entidades abstractas en un continuo diálogo consigo mismas, explora sus condiciones de producción, circulación y recepción. Por esta razón, suele hacerse un énfasis en los soportes materiales, los espacios de enunciación, los sujetos productores de conocimiento, las redes intelectuales, los procesos de intercambio, las dinámicas de sociabilidad, las formas de lectura, por solo mencionar algunas de las problemáticas más recurrentes.

Por tanto, en términos generales, podemos afirmar que la historia intelectual de América Latina está abocada a estudiar las ideas producidas en este territorio en relación a sus contextos, así como a los intelectuales latinoamericanos y los soportes materiales, redes, plataformas e instituciones fundadas por estos (Granados, Matute y Urrego, 2010; Altamirano, 2012/2013; Tarcus, 2015). No obstante,

es importante tener presente que se trata de algo más que una simple subdivisión de corte regional. En tanto el contexto latinoamericano está marcado por el colonialismo, la dominación y la dependencia, la historia intelectual de América Latina se encuentra irremediabilmente atravesada por estas cuestiones.

Vista de esta manera, la historia intelectual *de* América Latina es simultáneamente una historia intelectual desde América Latina. Esto quiere decir que se trata siempre de una historia situada, que parte de una posición histórico-geográfica concreta. Supone un proceso reflexivo explícito o implícito sobre las condiciones y dinámicas de producción, circulación y recepción de las ideas que el sistema colonial centro-periferia ha configurado en los últimos cinco siglos. En este sentido, la historia intelectual de (y desde) América Latina no solo aporta un conocimiento específico, sino también una perspectiva singular sobre algunos de los problemas nodales de la historia (intelectual) en su conjunto. Este es el

punto de partida teórico-metodológico de este *dossier*, cuyas aportaciones aparecen en los números doce y trece de *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*.

Esta segunda parte del dossier está conformada por cuatro textos. En primera instancia, Eduardo Devés analiza algunos de los rasgos que otorgan una especificidad a lo que denomina la “escuela latinoamericana de estudios de las ideas y lo intelectual”, la cual cobró forma a partir de 1940 con las formulaciones de José Gaos y Leopoldo Zea. En segunda instancia, Rafael Rojas reflexiona en torno a “la tradición del borde”, una tradición del ensayo latinoamericanista que trazó una ontología de “lo americano como cuarta parte del mundo”. En tercera instancia, Sebastián Rivera Mir expande la noción tradicional del intelectual al estudiar cómo algunos maestros durante el cardenismo se convirtieron en intelectuales que produjeron un “conocimiento localmente situado” y establecieron relaciones complejas con los planteamientos del Estado mexicano posrevolucionario. Por último, partiendo de una revisión de los usos que ha tenido el pensamiento de Michel Foucault en América Latina, Mariana Canavese explora el problema de la circulación y la recepción de las ideas.

Dr. Luciano Concheiro
San Vicente
Coordinador del *dossier*

Bibliografía

Altamirano, Carlos, 2012/2013. “Sobre la Historia Intelectual”. *Políticas de la Memoria* 13 (verano): 157-162.

Granados, Aimer, Álvaro Matute y Miguel Ángel Urrego, 2010. “Introducción”. En *Temas y tendencias de la historia intelectual en América Latina*. Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Tarcus, Horacio, 2015. “Una invitación a la historia intelectual. Palabras de apertura del II Congreso de Historia Intelectual de América Latina”. *Revista Pléyade* 15: 9-25.

03.

¿Existe una escuela latinoamericana de estudios de las ideas y lo intelectual?¹

Is there a Latin American School of Studies of Ideas and the Intellectual?

recepción: 11 de mayo 2023
aceptación: 14 de diciembre 2023

Eduardo Devés
Universidad de Santiago de Chile,
Instituto de Estudios Avanzados (IDEA)

Resumen

El objetivo de este trabajo consiste en discutir si existe una o más escuelas latinoamericanas de estudios sobre las ideas y lo intelectual y, si así fuera, cuáles serían los trazos que conformarían un perfil específico, en contrastes y similitudes, con otras escuelas latinoamericanas y de otras regiones: europeas, usamericanas, asiáticas, africanas, oceánicas o subregionales.

Para avanzar en una respuesta positiva, se intentan definir algunos trazos que podrían constituir un perfil. Estos serían: 1) reconocimiento de una trayectoria por generaciones; 2) ocupación sistemática por la trayectoria eidética de ALC como conjunto; 3) confección de trabajos sobre este mismo quehacer mostrando su trayectoria; 4) articulación en redes intelectuales, creando instancias de encuentro, conversación y formulación de actividades; 5) una conceptualización compartida; 6) el historicismo epistémico que inspira a muchos o todos los fundadores y continuadores; 7) una batería de preguntas de investigación que puedan mostrar lo más expresivo, fructífero o innovador de nuestra expresión; 8) su ocupación exclusiva por lo escritural, dando la espalda a la oralidad; 9) la bajísima asunción de que existe un pensamiento femenino en la región; 10) una propensión a producir obras

panorámicas sobre el pensamiento por países o de toda la región; 11) la asunción de que unos estudios eidéticos bien hechos deberían potenciar a la propia región.

Palabras clave:
escuela de estudios eidéticos, historia intelectual, historicismo, Leopoldo Zea, pensamiento

¹ Agradezco los aportes de Yamandú Acosta, Andrés Kozel, Hugo Biagini, Luciano Concheiro, Karolina Filipczak y Christian Álvarez-Rojas.

Abstract

The objective of this paper is to discuss whether there is one or more Latin American schools of studies on ideas and the intellectual and, if so, what would be the traits that would make up a specific profile, in contrasts and similarities with some other Latin American schools and other regions: European, US-American, Asian, African, oceanic or sub-regional.

To advance in a positive answer, an attempt is made to define some lines that could constitute a profile. These would be: 1) recognition of a trajectory for generations; 2) systematic occupation by the eidetic trajectory of LAC as a whole; 3) preparation of works on this same task showing its trajectory; 4) articulation in intellectual networks, creating meeting instances, conversation and formulation of activities; 5) a shared conceptualization; 6) epistemic historicism that inspires many or all of the founders and continuators; 7) a battery of research questions that can show the most expressive, fruitful or innovative aspects of our expression; 8) its exclusive occupation with the scriptural, turning its back on orality; 9) the very low assumption that there is a feminine thought in the region; 10) a propensity to produce panoramic works on thought by country or the entire region;

11) the assumption that well-done eidetic studies should empower the region itself.

Keywords:
school of eidetic studies, intellectual history, historicism, Leopoldo Zea, thought

Planteamiento del problema

La pregunta consiste en lo siguiente: si existiría, o no, una o más escuela(s) latinoamericana(s) de estudios sobre las ideas y lo intelectual,² con ciertos trazos característicos que la(s) distinguirían relativamente de otras escuelas de la región y del mundo. Me lo pregunto en el mismo sentido que podría preguntarse en otros ámbitos de estudios: si existen escuelas latinoamericanas en el ámbito de los estudios de género o en los urbanos, en los estudios historiográficos o filosóficos, en el mismo sentido que podría preguntarse si en el ámbito de los estudios económicos existe o no una escuela cepalina. Dicho de otra manera, considero los estudios de las ideas y lo intelectual como un ámbito amplio que se constituye, en primer lugar, al ser asumido por quienes participan como un espacio compartido: gente que trabaja sobre estos asuntos, desde diversas perspectivas disciplinarias, paradigmas o afinidades, pero que se siente animada a participar en congresos académicos comunes y en debates sobre cuestiones también

significativas para estas mismas personas, tanto como estas mismas personas no participan en congresos o debates sobre física, literatura armenia o paleontología.

La hipótesis que presentaré consiste en que es posible perfilar una escuela latinoamericana de estudios de las ideas y lo intelectual, aunque con identidad no fuerte y que se expresa a través de once trazos, que no deben entenderse como fortalezas, sino como características. Esta escuela se constituye a partir de la inspiración de José Gaos y la gestión de Leopoldo Zea en la década de 1940, sobre la base de una red que articuló también a Francisco Romero, Arturo Ardao, Francisco Miró Quesada y Rafael Heliodoro Valle, entre otras personas. Esta se ha llamado “escuela latinoamericana”.

² Debe entenderse que la pregunta se refiere a escuelas dentro del área de los estudios de las ideas y lo intelectual o estudios eidéticos, y no a aquello que caracteriza a la filosofía latinoamericana o a la intelectualidad de la región.

americana de historia de las ideas”, “historicista”, “escuela mexicana”, “originada por Gaos y Zea”.

Intuyo otras escuelas con diversos grados de constitución que esbozo simplemente para aportar a comparaciones. Una es también antigua, y data desde la década de 1930 o los 40, aunque no pareciera existir un acontecimiento fundacional, siendo Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y Victoria Ocampo las figuras originarias más reconocidas. Deben incluirse aquí personas como Antonio Cándido, Ángel Rama, Antonio Cornejo-Polar, Silviano Santiago, David Viñas, Ana Pizarro, José Miguel Oviedo, Susana Zanetti, Hugo Achugar, Mabel Moraña, Julio Ortega y Marcela Croce, entre otras. Lo que hace dudar, a la hora de considerarla como una escuela de estudios de las ideas y lo intelectual, es la ocupación preferencial por los estudios literarios y culturales. Dado que posee esta orientación, estudia casi exclusivamente el ensayo y el pensamiento estético.

Otras dos protoescuelas³ vienen constituyéndose ya entrado el siglo XXI: una en Río de Janeiro-São Paulo, que puede llamarse la “escuela de estudios del pensamiento social brasileño”, a partir de las propuestas y la trayectoria de Gildo Brandao y Elide Bastos, en torno a la revista

Lua Nova (Bastos, 2010; Devés, 2020, 2021a), y otra en Buenos Aires-Quilmes, sobre la base de la obra y la trayectoria de Oscar Terán, Carlos Altamirano y Elías Palti, reunida en torno a la revista *Prismas*, claramente identificada con la propuesta de la historiografía intelectual (ver Palti, 2004; Polgovsky, 2010; Granados, Matute y Urrego, 2010; Devés, 2020, 2021a). Debe entenderse que si estas dos últimas escuelas vienen constituyéndose cada una en determinados ecosistemas intelectivos, no significa que lo hagan aisladamente ni que carezcan de figuras que, en otros lugares de la región, comparten *grosso modo* su forma específica de cultivar los estudios eidéticos e interactúan con estas. Sea como fuere, estas cuatro escuelas se perfilan en buena medida sobre la base de la formación disciplinar de sus

³ Digo “proto” teniendo en cuenta que una escuela necesita décadas para constituirse, mostrando maestrxs y discípulxs por generaciones. Por el momento, advierto mayor grado de constitución (tanto por el mayor reconocimiento de figuras fundacionales, como por la mayor afinidad entre las personas concernidas) en la escuela de historiografía intelectual, que en la de pensamiento social brasileño. Por cierto, la mayor o menor constitución de una escuela, o la completa inexistencia, no debe confundirse con la calidad o pertinencia de los trabajos elaborados por las personas.

componentes: más bien, nunca exclusivamente, la filosofía, en el caso de la primera; las letras, en el caso de la segunda; la sociología y la ciencia política, en la tercera; y la historiografía, en la cuarta. Por cierto, en ALC existen muchas personas que hacen estudios eidéticos y que no se identifican con ninguna de estas escuelas; incluso, gente que hace historiografía intelectual y no se identifica con la escuela de Quilmes, y así.

En lo que viene, me ocuparé solo de la primera de las escuelas que detecto en América Latina Caribe (ALC), apuntando los trazos característicos, para lo cual se destacan similitudes o contrastes con unas u otras. Las comparaciones con escuelas existentes en otras regiones del mundo serán precarias, dado el relativamente escaso conocimiento del quehacer de estas, especialmente teniendo en cuenta que únicamente puedo acceder a obras publicadas en algunas lenguas europeas. Así, presentaré contrastes con lo que se llama escuela de estudios del pensamiento árabe, la escuela de estudios de la sabiduría bantú o subsahariana y la escuela polaca.

No ofreceré definiciones de escuela, pues el carácter de los trazos que iré presentando configuran la versión “constructivista” de la noción. Diré, en cambio, que se reconoce cierta filiación, cierta trayectoria y

afinidad, y que las redes intelectuales han cohesionado a gente de esta escuela, sin pretender exclusivismos ni exclusiones.⁴

Algunos trazos característicos de la escuela llamada “historicista”⁵ a los que me refiero son: 1) reconocimiento de una trayectoria por generaciones; 2) ocupación sistemática por la trayectoria eidética de ALC como conjunto; 3) confección de trabajos sobre este mismo quehacer mostrando su trayectoria; 4) articulación en redes intelectuales, creando instancias de encuentro, conversación y formulación de actividades; 5) una conceptualización compartida; 6) el historicismo epistémico que inspira a muchos o todos los fundadores y continuadores; 7) una batería de preguntas de investigación que pueda

⁴ De hecho, gente conspicua de esta escuela ha participado de estas redes: Zea, Roig, Biagini, Guadarrama, Cerutti, Villegas, Acosta, Clara Jalif, Saladino, Pinedo, Tzvi Medin... Numerosas personas, menos conspicuas, también hemos participado.

⁵ Debo notar que me resisto bastante a esta denominación, no porque crea que es completamente inadecuada, sino porque parece en parte obvia, en parte compartida con las demás escuelas. Diré que las cuatro que menciono en ALC son todas *grosso modo* historicistas, así como las de otras latitudes. Para una discusión erudita y más extensa sobre esto, remito a Kozel (2012: 23ss).

mostrar lo más expresivo, fructífero o innovador de nuestra expresión; 8) su ocupación exclusiva por lo escritural, dando la espalda a la oralidad; 9) la bajísima asunción de que existe un pensamiento femenino en la región; 10) una propensión a producir obras panorámicas sobre el pensamiento por países o de toda la región; 11) la asunción que unos estudios eidéticos bien hechos deberían potenciar a la propia región.

1) El primer trazo consiste en el reconocimiento bastante consensual de una trayectoria de generaciones, de la cual forman parte quienes se ubican o son ubicados en esta escuela. Parte de lo anterior es el reconocimiento de figuras clásicas. A continuación, se enumeran algunas de las personas más referenciadas de cada una de las generaciones que componen esta escuela. Subentendiendo que existen diferencias y que quizás algunas no se asumirían como participantes de esta escuela. Debe notarse que este listado excluye a Brasil, donde tal trayectoria no está completamente ausente, aunque ha sido escasamente considerada.⁶

- Personas nacidas en torno a 1890:⁷ Francisco Romero, José Gaos, Rafael Heliodoro Valle...
- Nacidas en torno a 1910: Arturo Ardao, Francisco Miró-Quesada, Guiller-

mo Francovich, Jaime Jaramillo Uribe, José Luis Romero, Leopoldo Zea...

- Nacidas en torno a 1930: Abelardo Villegas, Arturo Roig, Augusto Salazar Bondy, David Sobrevilla, Hugo Biagini, Javier Ocampo López, María Luisa Rivara Tuesta, Tzvi Medin...
- Nacidas en torno a 1950: Adriana Arpini, Alberto Saladino, Carlos Rojas Osorio, Clara Jalif, Cecilia Sánchez, Eduardo Devés, Estela Fernández-Nadal, Francesca Gargallo, Horacio Cerutti, Javier Pinedo, Liliana Weinberg, María Luisa Rubinelli, Mario Magallón, Pablo Guadarrama, Raquel García-Bouzas, Ricardo Salas, Sergio Guerra Vilaboy, Yamandu Acosta...

⁶ Valga insistir que una “escuela” a nivel del quehacer científico, académico o intelectual más en general no debe entenderse como una institución, sino como trayectoria de ideas, que se realiza a través de figuras inspiradoras y sus discípulos.

⁷ Aludo al nacimiento de las primeras personas asociadas a esta escuela, y no a quienes hicieron estudios eidéticos en ALC por primera vez. Ciertamente existen estudios hechos por personas de generaciones anteriores, como *De la filosofía en La Habana*, texto dado a luz en 1861 por José Manuel Mestre Domínguez (1832-1886). Recuérdese que esta enumeración se refiere exclusivamente a las personas que componen esta escuela de estudios de las ideas. No se refiere a todas las personas que hacen estudios de las ideas en ALC.

- Nacidas en torno a 1970: Andrés Kozel, Dante Ramaglia, Fernanda Beigel, Gerardo Oviedo, Germán Alburquerque, Horacio Bernardo, José Santos, María del Rayo Ramírez F., Marisa Muñoz, Paola Gramaglia, Roberto Mora M.⁸

Este reconocimiento de trayectoria es extremadamente importante para la constitución de una escuela, en especial si se compara con el quehacer en Asia, África u Oceanía, donde existe un bajo reconocimiento de las figuras que han fundado y continuado este ámbito disciplinar. Esto existe en algunos países, por ejemplo, en Inglaterra (Collini, Whatmore y Young, 2000), Francia (Roche, 2012), Alemania (Weinstein y Zakai, 2017),⁹ EUA (Grafton, 2006, 2007) y Polonia (Archive, 2023; Poole, 2006). El reconocimiento de una trayectoria regional se afirma en la homogeneidad idiomática de las intelectualidades de ALC y en el amplio espíritu de solidaridad entre estas; además, su autorreconocimiento como región, con problemas y desafíos similares, ha contribuido notoriamente a la posibilidad de una escuela latinoamericana de estudios eidéticos. Por otra parte, para el período considerado, nuestras intelectualidades son más homogéneas y con una circulación a nivel regional mayor que en África, e incomparablemente mayor que en Asia; incluso, mayor que en Oceanía. Debe con-

siderarse, sin embargo, que en este plano, solo a partir de finales del siglo XX, la circulación de ideas y el reconocimiento recíproco con la intelectualidad brasileña

⁸ De hecho existen, a comienzos del siglo XXI, numerosos ecosistemas intelectivos de la región donde se desenvuelve gente que conoce y se considera parte de esta trayectoria: Asunción, Bahía Blanca, Bogotá, Buenos Aires, Colima, Concepción del Bío Bío, Córdoba, Cuernavaca, Guatemala, Heredia, Humacao de Puerto Rico, Jujuy, La Habana, La Plata, Lima, Maldonado-Punta del Este, Medellín, Mendoza, México D. F., Montevideo, Paysandú, Pelotas, Porto Alegre, Río de Janeiro, Quito, San Juan de Cuyo, San Juan de Pasto, Santa María de Río Grande do Sul, São Paulo, Santiago, Talca, Temuco, Toluca, Valparaíso, entre otros. Fuera de la región, también existen lugares donde esta trayectoria se ha reconocido y donde algunas personas hacen estudios del pensamiento inspirándose en esta escuela: Aarhus, Atenas, Athens de Georgia-EUA, Estocolmo, Madrid, París, Tel-Aviv y Varsovia, entre otros.

⁹ Respecto a ciertas escuelas europeas, debe establecerse un contraste importante. Estas se ocupan prioritariamente de la trayectoria eidética de su propia geocultura; sin embargo, el quehacer europeo occidental tradicionalmente se ha imaginado como humanidad en un espacio-tiempo absolutos, especialmente quienes inician o heredan una visión que alcanzó con Hegel su descollante megalomanía eurocéntrica. En tanto, lo latinoamericano, como lo árabe y lo eslavo, entre otras formulaciones, se han imaginado como una parte de la realidad eidética, en un espacio-tiempo relativo.

y entre quienes estudiamos las ideas se ha hecho más fluido. De hecho, la comunicación entre hispanoparlantes de América con España ha sido mayor que con Brasil y Portugal.

2) El segundo trazo consiste en una ocupación sistemática por la trayectoria eidética de la propia región como conjunto, aunque también dividida en países, ello desde los cuarenta. En esto no hay diferencia respecto a la inspiración de la escuela de estudios del ensayo y del pensamiento estético, aunque sí respecto a los estudios del pensamiento social brasileño, que se ocupa solo de su país, y de la historia intelectual de Buenos Aires, enfocada prioritariamente en su propia ciudad.

No detecto gran diferencia con respecto a la escuela árabe que también estudia una macrorregión. Los estudios eidéticos referidos a la macrorregión de intelectualidades que funcionan en árabe, con producción en idiomas europeos o con traducciones al francés, inglés, incluso español y portugués, poseen numerosos puntos de similitud con esta escuela latinoamericana. Lo que conozco allí, por ejemplo, parte de la obra de los egipcios Anouar Abdel-Malek (1969, 1967) y Nazih Ayubi (2000), del argelino Mohamed Arkoun (2003, 1986), del marroquí Abdallah Laroui (1997, 1994), del suizo descendiente

de egipcios Tariq Ramadan (2000) y del británico descendiente de libaneses Albert Hourani (2005), muestra similitudes con estudios sobre pensamiento latinoamericano, entre los que debe notarse la preocupación tanto por defenderse de ciertas descalificaciones u olvidos del discurso “orientalista” europeo occidental, como por reivindicar la presencia de figuras y líneas de pensamiento que permiten desacreditar los clichés. Quizás el mayor énfasis ha consistido en mostrar que el pensamiento de la macrorregión no se encuentra completamente anquilosado, sino abierto a lo moderno (Hourani, 2005: 10, 86-87; Abdel-Malek, 1967: 238; Laroui, 1997: 228-229); que no está sumido en el fundamentalismo islámico (Hourani, 2005: 101-107; Ayubi, 2000: 94) y que, en todo caso, existen numerosos aspectos rescatables o dignos de mención, interés, renovación y vitalidad eidética (Abdel-Malek, 1967: 343-344; Ramadan, 2000). Como complemento de lo anterior, puede señalarse, por ejemplo, que Juan Antonio Pacheco (1999: 190-191) ha sostenido que Arkoun “propone leer el pasado y el presente del islam a partir de las expresiones y las demandas de las sociedades musulmanas de hoy, teniendo en cuenta los interrogantes y las dinámicas de las ciencias del hombre y de la sociedad”, aspecto bastante coherente con varias interpretaciones del historicismo.



Detecto diferencias, en cambio, con las europeas, que se ocupan prioritariamente de sus propias trayectorias nacionales. Existen también diferencias respecto al quehacer de los especialistas que trabajan en EUA, que son altamente cosmopolitas,¹⁰ en parte por la variedad de procedencias.

3) Un tercer trazo que complementa el anterior es la cantidad de trabajos y la confección de cartografías sobre la propia escuela, mostrando su trayectoria, sus etapas o generaciones, sus cambios o evoluciones con trabajos ya antiguos (Miró Quesada, 1974) y numerosos de la segunda década del siglo XXI, a este campo de estudios en ALC (Oviedo, 2007; Sobrevilla, 2011; Pinedo, 2012; Kozel, 2015; Biagini, 2017; Devés, 2020 y 2021a). Este reconocimiento de un quehacer regional sobre estudios eidéticos prácticamente no ocurre en otros grandes espacios como en Asia, África, el mundo islámico o en Europa Oriental.

4) Un cuarto trazo, que confirma los anteriores en la línea de la autoidentificación y cohesión, ha sido su capacidad de articulación en redes intelectuales, creando instancias de encuentro, conversación y formulación de actividades que favorecen la decantación de un lenguaje académico en el marco de proyectos compartidos: libros, encuentros homenajes, coloquios,

etc. De hecho, desde inicios de los ochenta, a instancias del propio Leopoldo Zea, se crearon la *Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y El Caribe* (SOLAR) y la *Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y El Caribe* (FIEALC). Estas instancias han convocado a toda la gente de la escuela, aunque van más allá en dos sentidos, a saber: convocan, a su vez, a quien desee participar hablando desde otras escuelas o paradigmas, pues aunque el ámbito de los estudios eidéticos fue privilegiado, nunca fue exclusivo. Por otra parte, desde fines de los noventa, participantes de esta escuela crearon *El Corredor de las Ideas*, imaginado inicialmente como una instancia exclusivamente destinada a estudios de las ideas y lo intelectual, aunque igualmente se amplió hacia otras temáticas.

¹⁰ Tanto por las dimensiones de la academia estadounidense, como por la gran cantidad de centros de investigación sobre regiones y subregiones del mundo, con su amplio conocimiento de las lenguas, existe una inmensa cantidad de trabajos principalmente sobre el pensamiento europeo, pero también latinoamericano, asiático, africano y, en particular, sobre Rusia, China, India y otros países más. En verdad, cualquier comparación entre la academia estadounidense y otro país, por ahora, es abusiva; respecto a los continentes completos tampoco es posible, salvo de Europa como conjunto.

5) El quinto trazo consiste en una conceptualización compartida, proveniente tanto de la propia trayectoria del pensamiento latinoamericano, como del pensamiento orteguiano, marxista, hegeliano y existencialista, ampliamente presentes en el medio intelectual de la región y que, en esta escuela, se expresa en nociones como pensamiento propio, pensamiento latinoamericano, circunstancia, filosofía de la historia, autenticidad, alienación. Esta conceptualización, junto a lo que se dice en el trazo siguiente sobre el historicismo, sería lo más similar a lo que se llamaría un “paradigma”.

Otra expresión particular de esta conceptualización es el esfuerzo por nombrar de manera específica a las tendencias y escuelas de pensamiento, o apellidándolas, asumiendo y superando lentamente las denominaciones eurocentradas que frecuentemente las invisibilizaban, sin por ello culpar al quehacer europeo sino, por el contrario, al latinoamericano, que no lograba suficientes grados de autonomía. Así, al hablar de “arielismo”, “indigenismo”, “cepalismo”, “dependentismo”, “liberacionismo”, “negritud”, “feminismo decolonial”, “positivismo argentino”, se vienen acuñando conceptos que permiten visibilizar mejor el quehacer de este ámbito disciplinar y, más importante, la existencia de una trayectoria eidética en la región. Lo

referido a las denominaciones ha sido complementado con el señalamiento de etapas o períodos históricos, que tampoco se corresponden con las maneras europeas de entender épocas o etapas del pensamiento (Miró Quesada, 1974, 1978).

Otra expresión proveniente de una conceptualización compartida, aunque nunca exclusiva, ha consistido en cultivar la noción de “pensamiento”, desplazando a lo largo de las décadas la noción amplia de filosofía, con la cual se quería englobar a la trayectoria intelectual de un país o subregión, con el fin de abordar el conjunto del quehacer eidético, otorgándole un carácter más englobante y yendo sobre las distinciones de las disciplinas universitarias, sin anular otras maneras de concebirlo como “filosofía”, “filosofía política”, ciencias sociales, u otras. Esto no quiere decir que sea universalmente aceptado en la región, pues hay quienes trabajan en estudios sobre tendencias filosóficas, sobre paradigmas en las ciencias sociales, sobre escuelas teológicas, y esto es bastante bueno en la eidodiversidad de nuestros ecosistemas intelectivos.

La cuarta expresión que detecto es la conceptualización que aparece en las disyuntivas que se marcan a la hora de entender los avatares del pensamiento en ALC, y que surgen de modo relevante en Leopold-

do Zea y en otras personas de esta escuela:¹¹ europeísmo / (latino)americanismo, dependencia / autonomía, dependencia / liberación, modernización / identidad, nacionalismo cultural / copia, centralitarismo / identitarismo, imitación / autenticidad, que representan las maneras tanto de distinguir posiciones teóricas, como roles en las intelectualidades a lo largo de los siglos de vida independiente. Esto es particularmente interesante, pues se trata de lo que más emparenta a esta escuela con aquellas que se han interesado, dentro o fuera de las regiones periféricas, en estudiar el pensamiento de estas. A título de ejemplo, dos autores polacos: Jerzy Jedlicki (1999), una de las figuras más importantes de la “Escuela de Varsovia de historia de las ideas”, distingue para su país: eslavófilos / occidentalistas, nacionalidad / civilización, defensores de tradiciones nativas / sostenedores de la modernidad importada. Eugeniusz Górski (1994), por su parte, distingue entre occidentalistas / sostenedores de la identidad nacional.

6) El historicismo epistémico, que inspira a muchos de los fundadores y continuadores de esta escuela. El hecho de que gente enfocada solo (no únicamente) en historia de las ideas sea calificada como historicista puede parecer banal, incluso tautológico. Sin embargo, no es así. De hecho, la gran mayoría de figuras que han dado

forma a esta escuela, a través de décadas y generaciones, han tenido a la filosofía como ámbito disciplinar de formación universitaria.¹² Es decir, se trata de un historicismo filosófico, más que del tratamiento de los objetos con métodos de la historiografía, y ni siquiera apreciándolos en el devenir de las décadas o siglos.

Este historicismo más bien filosófico, heredado de José Gaos y ampliamente

¹¹ Escribe Arturo Roig: “La confrontación euro-peísmo-americanismo, vista como un movimiento alternado y oscilante de desdibujamiento de una identidad como consecuencia de la nivelación que impone constantemente nuestra incorporación a la modernidad y, a su vez, de respuesta ante ese hecho como esfuerzo identitario, le permiten al conocido autor de este estudio, Eduardo Devés Valdés, esbozar desde una mirada americana una interesante dialéctica de nuestra historia intelectual” (2000: 9).

¹² La formación predominante en filosófica acerca a esta a la escuela usamericana de Historia de las Ideas (aunque en la nuestra nunca se haya tratado de escribir algo como *La gran cadena del ser*, de Arthur Lovejoy), así como a la escuela alemana de las ciencias del espíritu, inspirada por Wilhelm Dilthey. De hecho, la pregunta por la filosofía en cada país de la región fue lo que desencadenó el gran movimiento de los cuarenta, aunque el proyecto se ubicó tempranamente en 1947 en el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH).

difundido por Zea desde muy temprano, apuntaba a la relación entre ideas, experiencias históricas y circunstancias, recibiendo luego incorporaciones y reinterpretaciones a partir, especialmente, de nociones existencialistas. Además de Zea, en este quehacer participaron, entre otras personas, Arturo Ardao y Augusto Salazar Bondy, aspecto que ayudó a constituir la obsesión por la autenticidad. A esto, contribuyeron nociones marxistas provenientes de la teoría de las ideologías como nociones dependentistas, primarias o elaboradas, aludiendo a la imitación simple o a cierta condición dependiente y periférica. Así fue formulándose una conceptualización, además de una batería de preguntas sobre autenticidad-genuinidad, adaptación, copia, alienación y dependencia.¹³ Estas obsesiones derivan principalmente de haber concebido al pensamiento latinoamericano como el “pensamiento europeo en ALC”, porque, de otro modo, si los estudios se hubieran focalizado sobre el pensamiento de los pueblos indígenas (por ejemplo, sobre el pensamiento económico cepalino o el pensamiento unionista e integracionista), el fantasma de la copia, la inautenticidad y la alienación no se hubiera presentado o, al menos, lo habría hecho de otro modo. Así, las personas que se habían formado en filosofía (en cátedras completamente europeizadas que les impedían ver lo

americano), aunque reflexivas y preclaras (pero, por otra parte, culpables de copia e incapaces por mucho tiempo de sobreponerse), pagaban su propia deuda con complejos de inferioridad y ataques de angustia. Lejos de descalificarles, pues sobre esta base o una bastante aproximada yo mismo me he formado, diré que, así como han corrido las décadas, algunas de estas obsesiones se han reelaborado o reconceptualizado. En buena medida, ha sido el aumento del acervo o capital eidético, así como nuestra propia labor como comunidad de personas que practicamos los estudios eidéticos en la región, lo que ha facilitado ir asumiendo otras posturas. Por ello mismo, me rehúso a negar esas obsesiones y angustias, porque han formado parte de la trayectoria de esta escuela a la que a grandes rasgos pertenezco y, por otra parte, porque los entusiasmos desmedidos por modas eidéticas extranjeras se continúan advirtiendo en intelectualidades de ALC.

¹³ Andrés Kozel, sin referirse específicamente a esta escuela, sino más ampliamente a los estudios eidéticos en ALC, destaca que “la problemática a la que remite la noción/imagen se deja articular con algunas de las inquietudes mayores de nuestra disciplina: ‘malas copias’, ‘ideas fuera de lugar’, ‘influencias’, ‘usos’, ‘recepciones’, ‘antropofagias’, ‘fagocitaciones’, etc.” (2022: 16).

Yamandú Acosta argumenta que

[...] conciencia del hombre como enajenación y conciencia del hombre como libertad son los vislumbres de esa nueva mirada que sea desde el europeo en la reflexión de Sartre, sea desde el latinoamericano en la de Zea en relación con la anterior, exige un nuevo hacer, un qué hacer orientador del cómo hacer (2007: 5).

Acosta piensa que esta pregunta por el qué-cómo hacer gira en torno a la posibilidad de que el ser humano sea realmente tal. Cito en extenso:

[...] por lo que la conciencia como libertad en su relación y tensión con la conciencia como enajenación, exige un hacer de liberación en el que va en juego la realización de un auténtico humanismo. Un auténtico humanismo, puede encontrar en una “filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que este se encuentre” respuestas fundamentales a las preguntas por el qué y el cómo hacer para que el hombre sea realmente un hombre. Tal parece ser el sentido que, desde la interlocución con la filosofía de Sartre, entre otras interlocuciones, tiene para Leopoldo Zea “una filosofía desde nuestra América” que como filosofía auténtica ha de ser desarrollada como “filosofía sin más” (5).

Buscar estas expresiones eidéticas como expresiones de “autenticidad” americana es lo que da mayor justificación a esta labor de estudios de las ideas y lo intelectual. Adriana Arpini reafirma que

[...] el historicismo se halla ligado de una manera demasiado estrecha con el cultivo de nuestra historia de las ideas. No solo ha proporcionado el marco teórico, sino también las herramientas conceptuales con que se abordó y aún se aborda [esto lo escribe en 1992] el estudio de las ideas hispanoamericanas. La función del historicismo ha sido resaltada especialmente en el terreno de las ideas filosóficas (1992: 180).

Dicho historicismo circunstancialista hizo asumir que los seres humanos se encontraban permanentemente enfrentados a la resolución de problemas que, a su vez, les iban configurando, y que en este proceso elaboraban pensamiento a partir de lo que tenían a la mano (Arpini, 1992: 185).

7) El séptimo trazo es la formulación de una batería de preguntas de investigación que pueda mostrar lo más expresivo, fructífero o innovador de nuestra expresión: cuál es la concepción de la región y qué se propone para esta, o para algunas de sus parcialidades: subregiones, países o sectores sociales como el indio, el mestizo o el mexicano, si nuestras ideas estarían

sistemáticamente o no fuera de lugar; si habría formas de especificidad en nuestro pensamiento, en qué grado la conceptualización con la cual se ha trabajado el pensamiento europeo sería válida para trabajar sobre el de ALC; la pregunta por las “influencias”, europeas o usamericanas, recibidas servilmente o de manera creativa. Algo íntimamente relacionado es lo que ocurre con la formulación de disyuntivas que permitan entender las dinámicas del pensamiento entre nosotros como americanismo / europeísmo (Roig, 2000), modernización / identidad, propio / ajeno, identitarismo / centralitarismo (Devés, 2017), entre otras. Se trata de disyuntivas que no derivan de aquellas que han movido a las corrientes europeas de pensamiento: idealismo / materialismo, racionalismo / irracionalismo, determinismo / libertad, individualismo y colectivismo, entre otras.

8) Otro trazo es su ocupación casi exclusiva por lo escritural, dando la espalda a la oralidad, siguiendo la trayectoria universitaria de los estudios filosóficos e historiográficos sobre las ideas. Los estudios sobre la oralidad han sido pobres o nulos en esta escuela y, por tanto, su preocupación por las ideas en las culturas de la oralidad americana. En verdad este es un trazo compartido con las otras tres escuelas destacadas en ALC, pero las tres tendrían menos excusas: la de estudios del ensayo

puede argumentar obviamente que este es un género escritural; la de historia intelectual puede argumentar que lo intelectual (no lo intelectual) opera solo en sociedades con escritura y clases sociales, y la del pensamiento social brasileño que el pensamiento propiamente social solo existe en sociedades modernas y de clases. Nuestra escuela carece de excusas, pues todos sus cultores aceptarían que en sociedades sin escritura existen ideas, pero esta misma ausencia es un trazo de su rostro, como quien ve solo con un ojo.

Lo anterior puede contrastarse con lo que se ha dado en los estudios eidéticos del África sud sahariana, donde la escuela más fuerte se ocupa, en primer lugar, de la oralidad. Es el caso de trabajos como el de Placide Tempels (2013), Odera Oruka (1990), Kwasi Wiredu (Oladipo, 1996), además de otros que estudian la sabiduría (*Sage philosophy*) como estudios eidéticos, lo que no debe confundirse, aunque se traslapa con el folclorismo como quehacer de recopilación. Es el caso, por ejemplo, de Hampaté Ba, el más reconocido estudioso de la memoria, más folclorista (Ekoungoun, 2014) que eidólogo, en la medida que compila más que procesa, equivalente en este sentido a trabajos como los de Fidel Sepúlveda (2009, 2012) u Oreste Plath (1995) entre nosotros. Más cercanos a los estudios de los africanos

son los de Rodolfo Kusch (1977), quien no formó parte de esta escuela. Dentro de esta escuela, son excepcionales los casos de Ricardo Salas (1994, 2011) y parte de los estudios de María del Rayo Ramírez (2007), quien como otras personas llevó también líneas propias y excepcionales.

9) Otro trazo, bastante paralelo al anterior, y que en ningún caso puede considerarse una fortaleza, ha sido la bajísima asunción de que existe un pensamiento femenino en la región.¹⁴ La existencia de un pensamiento femenino en ALC prácticamente no ha sido vista por esta escuela hasta el 2000 (ver Devés, 2000: 243 y ss), y solo ha sido abundante y detalladamente tratado por Francesca Gargallo en 2004 con *Las ideas feministas latinoamericanas*, y luego por ella misma en 2012, cuando aparece la primera versión de *Feminismos de Abya Yala*, sin menoscabo de aportes puntuales por parte de otras personas de la escuela.

10) Otro trazo que perfila esta escuela es su propensión a producir obras panorámicas del pensamiento por países o de toda la región. Hay estudios dedicados a las ideas en el Perú (Rivara Tuesta, 2000), en Ecuador (Roig, 1982), en Uruguay (Berizzo y Bernardo, 2014) y muchos otros; a la filosofía en Brasil (Cruz-Costa, 1957) y otros tantos, o a la región como

conjunto (Zea, 1949; Devés, 2004), por siglos y más. Esto no se ha hecho, sino excepcionalmente, para algunos países europeos, uno que otro de Asia, África y de Oceanía. En el caso de ALC ha sido la normalidad: que traslapándose a épocas, territorios y tendencias eidéticas se constituyó una trama que ha contribuido especialmente a concebir nuestro quehacer eidético latinoamericano, y al quehacer de este ámbito disciplinar con cierta identidad. Esto la distingue claramente de las dos protoescuelas que se han constituido a comienzos del siglo XXI en la región, como de otras en el mundo. Este proceso continúa avanzando en períodos, cobertura de inteligencias, o sectores sociales y variedad de expresiones.

11) La asunción de que unos estudios eidéticos bien hechos deberían potenciar a la propia región en diversos sentidos. Esto se ha expresado al menos de cinco maneras:

a) Apuntando hacia la constitución de un pensamiento regional, por la misma afirmación de su existencia. El hecho que

¹⁴ Me permito aclarar: sostengo que esta escuela de estudios de las ideas se ha ocupado muy tardíamente del pensamiento femenino-feminista en la región, a pesar de la existencia de este mucho tiempo antes.

existe algo que se puede llamar “pensamiento latinoamericano”, “filosofía latinoamericana”, “ideas latinoamericanas”, “intelectualidad latinoamericana”, por la performatividad del propio discurso, contribuye a crear el hecho;

- b) participando con los estudios de las ideas en la autorreflexión de las intelectualidades, en vistas a mejorar su quehacer;
- c) destacando las formulaciones que diferencian al pensamiento latinoamericano respecto al pensamiento europeo occidental, por haber alcanzado formulaciones específicas;
- d) enfatizando en los estudios aquellas ideas que refuerzan nuestra autoconciencia y autonomía como región, en variadas dimensiones,¹⁵
- e) y reivindicando el pensamiento latinoamericano en varios sentidos: por descubrimientos importantes o mediante la apertura de líneas de trabajo no justipreciadas.

Lo señalado emparenta el quehacer de esta escuela con lo que detecto en los estudios eidéticos realizados en diversas regiones periféricas. Formulado de manera más o menos universal, desde los estudios eidéticos de las regiones periféricas: en el pensamiento de nuestras regiones aparecen elementos que han sido silenciados por los europeos, pero que representan

formulaciones simultáneas, e inclusive anteriores a las europeas; avances en diversos campos del conocimiento que los europeos imaginan monopolizados por ellos como paradigmas, concepciones filosóficas y conceptualizaciones, entre otras cosas. En especial, desde 2000 en adelante, los chinos llevan la delantera en la reivindicación de saberes, pensamientos y tecnologías que siendo originarios de China habrían sido presentados al mundo como europeos.¹⁶



¹⁵ Debo esta afirmación a una sugerencia de mi amigo Christian Álvarez-Rojas.

¹⁶ En honor a la verdad, la monumental obra del británico Joseph Needham, al menos desde 1945, viene mostrando de manera sistemática la importancia de la ciencia y la tecnología chinas.

Otros aspectos que son líneas de fuga, de innovación o discontinuidad

A continuación, se destacan algunos aspectos presentes en figuras de esta escuela que podrían inducir a reconfiguraciones de la trayectoria, a subescuelas o derechamente a divisiones.

Hasta aquí, no se ha intentado diferenciar subtendencias o momentos dentro de la historia de esta escuela, donde, además, la longevidad de muchos ha permitido la coexistencia de al menos tres generaciones. Es obvio, por otra parte, que existen elementos de diferencia y discontinuidad. Una de las marcas de diferencia se dio en los setenta y ochenta entre quienes asumían una perspectiva marxista fuerte (Villegas, 1972; Cerutti, 1991) y quienes se mantenían en un historicismo ecléctico (Ardao, 1986; Miró Quesada, 1974; Biagini, 1985).

1) Un primer aspecto de discontinuidad a resaltar ha sido el progresivo distanciamiento entre un quehacer que fusiona la elaboración de ideas propias con los estudios de las ideas, y otro que los distingue más nítidamente. Leopoldo Zea, más que sus coetáneos, concibió los estudios del pensamiento latinoamericano como actividad filosófica, buscando cla-

ves para entender la región. Sin que esto haya desaparecido absolutamente (y menos que yo crea que deba desaparecer), desde hace unos 50 años los estudios de las ideas se han “profesionalizado” (autonomizado), separándose parcialmente de criterios filosóficos. Más aún, incluso los estudios de las ideas filosóficas se han distanciado, al menos en este sentido, del intento por filosofar.

2) Un segundo aspecto es el cambio en la noción de pensamiento e ideas como objeto de estudio, dejando de entenderlos como filosofía, asumiendo preocupaciones emergentes en otros campos disciplinares.

Yamandú Acosta pone en relieve un contraste entre la posición de Ardao, respecto a que los estudios eidéticos en la región deberían focalizarse en las ideas filosóficas, porque estas serían claves para entender todas las demás y cómo van apareciendo otras perspectivas que no permiten reducir el quehacer a lo que propusieron sus fundadores en los años 40. Así, según Ardao:

La expresión “historia de las ideas” debe usarse para designar el conjunto de los estudios históricos en los distintos dominios particulares de las ideas, y no como rótulo que denomine a indagaciones globales de las

mismas. El sector de las ideas filosóficas tiene un carácter de generalidad o universalidad que lo remonta por encima de los otros y lo convierte en condicionante o rector de los mismos (*apud* Acosta, 2012: 13).

Señala Acosta, más adelante:

[...] el inaugural y clásico de Leopoldo Zea *El positivismo en México* de 1943, Palti trascendentaliza los criterios historiográficos del mismo como únicos operantes en América Latina entre 1943 y 1993, invisibilizando desarrollos del propio Zea, de Ardao, de Roig y de muchas otros que, lejos de interesarse por las “desviaciones” comparativamente con los “modelos”, se han interesado por los usos resignificadores y dadores de sentido en una preocupación por el mundo del sentido, pero fundamentalmente por el sentido del mundo, desde Latinoamérica como *locus* trascendental-inmanente a la modernidad (15).

Sin negar lo que destaca Yamandú, puede agregarse que esta escuela, por su larga trayectoria, no ha intentado diferenciarse de otras, al menos no dentro de la región, sino más bien incorporar unos asuntos tras otros.

3) Un aspecto relativamente reciente ha consistido en la preocupación por las

ideas en relación con los estudios sobre las intelectualidades y la institucionalidad. El asunto de la institucionalización del pensamiento, del quehacer académico y de la filosofía, en particular, ha interesado a varias personas de esta escuela, como Cecilia Sánchez (1992), José Santos (2015) y Dante Ramaglia (2011), entre otras.

Con relación a lo anterior, también ha tenido eco el tema de las “redes intelectuales” propiamente tales¹⁷ en la acepción latinoamericana. Esta noción ampliamente acogida en lo que va del siglo XXI, probablemente el mayor aporte latinoamericano a los estudios de las intelectualidades, dialoga con nociones como “república de las letras”, “república de cartas”, “colegios invisibles” e “intelligentsia”. Esta preocupación por el estudio de las intelectualidades nos emparenta, de algún modo, con el quehacer de los estudios eidéticos del

¹⁷ Digo “propiamente tales” dado que el importante libro de Randall Collins, *Sociología de la filosofía*, que se refiere abundantemente al concepto “intellectual networks”, lo hace en un sentido muy diverso y más cercano a cadenas de influencias o escuelas de pensamiento, no en el sentido latinoamericano como red de personas de la comunidad intelectual y académica, que se relacionan por razones profesionales a lo largo de los años.

mundo eslavo, especialmente con Rusia, Ucrania y, sobre todo, Polonia.¹⁸

4) Otro aspecto, acogido entre gente de esta escuela, ya desde los sesenta o setenta, con interés limitado, aunque sostenidamente, ha sido la incorporación de las ciencias económico-sociales, como objeto de estudio, y algunas de sus figuras principales (ver Zea, 1976: 513 y ss; Beigel, 2006; Kozel, 2021).

5) Otro aspecto más reciente es el interés por la cuestión de la circulación de las ideas ya no solo consideradas como “influencia”, sino estudiando sus viajes, recepciones y reelaboraciones (ver Beigel, 2013; Magallón, 2007; Albuquerque, 2014; Devés, 2021b).

6) Otro aspecto consiste en los nuevos criterios articuladores de amplias relecturas de la trayectoria eidética regional. Entregos muy relevantes: releer el pensamiento de ALC, desde el rastreo de dimensiones del “pensamiento alternativo” (Roig y Biagini, 2008, junto a mucha gente de la escuela y fuera de esta) y, por otra parte, una relectura desde la pregunta por el “humanismo” (ver Guadarrama, 2002; Arpini, 2009; Saladino, 2004; Ramaglia, 2016).

Para terminar

Los primeros once trazos son bastante reiterados entre quienes forman parte de esta escuela de estudios de las ideas y lo intelectual. Esto no quiere decir que todas las personas los compartan comple-

¹⁸ La “Escuela de Varsovia de historia de las ideas” (*Warszawska Szkoła Historii Idei, Warsaw School of History of Ideas*) (Archive, 2023), es particularmente cercana a esta preocupación. La obra de Jerzy Jedlicki, Andrzej Walicki y Eugeniusz Górski, que aborda temas similares (entre los cuales se encuentra el gran asunto del eslavismo *versus* el occidentalismo), se ocupa abundantemente de las “intelligentsias”. Sin embargo, Gaos-Zea y compañía lo hacen de modo muy diferente a los estudios de dicha escuela. Allí, en el mundo eslavo, las *intelligentsias* son, por una parte, estudiadas conceptualmente, pues tratándose de un concepto antiguo, se ha hecho polisémico y requiere de estudios de historia conceptual (sea o no en el sentido de R. Koselleck); igualmente, se estudia si el concepto continúa o no siendo válido, y cuáles serían sus alcances. Por otra parte, encontrándose con la historia social, se abordan el origen y las evoluciones de este grupo social (Jedlicki, 2014: 10 y ss). Pero todavía aparecen otras preguntas, por ejemplo: “¿Ha heredado los atributos y vicios de la nobleza? ¿Ha merecido un respeto colectivo, o desaprobación y burla? ¿Tiene todavía la intelligentsia algún papel social e ideológico que desempeñar, o tal vez debería bajarse del escenario y dar paso a las nuevas clases, por ejemplo, la clase media o los ‘expertos’?” (Jedlicki, 2014: 7).

tamente, ni mucho menos que no existan acentuaciones e interpretaciones que no sean siempre consensuales. Por otra parte, tampoco se supone que las personas participan solo de estos trazos. Diremos mejor que, siendo trazos *grosso modo* compartidos, todas las personas que participan de la escuela han poseído también aspectos más específicos. Lo que digo no es más que de sentido común, porque habrá quienes interpreten mis palabras como sugiriendo que estas personas funcionan como “soldaditos de plomo”, cortados por el mismo molde e indistinguibles unos de otros.

Lo que ya no es tan obvio, y quizá sirva como “palabras finales”, es la existencia de complementos, posteriores a los años fundacionales, que envuelven solo a algunas personas y, por ello mismo, son también formas de divergencia. Por otra parte, tales aspectos, que marcan nuevas líneas de trabajo y de fuga, son negaciones hacia una escuela en la medida que esta se va heterogeneizando y, al menos en algunos sentidos, disgregando, incluso hasta diluyendo.

Entonces, ¿hasta qué punto una escuela con numerosos aspectos específicos puede mantenerse como tal? Mi respuesta clave es que solo se mantiene si realmente estas personas, a pesar de sus divergencias o disimilitudes, reclaman un origen y una tra-

yectoria común, y si también se plantean un destino común, que no contradiga explícitamente al que propusieron quienes iniciaron la escuela.

Esto es particularmente importante, cuando un factor distintivo en el discurso de Gaos fue el historicismo, cuestión que, a mi juicio, paradójicamente, pierde relevancia como criterio unificador ya hace décadas, pues casi todas las personas que nos ocupamos de estudios eidéticos en ALC somos historicistas, aunque seguramente definiríamos esto de maneras diversas, como también ocurría en los cuarenta.

Si es así, esta escuela pareciera irse dividiendo en subescuelas, que ponen nuevas acentuaciones y relevan cuestiones particulares en la actualidad, reconfigurando el campo...

Bibliografía

- Abdel-Malek, Anouar, 1967. *Egipto: Sociedad militar*. Madrid: Tecnos.
- _____, 1969. *Ideologie et renaissance nationale. L’Egypte moderne*. París: Anthropos.
- Acosta, Yamandú, 2007. “Huellas sartreanas en la inteligencia filosófica en América Latina: Zea, Roig y Hinkelammert”. En P. Vermeren y R. Viscardi (comps.), *Sartre y la cuestión del presente*. Montevideo: Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. 75-86.
- _____, 2012. “De la Historia de las Ideas a la Historia de las Ideas”. *Revista de la Facultad de Derecho* 32 (ene.-jun. 2012): 11-16.
- Albuquerque, Germán, 2014. “Tercermundismo en el Cono Sur de América Latina: ideología y sensibilidad. Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, 1956-1990”. *Revista Tempo e Argumento* 6(13): 140-173.
- Archive of Warsaw School of History of Ideas, Institute of Philosophy and Sociology Polish Academy of Sciences, s.f. <http://www.archidei.ifispan.pl/?lang=en>. Consultado el 10 de diciembre de 2023.
- Ardao, Arturo, 1963. *Filosofía de lengua española*. Montevideo: Alfa.
- _____, 1986. “Panamericanismo y latinoamericanismo”. En Leopoldo Zea (coord.), *América Latina en sus ideas*. México-París: Siglo XXI / Unesco. 157-171.
- Arkoun, M., 2003. *La pensée arabe*. París: PUF.
- _____, 2006. *Islam: to reform or to subvert?* Londres: Saqi.
- Arpini, Adriana, 1992. “Desarrollo y crisis del historicismo como metodología para nuestra historia de las ideas”. *Cuyo: Anuario de filosofía argentina y americana* 8-9: 179-202.
- _____, 2009. “Humanismo emergente y utopía en Augusto Salazar Bondy”. En Horacio Cerutti Guldberg y Jussi Pakkasvirta (eds.), *Utopía en marcha*. Quito: Abya Yala. 37-53.
- Ayubi, Nazih, 2000. *El islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra.
- Bastos, Elide Rugai, 2010. “Gildo Marçal Bezerra Brandão (1949-

- 2010). Um Analista do Pensamento Brasileiro”. *DADOS, Revista de Ciências Sociais* 53(1): 5-10.
- Berizzo, Lía y Horacio Bernardo, 2014. *Introducción al pensamiento uruguayo*. Montevideo: Fin de Siglo.
- Biagini, Hugo, 1985. *El movimiento positivista argentino*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- _____, 2017. “La historia de las ideas, sus ‘corredores’ y la historia intelectual”. *Cuadernos Americanos: Nueva Época* 160(2): 11-28.
- Biagini, Hugo y Arturo Roig, 2008. *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.
- Beigel, Fernanda, 2006. “Vida, muerte y resurrección de las ‘teorías de la dependencia’”. En Fernanda Beigel, *et al.*, *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO. 287-326.
- _____, 2013. “Centros y periferias en la circulación internacional del conocimiento”. *Nueva Sociedad* 245 (may.-jun.): 110-123.
- Cerutti, Horacio, 1991. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México D. F.: FCE.
- Collini, Stefans, Richard Whatmore y Brian Young (eds.), 2000. *History, Religion, and Culture: British Intellectual History 1750-1950*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, Randall, 1998. *The Sociology of Philosophies. A global theory of intellectual change*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cruz-Costa, Joao, 1957. *La filosofía en Brasil*. México D. F.: FCE.
- Devés, Eduardo, 2000. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo I: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL*. Buenos Aires-Santiago: Biblos / DIBAM.
- _____, 2004. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo III. *Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90*. Buenos Aires-Santiago: Biblos / DIBAM.
- _____, 2017. *Pensamiento Periférico Asia - África - América Latina - Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Santiago de Chile: Ariadna.
- _____, 2020. “Los estudios de las ideas y las intelect-

tualidades en América Latina a inicios del XXI: cartografía, trazos característicos y evaluación. Un ensayo con perspectiva personal”. *Wirapuru: Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas* 1: 100-119. DOI: 10.5281/zenodo.4289280.

_____, 2021a. “Los estudios de las ideas y las intelectualidades en América Latina a inicios del XXI: cartografía, trazos característicos y evaluación. Un ensayo con perspectiva personal”. Parte II: “Trazos para un boceto y evaluación”. *Wirapuru: Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas* 3: 1-25.

_____, 2021b. *La circulación de las ideas de América Latina-Caribe por el mundo, 1970-2000*. Santiago de Chile: Ariadna.

Ekoungoun, Jean-Francis, 2014. “Archives Amadou Hampâté Bâ”. *Continents manuscrits* 1. DOI: 10.4000/coma.197.

Gargallo, Francesca, 2004. *Las ideas feministas latinoamericanas*. México D. F.: Universidad de la Ciudad de México.

_____, 2014. *Feminismos de Abya Yala*. México D.F.: Corte y Confección.

Górski, Eugeniusz, 1994. *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*. México D. F.: UNAM.

Granados, Aimer, Álvaro Matute y Miguel Ángel Urrego (eds.), 2010. *Temas y tendencias de la historia intelectual en América Latina*. Morelia: Universidad Michoacana / UNAM.

Guadarrama, Pablo, 2002. “Humanismo en el pensamiento latinoamericano”. *Revista de Hispanismo Filosófico* 7: 83-85.

Hourani Albert, 2005. *O pensamento árabe na era liberal 1798 1939*. São Paulo: Companhia das Letras.

Jedlicki, Jerzy, 1999. *A suburb of Europe. Nineteenth century Polish approaches to Western civilization*. Budapest: Ceupress.

_____, 2014. “Foreword”. En Maciej Janowski (aut.), *Birth of the Intelligentsia 1750-1831. A History of the Polish Intelligentsia*. Part 1. Frankfurt: Peter Lang Edition. 7-26.

Kozel, Andrés, 2012. *La idea de América en el historicismo mexicano: José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*. México D. F.: El Colegio de México.

_____, 2015. “El estudio del pensamiento latinoamericano en nuestros días. Notas para una caracterización”. *Prismas. Revista de Historia Intelectual* 19(2): 163-172.

_____, 2022. “Tzvi Medin y la historia de las ideas en América Latina”. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 33(1): 13-26.

Kozel, Andrés y Marcelo Sili, 2021. “New Discourses on Development”. En Rahma Bourqia y Marcelo Sili (eds.), *New Paths of Development. Sustainable Development Goals Series*. Cham: Springer. 97-106. DOI: 10.1007/978-3-030-56096-6_8.

Kusch, Rodolfo, 1977. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.

Laroui, Abdallah, 1994. *Marruecos. Islam y nacionalismo*. Madrid: MAPFRE.

_____, 1997. *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí (1830-1912)*. Madrid: MAPFRE.

Magallón, Mario, 2007. “Migración de las ideas”. *Estudios Latinoamericanos* (20-21): 121-142.

Miró Quesada, Francisco, 1974. *Despertar y Proyecto del Filosofar Latinoamericano*. México D. F.: FCE.

_____, 1978. “Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 16(43): 75-82.

Oladipo, Olusegun, 1996. *Philosophy and the African Experience: The Contributions of Kwasi Wiredu*. Ibadan: Hope Publications.

Oruka, Odera, 1990. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Amsterdam: Brill Academic Pub.

Oviedo, Gerardo, 2007. “El pensamiento ensayístico y la historiografía de las ideas filosóficas en una cultura bifronte. Algunas consideraciones a partir de José Gaos y Carlos Astrada”. *Cuadernos del CILHA* 8(9): 175-186.

Pacheco, Juan Antonio, 1999. *El pensamiento árabe contemporáneo. Rupturas, dilemas, esperanzas*. Sevilla: Mergablum.

Palti, Elías, 2004. “De la historia de ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes

políticos’. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano”. *Anales Nueva Época* 7: 63-82.

Pinedo, Javier, 2012. “Metodologías para analizar lo que hemos pensado: historia de las ideas, historia de los intelectuales”. *Temas de Nuestra América* (número extraordinario): 27-42.

Plath, Oreste, 1995. *Hagiografía folclórica*. Santiago de Chile: Grijalbo.

Polgovsky Ezcurra, Mara, 2010. “La historia intelectual latinoamericana en la era del ‘giro lingüístico’”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, DOI: 10.4000/nuevomundo.60207.

Poole, Randall A., 2006. “Isaiah Berlin and Andrzej Walicki as intellectual”. *Dialogue and Universalism* 16(1-2): 81-104.

Ramadan, Tariq, 2000. *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.

Ramaglia, Dante, 2011. “Condiciones y límites del proceso de institucionalización de la cultura filosófica argentina a comienzos del siglo XX”. *Solar* (6): 13-39.

_____, 2016. “La filosofía latinoamericana como humanismo: Reflexiones a partir de la obra de Pablo Guadarrama González”. *Cuyo* 33(2): 71-92.

Ramírez Fierro, María del Rayo, 2007. “El filosofar tojolabal, un desafío para la filosofía”. *Pensares y Quehaceres* (5): 73-77,

Rivara Tuesta, María Luisa, 2000. *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*. Lima: FCE.

Roche, Daniel, 2012. “Histoire des idées, histoire sociale: l’exemple français”. *Revue d’histoire moderne & contemporaine* 59(4 bis): 9-28.

Roig, Arturo Andrés, 1982. *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.

_____, 2000. “Prólogo: Una tarea inacabada y siempre urgente”. En Eduardo Devés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo I. Del Ariel de Rodó a la CEPAL, 1900-1950*. Buenos Aires-Santiago de Chile: Biblos / DIBAM. 9-12.

Salas, Ricardo, Armando Marileo, R. Curivil y Mariella Bacigalupo, 1995. *Modernización o sabiduría en tierra Mapuche, Lenguaje Religioso Mapuche, Hermenéutica e Innovación Semántica*. Chile: Instituto de

- Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Salas, Ricardo y Armando Marileo, 2011. “Filosofía occidental y filosofía mapuche: iniciando un diálogo”. *ISEES: Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior* 9 (jul.-dic.): 119-138.
- Saladino, Alberto, 2004. *Humanismo mexicano del siglo XX*. Tomo I. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Salazar Bondy, Augusto, 1968. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México D. F.: Siglo XXI.
- Sánchez, Cecilia, 1992. *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones ChileAmérica / CESOC.
- Santos, José y M. A. Norambuena, 2015. *Cartografía crítica: el quehacer profesional de la filosofía en Chile*. Santiago de Chile: Libros de la Cañada.
- Sepúlveda, Fidel, 2009. *El canto a lo poeta, a lo divino y a lo humano* Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- _____, 2012. *El cuento tradicional chileno. Estudio estético y antropológico. Antología esencial*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Sobrevilla, David, 2011. “Nuevas tendencias en la historia de las ideas en América Latina”. *Solar* 8: 7-24.
- Tempels, Placide, 2013. *La philosophie bantoue*. París: Présence Africaine.
- Villegas, Abelardo, 1972. *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. México D.F: Siglo XXI.
- Weinstein, David y Avihu Zakai, 2017. *Jewish Exiles and European Thought in the Shadow of the Third Reich: Baron, Popper, Strauss, Auerbach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zea, Leopoldo, 1949. *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*. México D. F: COLMEX.
- _____, 1976. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel.



04.

La tradición del borde

The Tradition of the Edge

recepción: 10 de mayo 2023
aceptación: 24 de noviembre 2023

Rafael Rojas
El Colegio de México

Resumen

Este ensayo intenta recorrer algunas aproximaciones al discurso de la identidad de América Latina y el Caribe, en la historia intelectual de la región, que no partieron de la afirmación o la negación de las claves antropológicas o ideológicas del latinoamericanismo. En autores como el dominicano Max Henríquez Ureña, la cubana Lydia Cabrera, el brasileño Sérgio Buarque de Holanda y el cubano José Lezama Lima, el texto intenta explorar estrategias discursivas que buscaron una disolución de las fronteras identitarias por medio del panafricanismo, la latinidad o un americanismo que rehuía de las hegemonías del sentido en los debates intelectuales de la Guerra Fría.

Abstract

This essay attempts to review some approaches to the discourse of Latin American and Caribbean identity in the intellectual history of the region that did not start from the affirmation or denial of the anthropological or ideological keys of Latin Americanism. In authors such as the Dominican Max Henríquez Ureña, the Cuban Lydia Cabrera, the Brazilian Sérgio Buarque de Holanda and the Cuban José Lezama Lima, the text attempts to explore discursive strategies that sought a dissolution of identity borders through Pan-Africanism, Latinity or an Americanism that shunned the hegemonies of meaning in the intellectual debates of the Cold War.

Palabras clave:

identidad, América Latina, Caribe, verticalidad, historia intelectual

Keywords:

identity, Latin America, Caribbean, verticality, intellectual history

La tradición del ensayo latinoamericanista, entre Francisco Bilbao a mediados del siglo XIX y Ángel Rama a fines del XX, aspiró siempre a una ontología espiritual de la región, frente al ser de un otro: España o Portugal, Europa o Estados Unidos. Un estudio clásico del filósofo brasileño José Guilherme Merquior, sobre el “ensayismo de interpretación nacional en América Latina”, describe con precisión el tránsito de visiones fatalistas, como las del boliviano Alcides Arguedas, el venezolano César Zumeta, el argentino Carlos Octavio Bunge o los brasileños Manuel Bonfim y Alberto Torres, a una serie de pastorales de la identidad a principios del siglo XX: Rodó, Vasconcelos, Henríquez Ureña, Freyre (Merquior, 2023: 70-74).

Una reconstrucción más reciente de ese legado, del historiador argentino Carlos Altamirano, opta por glosar las sucesivas otredades a las que debió enfrentarse aquella tradición (2021: 82-94). Pero, como en toda tradición, en la del discurso de la identidad latinoamericana y caribeña hay ramas o desvíos, que rehúyen las

estrategias más recurrentes de autointelectión de la comunidad continental. En las páginas que siguen, propongo identificar algunos casos de exploración de lo latinoamericano o lo caribeño a partir de diversos desplazamientos de la ontología, afirmativa o negativa, de la cultura subcontinental.

Podrían detectarse, en las últimas décadas del siglo XIX, justo cuando arranca el latinoamericanismo intelectual que identificamos con pensadores como Domingo Faustino Sarmiento, José Enrique Rodó o José Martí, algunos escapes del discurso identificador por la vía de conexiones electivas. En *Los raros* (1896), Rubén Darío trazaba, junto a José Martí, perfiles de afrancesados, como el habanero Augusto de Armas, que llegó muy joven a París y escribió su poca obra conocida —apenas dos cuadernos de poesía, *Rymes bizantines* (1891) y *Le poeme d'un cerveau* (1893)— en francés.

Decía Darío que de Armas era un “refinado bizantino de Cuba”, “armado ca-

ballero de la musa francesa al golpe de la espada de oro de Banville”. Como su compatriota, el parnasiano José María de Heredia, “representaba una de las grandes manifestaciones de la unidad del alma latina, cuyo centro es la luminosa Francia”, “honra y gloria de nuestra gran raza”, un “americano de sangre latina que podría ceñirse una corona hecha de ramas cortadas en el divino bosque de Ronsard” (1952: 192-203).

El crítico dominicano Max Henríquez Ureña, hermano de Pedro y Camila, hijo de Francisco Henríquez Carvajal y Salomé Ureña, tradujo del francés al español *Los trofeos* (1893) de José María de Heredia, e insistió, a partir del poema “A la fuente de la India” habanera, en la cubanidad del poeta. Aseguró que el fenómeno de la identificación de tantos intelectuales latinoamericanos con Francia, entre fines del siglo XIX y principios del XX, tenía que ver con una condición identitaria que rebasaba el afrancesamiento (de Heredia, 1954: 13).

Encontraba Henríquez Ureña ese desplazamiento, ya no en franceses nacidos por azar en América Latina, como Jules Laforgue o Jules Supervielle o Saint-John Perse, sino en hispanoamericanos de lengua materna castellana, como el boliviano Adolfo Costa du Reis, el peruano Della Rocca

de Vergalo, el chileno Vicente Huidobro, el colombiano Alfred de Bengoechea, los argentinos José María Cantillo y Delfina Bunge de Gálvez, el dominicano Andrejulio Aybar o el uruguayo Álvaro Guillot Muñoz (1941: 302-303).

Hay otros casos más conocidos en esa senda, como el de Francisco García-Calderón Rey, hijo del presidente del Perú, que desarrolló su obra en París en las primeras décadas del siglo XX, y que llevó la raíz latina de la cultura suramericana más allá de las tesis de José Enrique Rodó en su influyente ensayo *Ariel* (1900). Poco antes del estallido de la Gran Guerra, García Calderón sostenía que las democracias latinoamericanas se enfrentaban a dos grandes amenazas: por un lado, un fuerte principio de autoridad, heredado de los conservadurismos decimonónicos, en países como Brasil, México, Chile o Perú. Del otro, un mercantilismo desenfrenado proveniente de Estados Unidos (1987: 77-105 y 153-164).

El rescate del “espíritu latino”, lo mismo en Rodó que en García Calderón, ambos seguidores de Ernest Renan, buscaba una conexión horizontal a través del Atlántico y el Mediterráneo con el sur de Europa (Rodó, 2008: 7-11). Con frecuencia se asocia el latinismo a enclaves tradicionalistas o reaccionarios del pensamiento la-

tinoamericano, pero lo cierto es que tanto para García Calderón, como para Rodó, fue tan importante Renan como Jean-Marie Guyau, otro latinista que, por diversas vías, se acercó al socialismo y al anarquismo (Rojas, 2012).

Lo ha documentado con detenimiento el historiador francés Georges Duby: el panlatinismo, especialmente entre fines del siglo XIX y principios del XX, buscó una mundialización del Mediterráneo, abierta a África y Asia, por la vía del canal de Suez, que, en sus variantes menos imperiales, funciona como antecedente de los intentos de internacionalización y tercermundismo de la Nueva Izquierda, a partir de las gestas anticoloniales de mediados del siglo XX (1997: 203-230).

En esos descentramientos, el trazado de conexiones de América Latina con el mundo se daba por medio de horizontalidades más que de verticalidades. Lo latinoamericano se veía adherido a flujos de intercambio de bienes, personas e ideas, a través del Atlántico o del Pacífico, que en el caso del latinismo daba especial relevancia al Mediterráneo. Pero la ruta latina no fue la única vía de acceso a una imaginación de la identidad latinoamericana en la historia intelectual de la región.

Otras horizontalidades

Con frecuencia, cuando se habla de panafricanismo en la cultura histórica de América Latina, vienen a la mente las descolonizaciones norafricanas: los Black Panthers en Estados Unidos, lo que Eric Zolov ha llamado el “espíritu de Bandung”, y los experimentos posteriores de la Primera Conferencia Tricontinental de La Habana (1966) y la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAAL) en Cuba (2020: 108-139). Sin embargo, existen horizontalidades previas en el pensamiento afroamericano, que no pasan necesariamente por la ruta descolonizadora que, generalmente, asociamos a la obra de Frantz Fanon, Aimée Césaire o Edoard Glissant.

En la tradición cubana de pensamiento antropológico, que va de Fernando Ortiz a Natalia Bolívar, es posible encontrar esbozos de la condición caribeña y latinoamericana a partir de su poderosa ascendencia africana. En el arranque de su clásico ensayo *El monte. Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba* (1950), Lydia Cabrera se acercaba a esa deriva del discurso identitario.

Como se desprendía del subtítulo, Cabrera intentaba estudiar las creencias y prácti-

cas religiosas de quienes llamaba “negros criollos”, es decir, la comunidad de los hijos de la población negra arrancada a la fuerza de África y vendida, a través de la trata esclavista, a los plantadores de azúcar de la isla. Desde las primeras páginas de su libro, negaba cualquier “pretensión científica” a la reproducción de testimonios de los “viejos negros” que había entrevistado (1983: 7). Con lo cual, la antropóloga inscribía su libro en la estela de otro, el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), de su maestro Fernando Ortiz, igualmente presentado a sí mismo como “ensayo”, desde el juego literario iniciático con el Arcipreste de Hita (1940: 1-3).

Cabrera aseguraba que había intentado “deslindar en el mapa místico de las influencias continentales heredadas, las dos áreas más importantes y persistentes: la lucumí y la conga (yoruba o bantú)” (1983: 7). Le interesaba a la antropóloga cuestionar la homogeneidad de los cultos afrocubanos que integraban aquellas poderosas cosmovisiones en el “ñañiguismo”, título que le parecía “erróneo e impreciso” (8). Pero el deslinde de Cabrera, según su propia declaración, intentaba operar en términos de la relación entre lo “continental” africano y lo “criollo” cubano.

A lo largo de su ensayo, es fácil observar que ese segundo deslinde, a diferencia del

primero, va perdiendo afinación, y la antropóloga opta por no explorar las diferencias entre lo africano y lo propiamente cubano en las culturas negras de Cuba, las islas antillanas o la América continental. El pasaje, que inicia su argumentación más ponderada de esos “deslindes” simultáneos e inconclusos —palabra que recuerda, inevitablemente, a Alfonso Reyes—, es este:

Persiste en el negro cubano, con tenacidad asombrosa, la creencia en la espiritualidad del monte. En los montes y malezas de Cuba habitan, como en las selvas de África, las mismas divinidades ancestrales, los espíritus poderosos que todavía hoy, igual que en los días de la trata, más teme y más venera, y de cuya hostilidad o benevolencia siguen dependiendo sus éxitos o sus fracasos (13).

Podría interpretarse que, de esa reivindicación de la panafricanidad de los negros cubanos, se desprende un abandono de la perspectiva nacional. Esto último caería fácilmente en tela de juicio si no se descuida la perspectiva, ya expuesta en otros textos, criolla o nacionalista republicana del pensamiento de Lydia Cabrera, especialmente luego de su exilio en Miami, tras el triunfo de la Revolución cubana de 1959.

Pero hay otras conexiones más asombrosas como las que podrían establecerse entre la perspectiva, a la vez, nacional y continental de Cabrera, en La Habana de fines de los 50, y la que por aquellos mismos años estaría defendiendo Frantz Fanon en el contexto de la revolución argelina. En un pasaje de *Los condenados de la tierra* (1961), habla Fanon de una necesaria “sumersión” en los mitos y tradiciones de las culturas nacionales africanas que, en la práctica de la descolonización, desembocaba en una perspectiva continental o panafricana:

Esa sumersión no es específicamente nacional. El intelectual colonizado que decide librar combate a las mentiras colonialistas, lo hará a escala continental. El pasado es valorizado. La cultura, que es arrancada del pasado para desplegarla en todo su esplendor, no es la de su país. El colonialismo, que no ha matizado sus esfuerzos, no ha dejado de afirmar que el negro es un salvaje y el negro no era para él el angolano o el nigeriano. Hablaba del Negro. Para el colonialismo, ese vasto continente era una guarida de salvajes, un país infestado de supersticiones y fanatismo, merecedor del desprecio, con el peso de la maldición de Dios, país de antropófagos, país de negros. La condenación del colonialismo es continental (2022: 234).

Las distinciones de Cabrera entre las cartografías místicas lucumí y conga afirmaban lo criollo cubano, pero, a la vez, inscribían esa cultura nacional en un imaginario continental africano. Cuando Cabrera insistía en que los Orishas o deidades de la Cuba negra, y del Caribe o la América de raíz africana, eran las mismas divinidades ancestrales que habitaban las selvas de África, no hacía más que inscribir su discurso en un panafricanismo intelectual que, desde luego, no reproducía el paradigma revolucionario de la descolonización de Fanon o del “Black Power” de Robert F. Williams, Eldridge Cleaver o Malcolm X.

Otras vías horizontales de conexión de América Latina, ligadas al latinismo, describirían estrategias ideológicas con efectos que desbordaron el discurso identitario. Desde el siglo XIX, el cubano Paul Lafargue, el puertorriqueño Ramón Emeterio Betances, los mexicanos Nicolás Pizarro y Juan Nepomuceno Adorno y otros socialistas y anarquistas latinoamericanos siguieron una ruta afrancesada que los llevaría a suscribir las ideas de Proudhon, Bakunin y Marx, y a subordinar la cuestión nacional a la de clase (Derfler, 1998: 301-303; Illades, 2018: 28-30).

Una franja del hispanismo libertario y republicano, que podría rastrearse entre

Francisco Pi y Margall y María Zambrano, también llegó a producir un americanismo apartado de las ontologías tradicionales, localizables desde Domingo Faustino Sarmiento, José Martí o José Enrique Rodó. Algunos filósofos del exilio republicano, como José Gaos, terminarían haciendo importantes contribuciones a la “filosofía de lo mexicano”. Otras como María Zambrano encontrarían en el Caribe, más específicamente, en Cuba, su “patria prenatal” (Gaos, 1952: 13-17; Zambrano, 1996: 107).

Es pertinente reconstruir, en este punto, la estrategia argumentativa de Zambrano. La filósofa malagueña describe su encuentro con Cuba a partir de una confusión entre la luminosidad del Mediterráneo y la del Caribe: en los dos mares, la “luz y la sombra caen literalmente sobre la tierra hundiéndose” (1996: 107). La metáfora conduce, entonces, a la localización de una “patria prenatal”, es decir, de un nacimiento secreto previo y olvidado en el espacio caribeño, lo que es lo mismo que decir que la identidad mediterránea o española de la filósofa experimenta, en realidad, una segunda vida:

El instante del nacimiento nos sella para siempre, marca nuestro ser y su destino en el mundo. Mas [*sic*], anterior al nacimiento ha de haber un estado de puro olvido,

de puro estar yacente sin imágenes; escueta realidad carnal con una ley ya formada; ley que llamaría de las resistencias y apetencias últimas. Desnudo palpitar en la oscuridad; la memoria ancestral no ha surgido todavía, pues es la vida quien la va despertando; puro sueño del ser a solas con su cifra. Y si la patria del nacimiento nos trae al destino, la ley inmutable de la vida personal, que ha de ocuparse sin descanso —todo lo que es norma, vigencia, historia—, la patria prenatal es la poesía viviente, el fundamento poético de la vida, el secreto de nuestro ser terrenal (107).

Como es sabido, esa noción de Cuba como patria prenatal, expuesta por Zambrano en la revista *Orígenes*, sustentó el poderoso vínculo de la filósofa con el grupo de escritores que rodeaba al poeta católico cubano José Lezama Lima. La Cuba de Zambrano, como el México de Gaos, aparecían como dos dispositivos de la imaginación cultural en el hispanismo republicano. Desde esa conexión tendían una estrategia identitaria, con suficientes particularidades para desestabilizar los consensos latinoamericanistas del campo intelectual regional, antes de la Guerra Fría.



La verticalidad radical

Hay intervenciones ensayísticas en el tema de la identidad latinoamericana, en los años 50, que podrían enmarcarse en esa posible tradición del borde. Se trataría de exploraciones de un ser que, en vez de apelar a horizontalidades latinas, africanas o asiáticas, en la heterogénea variante de los orientalismos, estudiados por Edward Said, aplican un corte radical de la verticalidad americana.

La palabra radical, como es sabido, proviene de otra raíz, y un ensayo del brasileño Sérgio Buarque de Holanda, de aquellos mismos años, titulado *Visión del paraíso* (1959), intentaba dar cuenta de la superación arbórea y ramificada de las “raíces del Brasil”, expuestas en su primer libro (1987: 6-8). Si en *Raízes do Brasil* (1936), como recordara Antonio Candido, se buscaban las claves de una nacionalidad en contrastes civilizatorios (trabajo y aventura, método y capricho, campo y ciudad, caudillismo y burocracia), en *Visión del paraíso*, Brasil aparecía inscrito en el legado mayor del utopismo americanista (2000: 132).

En veinte años, con la poderosa experiencia del Estado Novo de Getulio Vargas por el medio, Buarque pasaba del contraste o “contrapunteo”, un método tan asociable

a Sarmiento o a Rodó, a Ortiz o a Freyre, a la arqueología de un imaginario edénico, relacionado con el descubrimiento de América. Buarque citaba a Simón de Vasconcelos, a propósito de que “no había sido el primero ni el último en intentar, con fantasía barroca, colocar en lugar honroso en la América lusitana a la mítica e inconstante topografía edénica” (1987: 20).

Bien hubiera podido citar también a otro Vasconcelos, el mexicano, con quien dialogaba sordamente en su primer libro, o a Pedro Henríquez Ureña, especialmente en *La utopía de América* (1925), famosa conferencia en la Universidad de La Plata, en 1922, en la que el ensayista dominicano mencionaba a Río de Janeiro como ejemplo de la creación de “colmenas formidables, tipos nuevos de ciudad que difieren radicalmente del europeo, hazañas no previstas por las urbes norteamericanas” (1989: 5-6).

Tal vez, las más claras y, paradójicamente, inescuchadas resonancias de *Visión del paraíso*, se encuentren, como ha sugerido el estudioso brasileño Luiz Feldman, en otros ensayos contemporáneos, *La invención de América* (1958), del mexicano Edmundo O’Gorman, y *La expresión americana* (1957), del cubano José Lezama Lima. Otro historiador, no tan leído —o no leído en lo absoluto— por Buarque,

como sí llegaría a leer el brasileño a su compatriota Silvio Zavala, y un poeta católico del Caribe, cuyos ensayos pasaron inadvertidos por la historiografía latinoamericana del siglo pasado.

Como en *Visión del paraíso* de Buarque, en *La invención de América*, O’Gorman se enfrentó a los equívocos acumulados por la “idea del descubrimiento de América” en la cultura occidental. Una idea llena de malentendidos desde Bartolomé de las Casas y casi todos los cronistas del siglo XVI, hasta clásicos de la historia natural del siglo XVIII, como William Robertson, que atribuían a Cristóbal Colón la intuición de un Nuevo Mundo o una cuarta masa continental de la tierra (2023: 48-49).

Hasta que en los años bolivarianos de la tercera década del siglo XIX aparecieron los volúmenes de Martín Fernández de Navarrete, sobre los viajes del almirante, la historiografía occidental, especialmente, la hispánica, ocultó los múltiples testimonios de que Colón había muerto, después de cuatro viajes a las Indias, convencido de que no había llegado a América sino al extremo oriental de Asia (51). Aferrado a la “estructura histórica tripartita”, heredada de la trinidad cristiana, Colón y otros de sus contemporáneos, como Pedro Mártir de Anglería, inventa-

ron un “Nuevo Mundo”, dotándolo de un ser asiático (113-134).

Luego de deshacer el equívoco, dando su justo crédito a Américo Vespucio y a la *Cosmographiae Introductio* (1507) de Martin Waldsemüller, O’Gorman concluía que la confusión de la idea del descubrimiento no hacía sino reafirmar el sentido propiamente renacentista del mundo americano, en cuanto cuarta parte del globo terráqueo que permitía la localización de América en el orbe, en plano de igualdad geográfica con Europa, África y Asia, facilitaba, a su vez, la potenciación utópica del nuevo continente:

Al inventar a América y, más concretamente, al concebir la existencia de una “cuarta parte” del mundo, fue como el hombre de la cultura de Occidente desechó las cadenas milenarias que él mismo se había forjado. No por casualidad América surgió en el horizonte histórico como el país del porvenir y de la libertad (216).

Es interesante que O’Gorman se refiera aquí a todo el continente como un país, aunque más adelante exponga su descreimiento ante cualquier visión redentorista del latinoamericanismo (240). Lo que le parece decisivo a O’Gorman es la evidencia de que “la realización del ser espiritual de América puso en crisis el viejo concep-

to del mundo histórico como privativo del devenir europeo” (241). Esa verticalidad identitaria, según el historiador mexicano, era inconcebible sin las civilizaciones originarias y sin las múltiples diásporas que llegarían después, desde los tres viejos mundos.

La verticalidad enlaza a Buarque con O’Gorman y con Lezama, aunque los tres escribieran en los mismos años, sin haberse leído. En *La expresión americana* (1957), el poeta habanero sostendrá una imagen de América basada en la premisa del imago o de la “imagen participando en la historia” (Lezama, 1993: 49). Ese prisma era para Lezama el “contrapunto” de una “causalidad regalada por las valoraciones historicistas” de la experiencia americana, acumuladas por los cronistas, naturalistas e historiadores desde el siglo XVI (49).

De manera que, como en Buarque y O’Gorman, había en Lezama un impulso inicial de desafío a la epistemología occidental sobre América Latina. Su elegante querrela letrada con Leibnitz, Humboldt, Hegel, Spengler, Frazer, Curtius o Eliot se instala en esa búsqueda, no tanto de una autenticidad, como de una hibridación específica (53-56). El barroco y el romanticismo americanos se diferenciarían del europeo en la medida en que, desde el *Popol Vuh*, son resultados más de una “suma

crítica” que de una sucesión de tiempos (65 y 157).

En esa suma, la cultura americana nunca habría superado su era mítica ni perdido su curiosidad originaria. Una curiosidad que llevaría a la poesía a rebasarse a sí misma por medio de una intervención en la historia. Así, el romanticismo americano, para Lezama, es inimaginable sin las gestas de Bolívar y Miranda, Rodríguez y Fray Servando, y el “hecho americano” es una realidad que, desde las primeras décadas del siglo XIX, se extiende hasta José Martí y la Revolución mexicana, cuyas más penetrantes imágenes son testificadas por Rivera, Orozco, Siqueiros, Rodríguez Lozano y el muralismo (156 y 162).

En las páginas finales de su ensayo, cuando Lezama se detiene más en su polémica con la topologización de América en la filosofía de la historia de Hegel, emerge esa verticalidad que observábamos en Buarque y O’Gorman. Primero alude a los retratos de George Washington, especialmente uno en que el general recorre el fuerte Cumberland, con el fin de destacar que, incluso en Estados Unidos, el “paisaje americano” está ligado a la “ventura y la alabanza”, en “esperada antítesis al cerrado pesimismo del protestantismo hegeliano” (171).

Luego Lezama apela a la poesía de Whitman y la prosa de Melville, para sostener la representación del hombre natural como una práctica de la cultura americana. Ambos, Melville y Whitman, según Lezama, se habían “liberado del historicismo” y habían escenificado en sus escrituras una “próvida alimentación de sus esencias” (175). Una vez incluida la experiencia de Estados Unidos dentro de esa distinción vertical frente a Europa, Lezama introduce, al final de *La expresión americana*, la noción de “espacio gnóstico” (179).

En esencia, lo que el poeta habanero sugiere es que todo el continente americano, desde Alaska hasta la Patagonia, debe ser entendido como un sujeto no mimetizado de Europa, en permanente “fecundación vegetativa” (179). Y, aun así, la cultura americana puede ser pensada como un desplazamiento del “espíritu occidental”, en la medida en que la suma crítica de los tiempos asegura la coexistencia de múltiples culturas, desde las de sus civilizaciones originarias, hasta las de la última vanguardia recreada en cualquier ciudad del continente:

El *simpathos* de ese espacio gnóstico se debe a su legítimo mundo ancestral, es un primitivo que conoce, que hereda pecados y maldiciones, que se inserta en las formas de un conocimiento que agoniza, teniendo

que justificarse, paradójicamente, con un espíritu que comienza (179).

Ese *simpathos* de Lezama recuerda, otra vez, al concepto de cordialidad desarrollado por Buarque de Holanda en *Raíces de Brasil*, que Casiano Ricardo ha visto inspirado en el “hombre síntesis” de Vasconcelos (Buarque, 2016: 389). El radicalismo vertical de esta estrategia discursiva de la identidad se prueba, justamente, con el lugar que Lezama concede al Aleijadinho o al indio Kondori en el espacio gnóstico americano. Pero también con la abierta incorporación del mundo norteamericano en ese horizonte identificadorio, sin por ello ceder a la captura de los discursos panamericanistas.

El gesto de Lezama lo repetirán otros pensadores del Caribe, como el cubano Antonio Benítez Rojo y el martiniqueño Édouard Glissant. En *Faulkner, Mississippi* (1996), este último recrea un mundo de representaciones que enlaza al largo río del sur de Estados Unidos con el Golfo de México y el Gran Caribe. Habla Glissant de una “circularidad”, de un “mar interior”, de un lugar “archipiélaguizado” (2002: 222). Contrapone ese lugar a la frontera cerrada que William Faulkner trasmite en sus novelas, con respecto al norte de Estados Unidos. El sur de Faulkner, según Glissant, estaría desfondado y

abierto, a través de los ríos, el Golfo, el Caribe y sus islas.

La verticalidad radical aparece, aquí, ligada a un “mosaico étnico” que, como en Buarque, O’Gorman y Lezama, remite a una confluencia de civilizaciones que determinaría la experiencia americana. La tradición del borde apuesta por un discernimiento de lo americano como cuarta parte del mundo, eludiendo las rígidas contraposiciones entre las Américas, heredadas de una estrategia identificatoria adherida a distinciones étnicas, religiosas y morales. Una América sin prefijos es la desembocadura de ese esfuerzo intelectual de pensar el continente sin fronteras.

Bibliografía

Amunátegui, Miguel Luis, 1861. “Universidad de Chile. Sus trabajos durante los años de 1859 i 60. Memoria del Secretario Jeneral, don Miguel Luis Amunátegui, leída en 1860 ante el Consejo de la Universidad”. *Anales de la Universidad de Chile*, marzo, 370-393.

Altamirano, Carlos, 2021. *La invención de Nuestra América*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Buarque de Holanda, Sérgio, 1987. *Visión del paraíso*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

_____, 2016. *Raíces do Brazil*. Sao Paulo: Companhia das Letras.

Cabrera, Lydia, 1983. *El Monte*. Miami: Ediciones Universal.

Cándido, Antonio, 2000. *Estruendo y liberación. Ensayos críticos*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Darío, Rubén, 1952. *Los raros*. Buenos Aires: Austral.

de Heredia, José María, 1954. *Los trofeos*. Buenos Aires: Losada.

Derfler, Leslie, 1998. *Paul Lafargue and the Flowering of French*. Cambridge: Harvard University Press.

Duby, Georges (ed.), 1997. *Los ideales del Mediterráneo*. Barcelona: Icaria y Antrazyt.

Fanon, Frantz, 2022. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Gaos, José, 1952. *En torno a la filosofía mexicana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

García Calderón, Francisco, 1987. *Las democracias latinas de América. La creación de un continente*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Glissant, Édouard, 2002. *Faulkner, Mississippi*. Madrid: Turner.

Henríquez Ureña, Max, 1941. “Poetas cubanos de expresión francesa”. *Revista Iberoamericana* 43(6): 302-303

_____, 1989. *La utopía de América*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho.

Illades, Carlos, 2018. *El marxismo en México. Una historia intelectual*. Ciudad de México: Taurus.

- Lezama Lima, José, 1993. *La expresión americana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Merquior, José Guilherme, 2022. *Merquior y México: una antología*. Ciudad de México: Embajada de Brasil.
- O’Gorman, Edmundo, 2021. *La invención de América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz, Fernando, 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Jesús Montero.
- Rodó, José Enrique, 2008. *Ariel*. Montevideo: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Rojas, Rafael, 2012. “El lenguaje de la juventud en el Ariel de Rodó”. *Nueva Sociedad* (238) (marzo-abril 2012): 72-80.
- Zambrano, María, 1996. *La Cuba secreta y otros ensayos*. Madrid: Fundación María Zambrano.
- Zolov, Eric, 2020. *The Last Good Neighbor. México in the Global Sixties*. Durham: Duke University Press.



05.

Los maestros durante el cardenismo. Entre *operadores de escritura* e intelectuales locales

Teachers during Cardenismo. Between *Writing Operators* and Local Intellectuals

recepción: 2 de junio 2023
aceptación: 15 de enero 2024

Sebastián Rivera Mir
El Colegio Mexiquense

Resumen

El presente artículo analiza las prácticas y experiencias de los maestros mexicanos durante el cardenismo. A partir de un diálogo con la actual historiografía latinoamericana sobre los intelectuales, se problematizan tres ejes particulares de estos profesores: su relación con la cultura impresa, su concepción del compromiso militante y, finalmente, las ambigüedades de sus proyectos políticos. En última instancia, el artículo busca actualizar los debates que han puesto a los maestros en el centro de la articulación entre el Estado y los actores sociales a ras de suelo. Esto también pretende contribuir a las discusiones que se han establecido en el continente en torno a la configuración de los intelectuales en contextos revolucionarios.

Abstract

This article analyzes the practices and experiences of local Mexican teachers during Cardenism. From a dialogue with the current Latin American historiography on intellectuals, three particular axes of these teachers are problematized: their relationship with print culture, their conception of militant commitment and, finally, the ambiguities of their political projects. Ultimately, the article seeks to update the debates that have placed teachers at the center of the articulation between the State and social actors at ground level. This also aims to contribute to the discussions that have been established in the continent around the configuration of intellectuals in revolutionary contexts.

Palabras clave:

maestros, Revolución mexicana, cardenismo, intelectuales

Keywords:

teachers, Mexican Revolution, cardenismo, intellectuals

El presente artículo busca reflexionar sobre la figura del maestro en la elaboración de un conocimiento localmente situado. El proceso revolucionario mexicano (1910-1940) condujo a muchos de los maestros a participar activamente de los espacios políticos, a convertir la docencia en otro de los lugares donde se articulaban planes y programas para cambiar las condiciones sociales y económicas del país. De ese modo, la pregunta que guía este trabajo apunta a cuestionarnos cuáles fueron los mecanismos que les permitieron, como intelectuales locales, dialogar con las propuestas estatales. Para indagar sobre algunas respuestas a esta interrogante, se revisarán las prácticas y experiencias de algunos de los profesores, especialmente aquellas relacionadas con la circulación de ideas y con la publicación de materiales educativos.

El objetivo de esta exploración consiste en problematizar las nociones tradicionales de intelectual, como aquel perteneciente a un número reducido de personas, que gracias a su presencia en la opinión pública es capaz de intervenir en los debates políticos. Uno

de los aspectos centrales en la definición, desde los orígenes del debate al respecto, consiste precisamente en la concepción nacional de estos sujetos. Por tanto, pensar esta problemática desde el plano local resulta interesante, en la medida que permite matizar las apreciaciones centralistas, y reconceptualizar los límites y desafíos de la construcción del campo intelectual (Martínez, 2013). Pero esto no significa concebir a los maestros locales como sujetos aislados de los procesos globales; al contrario, lo que encontramos es una conexión permanente con dinámicas latinoamericanas o transnacionales en la construcción de sus propuestas políticas.

El punto de partida del presente artículo reside en pensar a los intelectuales fundamentalmente a partir de las prácticas que son capaces de establecer en su quehacer cotidiano. De ese modo, no se trata tanto de observar los procesos formativos o los debates específicos asociados a determinadas trayectorias, sino detenerse en un periodo particular y contemplar el conjunto de actividades, conexiones y adscripciones

que elaboran o consolidan a su alrededor. En este sentido, buscamos comprender no tanto los mecanismos mediante los cuales los intelectuales locales construyeron su capital cultural (Mallon, 1996), sino cómo lo pusieron en movimiento, una vez instalados los requerimientos del proyecto cardenista.

Para delimitar las reflexiones, el presente texto se concentrará en analizar tres variables centrales que se han enfatizado por la historiografía en América Latina en los últimos años. Aunque la mayoría de los estudios a partir de los postulados gramscianos se han concentrado en la inserción del intelectual en la Guerra Fría (Gilman, 2003; Ribadero, 2016; Marchesi, 2019), sus planteamientos han revitalizado los estudios sobre la confluencia de los procesos políticos y culturales. De ese modo, a lo largo de las siguientes páginas, nos detendremos en la relación de los intelectuales con la escritura, la conflictiva articulación del compromiso con los procesos revolucionarios y, finalmente, las ambigüedades en las formas de asumir las tareas cotidianas o las propias definiciones sobre la educación socialista. Se espera que esto permita profundizar en el análisis de la construcción del intelectual local en la década de 1930, así como también debatir las nociones que se han elaborado en los últimos años sobre su participación en los debates sociales y políticos. Dialogar con la historiografía la-

tinoamericana permite, de ese modo, volver desde nuevas perspectivas sobre un sujeto que ha sido relevante para explicar el siglo XX mexicano.

La historiadora argentina Claudia Gilman ha señalado con precisión los vínculos que se han desarrollado en América Latina entre los intelectuales y la escritura. A su juicio, la mayoría de estos actores se destacó por su capacidad de escribir, de publicar o hacer circular materiales impresos (Gilman, 2003). Aunque sus explicaciones apuntan a un periodo posterior, la condición revolucionaria por la que atravesaba el continente en los años setenta matizadamente podría asemejarse a los procesos cardenistas. Si bien en términos de la cantidad de la producción editorial encontramos diferencias sustantivas, en cambio podemos ver similitudes si nos concentramos en aquellas condiciones que empujaban a los intelectuales a escribir o publicar y considerar dicha actividad parte de su labor política.

Esta verdadera pulsión escritural conllevaba un problema práctico para los maestros que desplegaban sus trabajos en las pequeñas localidades mexicanas. Esta materia ha sido profundamente discutida por el investigador italiano Armando Petrucci, destacando la relevancia de los *delegados de escritura*, quienes desempeñan una labor fundamental en sociedades imperfectamente alfabeti-

zadas. A su juicio, terminan siendo cruciales en contextos marcados por “una fuerte demanda de escritura y de documentación planteada simultáneamente desde arriba (instancia burocrática) y desde abajo (instancia de promoción sociocultural)” (Petrucchi, 1999: 105). Esta fue una característica no solo del cardenismo, sino de toda América Latina en determinadas coyunturas de extensión de las lógicas estatales.

En el caso mexicano, el acceso al mundo editorial estaba restringido, centralizado, salvo excepciones, en la Ciudad de México, y en determinadas instituciones públicas o privadas, lo que transformaba a estos *delegados de escritura* en actores relevantes en el ámbito cultural. Ahora bien, lo particular del periodo, sin embargo, fue el proceso de apertura que impulsó la Secretaría de Educación Pública, dando espacio a los maestros locales en su amplio abanico de publicaciones. De hecho, se desarrolló una revalorización de la experiencia de estos docentes, ya que combinaban dos aspectos centrales para la educación socialista: el conocimiento pedagógico en terreno y el activismo constante en favor de los cambios sociales.¹

De ese modo, podemos preguntarnos hasta qué punto la presencia de estos maestros intelectuales locales, en las primeras líneas de despliegue del proyecto cardenista, reconfiguró su relación con el Estado. De

igual modo, cómo afectó este proceso sus propias lógicas de consagración en el plano local. Entre ambas preguntas se despliegan las siguientes páginas, intentando recuperar las contradicciones y sinuosidades que atravesaron a un conjunto particular de docentes que dieron contenido y ejemplificaron al nuevo sujeto revolucionario cardenista. Por supuesto, esto se realiza sin olvidar que estos sujetos interactuaron con otros que también buscaban posicionarse en planos similares, desde sacerdotes hasta agrónomos, pasando por médicos u organizadores sindicales.

El énfasis de los estudios sobre los intelectuales realizados en los años 70 y 80 estuvo puesto en cómo estos actores se relacionaban con la sociedad (Halperín Donghi, 1981). Sin embargo, esto ha sufrido un cambio relevante en los últimos años ampliando las reflexiones hacia los espacios políticos, ya no tanto enfocándose en el poder (Careaga, 1971), sino en la construcción cotidiana de los proyectos específicos. De ese modo,

¹ No es la intención del presente texto profundizar en las definiciones sobre la educación socialista. Sobre ello, desde el mismo periodo han corrido ríos de tinta. Entre algunos de los más destacados trabajos al respecto, encontramos el análisis de John Britton (1976), Victoria Lerner (1979) o Susana Quintanilla y Mary Kay Vaughan (1997), entre muchos otros.

ha surgido una serie de nuevas preguntas en torno a las militancias, a sus límites y, particularmente, a las formas de comprender el compromiso. En las dinámicas circunstancias del cardenismo, esta discusión también se volvió central para comprender sus límites y las posibilidades de negociación de estos actores.

Antes de iniciar este recorrido, veamos brevemente algunas de las condiciones que desplegó el proyecto cardenista, cruciales para contextualizar los debates en torno a la participación de los maestros en el campo intelectual mexicano.



Un millón quinientos mil libros

El secretario de Educación Pública, Gonzalo Vázquez Vela, propuso a fines de 1935 la publicación de un millón quinientos mil libros de texto para los estudiantes de primaria y secundaria. Con este objetivo se creó la Comisión Editora Popular, que se encargaría del proceso y, además, debía realizarse al menor costo posible. La idea apuntaba a realizar un esfuerzo importante por dotar a la educación socialista de los materiales necesarios, sin que esto significara un pago importante para los obreros y campesinos a quienes se veía como el objetivo principal de la reforma educativa. Este impulso implicó no solo reconvertir el mercado de los libros de texto, sino poner en marcha una serie de mecanismos para generar los textos necesarios para formar sus diferentes contenidos. Estas actividades apuntaron a ampliar la base de colaboradores de la SEP, incluyendo especialmente a aquellos profesores que habían desarrollado algún trabajo previo en este sentido.

Para los maestros, la elaboración de libros u otros materiales pedagógicos, como ha demostrado Mílada Bazant (2022), era una práctica común, al menos desde el siglo XIX. Por este motivo, una vez abiertos los canales de cooperación comenzaron a enviar sus colaboraciones, a proponer reediciones, a integrarse a los grupos de trabajo

creados con esta intención, a inscribirse en los concursos y convocatorias abiertas, a desarrollar labores de dictaminación, o incluso simplemente a mandar sus opiniones sobre el funcionamiento de determinados libros en el aula. Cuantificar esta nueva inserción es todavía una tarea pendiente, pero el acervo histórico de la Secretaría de Educación Pública resguarda un sinnúmero de expedientes relacionados con esta materia.

En uno de los tantos casos, encontramos, por ejemplo, el proceso asociado al libro de Física, editado en 1936:

Sírvase usted mandar imprimir, previos los trámites respectivos, tres mil ejemplares de la obra *Física* de que son autores los señores profesores Carlos Arturo Ruiz, Ramón Domínguez, Augusto Téllez, Francisco Villaseñor y Luis y Gabriel Espino Flores, e igual cantidad del libro de academias de la propia materia, en la inteligencia de que la redacción fue encomendada por la superioridad a dichos maestros.²

Ahora bien, la reedición de obras fue la primera alternativa utilizada, especialmente en el caso de aquellos profesores que componían el entramado burocrático de la SEP. Por lo general, se trataba de textos autoeditados de circulación restringida, cuyos derechos fueron cedidos de manera gratuita, con el objetivo de lanzar miles

de copias repartidas a lo largo y ancho del país. La segunda opción para obtener borradores fue la transformación de conferencias o ponencias en folletos breves sobre temas acuciantes para las autoridades. En este paso, nuevamente encontramos a funcionarios de la administración, pero esta vez combinados con maestros expertos en la materia. Las temáticas seleccionadas fueron historia de las religiones, del movimiento obrero, de la sociedad mexicana, el cooperativismo, el arte y la literatura proletaria, los métodos de enseñanza, entre otros. Los maestros asistentes a las más de 56 conferencias enviaron 874 tesis a las oficinas organizadoras, y se publicaron en total 225 000 ejemplares con las ponencias (Secretaría de Educación Pública, 1935).

En este proceso de crecimiento de la oferta editorial, en algunos casos se realizaron asociaciones con el ámbito de los editores privados. Por ejemplo, Herrero Hermanos lanzó, en conjunto con la SEP, la colección escolar socialista, donde compartían títulos y autores. Con la Editorial Germinal se estableció una larga negociación por los derechos de

² “Libro de Física y de academia de la misma materia. Su expediente”, 1936, en Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Secretaría de Educación Pública (SEP), caja 42715, exp. sin numerar, f. 1.

Simiente, del profesor Gabriel Lucio, uno de los libros centrales en la estrategia gubernamental. Afincada en Veracruz, exigió 11 centavos por cada ejemplar que se publicara. En total se produjeron más de setecientos mil, por lo que sus ganancias fueron considerables.³ En la relación con Editorial Botas, sucedió algo parecido. Sin embargo, esta casa pronto se abrió a aprovechar el *boom* de materiales educativos y literatura en general, hacia autores desconocidos, provenientes de espacios regionales, donde nuevamente destacaron los maestros locales. Aunque esta relación con el plano de la edición privada nos llevaría hacia otras problemáticas (por ejemplo, el esfuerzo de las editoriales de oposición), es relevante mencionar que finalmente la apuesta estatal dinamizó todo el escenario del libro, fortaleciendo a la mayoría de sus integrantes.

Con la profundidad que adquirió el proceso y la rápida necesidad de nuevos materiales, los maestros fueron encontrando un espacio desde dónde relacionarse con las nuevas directrices estatales. Entre algunos de los profesores que encontraron su lugar publicando para la SEP, podemos mencionar a Alicia Ramos Smith, Carmen Norma, Rosa Amelia Aparicio, Ignacio Rocha Díaz, Alicia R. de la Fuente, Amada Coronas, Juan R. Campuzano, Amada Reyes, María Luisa Vera, Adela Palacios de Ramos, José Pérez y Pérez, Guadalupe Cejudo, Ismael

Rodríguez A., Modesto Sánchez, Ofelia Alvarado, Francisco Hinojosa Guerrero, Vicente Casarrubias, Carmen Guizar y Consuelo García Morán. Varios de ellos y ellas participaron no solo de los libros de texto, sino también en las nuevas colecciones de folletos lanzadas por la SEP: la Biblioteca del Estudiante, la Biblioteca del Maestro (en colaboración con *El Nacional*) y la Biblioteca del Obrero y Campesino. En total, según las cifras oficiales en el sexenio cardenista, se llegaron a publicar más de 12 millones de ejemplares.

Por supuesto, esto también encontraba sustento no solo en las intenciones de los maestros, sino en la propia actitud de las autoridades estatales, que buscaban quitarse de encima una de las críticas que se había formulado a la educación socialista desde sus inicios. En palabras de dos colaboradores del cardenismo, Isidro Castillo y Luis Álvarez Barret, la estrategia les parecía inapropiada: “[...] como precisión ideológica de una forma de educar, el término socialista les parecía vacío, propio de una capa de intelectuales urbanos que conducían al país hacia callejones sin salida” (Quintanilla y Vaughan, 1997: 72).

³ “Edición de los libros intitulados *Vida y Simiente*”, 1935, en AGN, Fondo SEP, caja 31528, exp. 2.

Esta apreciación parecía clave. Álvarez Barret, por ejemplo, se había desempeñado desde los 14 años como maestro de primaria en Hecelchakán, Campeche, para posteriormente trabajar como maestro rural en Yucatán y Quintana Roo. Por lo que su crítica a la capa de intelectuales urbanos que impulsaban los cambios nos refiere finalmente a la discusión sobre quién debía ser el sujeto central de este proceso. Por supuesto, esto podría relacionarse directamente con el esfuerzo de ampliar la participación de maestros locales en los procesos impulsados por la SEP.



La escritura y el maestro

Como ya mencionamos, el historiador italiano Armando Petrucci, en sus estudios sobre la alfabetización, ha creado un concepto que puede ayudar a clarificar algunos alcances del involucramiento de los maestros en los procesos editoriales. A su juicio, encontramos una categoría denominada *delegado de escritura*: “[...] al que podríamos definir, para comprender sus características esenciales como *afín* pues está ligado por fuertes elementos de analogía sociocultural a la figura del o los mandantes, y *popular* pues siempre pertenecía a las clases medio bajas (pero nunca ínfimas, téngase presente) de la población” (Petrucci, 1999: 107). Estos delegados/operadores de escritura poseen una serie atributos culturales que los posicionan en este lugar privilegiado, tanto elementos de orden simbólico, como aptitudes y capacidades técnicas específicas. Estos también les permiten moverse entre el mundo de la oralidad (algo central para la educación en el periodo) y las prácticas de lo escrito y de lo visual en un sentido amplio.

También es relevante destacar que los modelos de Petrucci sobre los procesos de alfabetización progresiva de las clases medio bajas de la sociedad urbana europea pueden ser útiles para comprender el contexto latinoamericano. Aunque hay que tener

cuidado con estos préstamos, ya que como ha demostrado Carlos Escalante, los procesos de alfabetización continentales involucraron una serie de actores sociales y populares, un repertorio de prácticas sociales y un conjunto de mecanismos políticos, que muchas veces han pasado desapercibidos por la historiografía. La propuesta del italiano precisamente hace énfasis en las complejidades que la escritura y la lectura implicaron especialmente en sociedades desiguales, como las latinoamericanas. Ahora bien, esto es relevante, pues el análisis desde América Latina permite matizar las interpretaciones que se han construido tradicionalmente sobre estas temáticas.

De hecho, estas propuestas las encontramos aplicadas a condiciones diversas. Claudia Guajardo, en su tesis de doctorado sobre el ámbito editorial en Aguascalientes, resalta uno de estos modelos, asociado a la historia desde abajo, donde “los grupos subalternos luchan por adquirir una competencia para poder responder a sociedades cada vez más burocratizadas; en este caso el aprendizaje de la lectoescritura responde a una necesidad social difusa y a procesos no institucionalizados (como el autodidactismo o la enseñanza familiar o de grupo)” (Guajardo, 2022: 34). De ese modo, comprendemos la inserción de estos operadores de lectura como parte de un proceso de negociación con las políticas centralizadas.

Volviendo a las propias palabras de Petrucci, podemos comenzar a distinguir algunas de las directrices fundamentales que caracterizaron las dinámicas asociadas a la educación socialista. Como propone el investigador:

La figura del maestro de escritura siempre oscila entre dos polos opuestos, el del creador de modelos gráficos, hoy diríamos diseñador, autor de tratados e intelectual al servicio directo de los poderosos; y el del vagabundo que se conforma con desarrollar la humilde tarea de maestro elemental; una figura hasta ahora nunca estudiada bajo el perfil socio-antropológico, y de la que ignoramos incluso su estatuto, el panorama completo de los productos, la articulación y la alternancia de las actividades (Petrucci, 1999: 48).

La reconfiguración de lo político que se estableció a partir del cardenismo implicó, precisamente, un nuevo equilibrio entre los saberes locales y las dinámicas de construcción de hegemonías. La necesidad de matizar las palabras de Petrucci nos sirve para comprender la radicalidad que implicaba que fueran los maestros quienes se dedicaran, justamente, a construir las herramientas del proceso pedagógico, modificando de manera sustancial sus formas de relacionarse con el poder.

Evidentemente, en este punto encontramos un desafío particular que debieron enfrentar, y que no podemos soslayar al momento de evaluar el impacto de este proceso de manera global. Como muy bien ha planteado Pablo González Casanova, la posición desde la que elaboraban la escritura de los libros de texto involucraba ciertas tensiones que debían resolverse. En sus palabras, no se puede descuidar: “[...] la sensación de que uno crea desde lo exótico, desde la periferia, en que yo soy lo extraño, yo soy lo exótico, en que mi centro es la periferia de otros. Pasar de afuera a adentro no es garantía de creación: puede ser de tradición, de repetición, acto de epígonos del dogma y el prejuicio” (González Casanova, 1979: 63).

En este plano, uno de los debates relevantes se desarrolló en torno al realismo socialista como principal estrategia narrativa. A juicio de sus impulsores, este tipo de propuesta permitía tanto acercarse a las problemáticas sociales, como cuestionar los cánones establecidos en el ámbito literario. De igual modo, esta postura actuaba como un llamado en contra del cosmopolitismo, que era visto como un sinónimo de subordinación a las prácticas culturales extranjeras. Ajustarse a la idea del realismo socialista, o en algunos casos del realismo proletario (más allá de lo que esto significara), se transformó en una de las principales herramientas de los

escritores y maestros locales para abrirse un espacio en la producción editorial oficial. La percepción de que sus relatos o propuestas pedagógicas estaban cimentados a ras de suelo, los acercaba a las iniciativas por describir una realidad lo más próxima posible a las experiencias de los sujetos.

La recurrencia de este debate es interesante, pues esta tensión ha acompañado buena parte de las manifestaciones culturales desarrolladas en México desde principios de la posrevolución. Sin embargo, escasamente esto había trasuntado a los libros de textos que usaba la mayoría de la población; al contrario, se había quedado en los sectores de la *alta cultura*. En este escenario, los libros relacionados con estos debates se volvieron incluso *best sellers*, reemplazando el interés de los lectores por otros géneros. *Educación y lucha de clases* (1937), del argentino Aníbal Ponce, aunque no era un maestro local, aprovechó este particular momento de debate público, para convertirse en un éxito de ventas hasta la década de los cincuenta (Rivera Mir, 2020).

De todas maneras, la escritura de los maestros, si bien tuvo un fuerte impacto en los libros de texto, también se desarrolló a través de la proliferación de revistas específicas relacionadas con su quehacer. *Revista de Educación*, *Tesis*, *Boletín de pedagogía de la LEAR*, *Cuadernos de pedagogía mar-*

xista, entre otras, surgieron como espacios para que los maestros pudieran compartir sus ideas. *Tesis* comenzaba su labor con la siguiente frase: “Esta publicación parte de una necesidad revolucionaria. No se trata de hacer literatura porque nos sobran problemas. No es hora de hacer simple literatura. Es tiempo de fijar verdades y actitudes dignas”.⁴ La mayoría de estas publicaciones tenía relaciones estrechas con las autoridades de la SEP, ya fuera a través de subsidios o compartiendo textos.

El Maestro Rural y *El Libro y el Pueblo*, las revistas oficiales, se transformaron en un espacio donde, además de trazarse la línea gubernamental sobre la escritura pedagógica, se permitía el desarrollo de debates específicos sobre la relación libros-maestros-enseñanza. Sobre ello, pese a la participación que hemos mencionado, existieron posturas que planteaban la no necesidad de libros en los procesos pedagógicos. Según esta propuesta, la acción directa de los estudiantes les permitiría formarse, por lo que cualquier texto se debía considerar en función de esta dinámica. Folletos, carteles, cartillas u otros impresos con finalidades puntuales tenían mayor utilidad. Por tanto, la actividad de escritura de los maestros también debía tomar en cuenta diferentes formatos asociados con otras maneras de lectura. La heterogeneidad frente a los usos de los libros también posiciona a las pu-

blicaciones como un escenario de disputa, donde las habilidades para poner en circulación determinada propuesta permitía dar pasos en un debate que, finalmente, se tornaba político.

Ahora bien, uno de los matices relevantes que instalaron los maestros, desde el plano local, fue la confluencia de la cultura escrita con una serie de manifestaciones del ámbito oral, aún predominante en términos educativos. Solo por mencionar un ejemplo, el destacado profesor rural José Santos Valdés escribió el *Corrido de la alfabetización*, donde resaltaba precisamente la convergencia entre ambos procesos culturales. En una de sus estrofas, se abría a la necesidad de flexibilizar los métodos de enseñanza: “Un trato que es una ley / para que en México todos / usando distintos modos / nos enseñemos a leer” (Valdés, 1944). El éxito de la alfabetización pasaba por respetar las condiciones particulares de cada lugar, por matizar la relación de los proyectos generados desde el poder central y permitir que se manifestaran las diversas prácticas locales.

⁴ “Preliminar”, en *Tesis*, vol. 1, núm. 1, julio de 1938, p. 3.

La noción de compromiso

Dentro de las variables centrales para comprender a los intelectuales en América Latina en los últimos años, encontramos la noción de compromiso. En palabras de Ivette Lozoya, refiriéndose a los académicos: “El compromiso político que los movió los definió como intelectuales en el sentido amplio y complejo de la palabra. Por eso traspasaron los espacios universitarios y participaron en experiencias editoriales donde la reflexión era político-intelectual” (Lozoya López, 2020: 79). El debate de los años 60 sobre la necesidad de subordinar la escritura, el arte, las prácticas cotidianas y la vida en general, al proyecto político, ha sido auscultado en función de comprender no solo la vía armada, sino otras múltiples acciones desarrolladas con el objetivo de fortalecer la adhesión política. En este sentido, dadas estas nuevas formas de problematizar la figura del intelectual, vemos hasta qué punto, desde la perspectiva de los maestros locales, podemos reconsiderar los procesos asociados con el compromiso hacia la propuesta cardenista.

Por supuesto, esto también fue parte de las discusiones centrales en el ámbito de la militancia. Según Barry Carr, en estos años hubo querellas al interior de las organizaciones de izquierda por el “chambismo”; en otras palabras, se acusaba a muchas personas de adscribirse a determinada organiza-

ción, simplemente porque dicha situación les facilitaba conseguir o ascender en el trabajo (Carr, 1996). Esto afectaba con particular énfasis al Partido Comunista Mexicano, cuyos militantes en buena medida correspondían a profesores rurales. Por ello se explican los esfuerzos por denunciar esta práctica, lo que además podía ser reforzado por publicaciones en las páginas de los periódicos militantes, acusando a quienes no habían cumplido con sus obligaciones, ya sea al momento de pagar las cuotas o en cuanto al retorno de las ventas del propio periódico. El compromiso con la militancia podía ser pensado desde una perspectiva sumamente concreta y material.

De hecho, un aspecto que no suele contemplarse en la discusión sobre el compromiso con la actividad intelectual se refiere a los sueldos recibidos por los sujetos implicados. Al contrario, regularmente se considera parte de un elemento que ensucia a quienes se preocupan por este aspecto. Sin embargo, para los profesores que participaron del proyecto cardenista esto era relevante, pues en muchos casos la producción editorial u otros vínculos con el Estado eran una forma crucial para su mantenimiento.

“Ambos profesores han solicitado de este Departamento se les dé un anticipo, equivalente, en el caso del señor Quijano a la tercera parte, y en el caso del Prof. Gándara a

las dos terceras parte de la suma total que es \$3,000.00 para cada uno”,⁵ detallaba una comunicación del Departamento Administrativo de la SEP, refiriéndose a los libros de matemáticas que preparaban. Como este caso, numerosos memorandos señalan los ires y venires de las negociaciones entre los autores y la institución educativa. El involucramiento en las actividades de publicación podía apuntar, en algunas ocasiones, a proyectar una carrera en torno a la elaboración de estos materiales. Sin embargo, en la mayoría de los casos buscaba simplemente generar un ingreso extra que facilitara la vida, en medio de sueldos exigüos y muchas veces inestables (Bazant, 2022).

Desde una óptica similar, las condiciones de precariedad (por las que también atravesaban las organizaciones partidistas) se transformaron en parte de los debates públicos de aquel momento. En este sentido, la idea del “oro de Moscú”, o la de venderse al imperialismo, encontró en este periodo cierto auge, a pesar de los muy pocos recursos que llegaban desde el extranjero, a diferencia de la fluidez que estos dineros alcanzaron en el contexto de la Guerra Fría.

Si bien las concepciones asociadas al compromiso estuvieron fuertemente marcadas por el ámbito económico, esto, por supuesto, no fue la única forma de comprender la adscripción al proyecto cardenista. Eviden-

temente, detrás del activismo de muchos maestros, existió un compromiso con los estudiantes, con el desarrollo de las comunidades o, en términos más generales, con la educación socialista. De hecho, muchos testimonios recuperados coinciden en la autopercepción de representantes del proyecto cardenista en el plano local. Se consideraban muchas veces el vínculo entre las comunidades y las autoridades federales, lo que involucraba un doble compromiso. La carta de Isidro Domínguez Martínez, desde Atempan, Tepexi, Puebla, solicitando la publicación de su texto, es uno de los numerosos testimonios de este amplio proceso:

Anexo al presente encontrará usted un mamarracho titulado *Los tres hermanos*, en forma de cuento que recogí en mi tierra natal, Xayacatlán de Bravo, Puebla, re-dactado a mi modo porque me lo contó una persona de senectud, y lo tomé porque hay que recoger datos regionales para hacerlos llegar al conocimiento de los altos funcionarios de la Metrópoli.⁶

⁵ “Libros de texto”, 5 de junio de 1934, en AGN, Fondo Secretaría de Educación Pública, caja 31528, exp. 7, f. 12.

⁶ “Carta de Isidro Domínguez Martínez al jefe de publicaciones y prensa”, 8 de marzo de 1935, en Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Secretaría de Educación Pública (SEP), caja 42730, exp. sin numerar, f. 1.

En este caso, Domínguez Martínez se posicionaba como un operador de escritura y también como un activo recuperador de la memoria de su espacio natal, algo que ponía a disposición de los funcionarios de la SEP. En este proceso no participa solo como una correa de transmisión, sino que, además, reelaboraba en parte el relato recuperado. En su posición de mediador, reconocía que su involucramiento no era traslúcido, sino que formaba parte de la historia que buscaba reconstruir. Este compromiso con la recuperación o recreación de las experiencias locales daba pie a consolidar a estos sujetos como actores del campo intelectual.

Desde la otra parte de la relación, un tema central es que los maestros locales fueron reivindicados precisamente por su condición periférica. Las autoridades de la SEP buscaban destacar que el proceso desarrollado a partir de la educación socialista implicaba la inclusión de actores que, desempeñando de manera sobresaliente su labor en comunidades y pueblos aislados, se transformaban en voces autorizadas para hablar por los excluidos. De alguna manera, como se ha planteado, esto buscaba fortalecer una postura administrativa, frente al actuar político que estos podían desarrollar. El compromiso que se establecía con las experiencias locales estaba mediado por su responsabilidad hacia la labor burocráti-

ca del Estado nacional. Esto incluso podría ser aplicable a quienes recorrieron el camino inverso y fueron enviados desde el centro hacia las provincias, como fue el caso de Octavio Paz, José Revueltas o Efraín Huerta (León Campos, 2016).

En el caso de las zonas opositoras, ¿hasta qué punto los maestros locales eran percibidos por las comunidades como actores que habían traicionado su posición de “objetividad”, abrazando un proyecto ajeno a los intereses de los propios habitantes? No faltan ejemplos de los problemas y la violencia que acarreó el involucramiento de los docentes en las políticas cardenistas. En muchas ocasiones pusieron en riesgo sus propias vidas. Sin embargo, como ha propuesto Ivette Lozoya López (2020) para el caso de los científicos sociales, esto debería también conducirnos a reflexionar sobre las rupturas y continuidades que representaba la participación política de los maestros de escuela. La ideologización de los profesores y de los organismos sindicales, que aparecerán en el siguiente sexenio, se proyectó a lo largo de todo el siglo XX y XXI, convirtiéndolos en un actor clave para la política mexicana. De ese modo, el compromiso con ciertas formas de participación, con la idea de constituir parte central de las disputas por el sentido de lo político, se mantuvo como una de marca de fuego en los profesores.

Por supuesto, esto no significa considerar a los maestros locales como agentes uniformes u homogéneos al momento de adherirse a determinado proyecto. Al contrario, el proceso de politización del periodo los condujo a diversificar sus prácticas y posiciones, en dicho contexto de reconocimiento de su importancia en el escenario político. Sobre esto precisamente nos referiremos en el siguiente apartado.



Ambigüedades o diversidad

En su tratamiento sobre el intelectual local, la historiadora Florencia Mallon ha puesto énfasis en que los procesos asociados a sus trayectorias se elaboran mediante numerosas influencias, que muchas veces pueden ser poco claras para quien observa a la distancia.

Cada intelectual local —explica—, al estar metido en una larga tradición de debates políticos entre diferentes versiones de la historia ni manipula por primera vez ni tiene acceso a la pureza. Si es así entonces las ambigüedades no están “escondidas”, como sugiere Halperin, sino que están, desde el comienzo en primer plano (Mallon, 1996: 567).

Por lo que el historiador, en lugar de buscar resolver dichas ambigüedades, debería optar por considerarlas parte de un proceso abierto.

Esta apreciación se vuelve relevante al momento de poner en diálogo a estos intelectuales con la educación socialista, un proceso que ha sido catalogado en más de alguna ocasión como confuso, compuesto por tendencias divergentes o simplemente poco claro (Raby, 1974). De hecho, también podríamos preguntarnos hasta qué punto su inclusión en las distintas aristas

de este proyecto educativo le entregó condiciones especiales, volviéndolo menos lineal. Por supuesto, la agencia de estos sujetos no ha sido regularmente analizada en función de las definiciones que se establecieron en torno a su impacto en el contenido global de proyecto gubernamental.

La investigadora de la educación, Alicia Civera, en su libro *La escuela como opción de vida* (2013), ha enfatizado el amplio grado de libertad con que contaron los directores de las escuelas normales regionales, donde se formaban los maestros rurales, durante la década de 1920. Planes, programas y metodologías se combinaban con “diferentes tradiciones pedagógicas, que iban desde la fe en la técnica impulsada desde el siglo XIX, hasta la escuela racionalista y, sobre todo, la escuela de la acción” (Civera, 2013: 41). Esta mirada ecléctica marcó el devenir y los conflictos de los proyectos educativos en los siguientes años.

Un actor relevante en el libro de Civera es José Santos Valdés, quien fuera uno de los principales maestros rurales del siglo XX mexicano. En estos años desarrolló un amplio trabajo que combinaba la labor pedagógica, la investigación, el activismo político y el esfuerzo editorial. En su acción como operador de escritura, publicó dos folletos: *Motivos de Educación Socialista* y *La Religión y la Escuela socialista*, algunos

manifiestos de organismos como el de la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México, numerosos artículos y, al final del cardenismo, un amplio estudio que tituló *La batalla por la cultura* (1940). Este libro fue el resultado no solo de su experiencia en distintos lugares, sino de variadas entrevistas con inspectores, maestros rurales, estudiantes, obreros, campesinos, madres, entre otros actores. Como establecía en su introducción:

Este libro ha sido escrito con una sola finalidad: la de hacer llegar a la conciencia del magisterio primario y del hombre común, el conocimiento, así no sea completo, del problema educativo de México. Por otra parte, el autor se propone sacudir la conciencia de los hombres que gobiernan y que, en su mayor parte, ignoran la verdadera proporción de los problemas a los que tienen que hacer frente (Santos Valdés, 1940: 5).

En estas palabras nuevamente encontramos la constatación de un conocimiento inacabado sobre los procesos educativos. Los actores implicados solo tenían imágenes parciales de lo que estaba detrás del esfuerzo educativo. Si en un ejemplo anterior veíamos cómo se buscaba entregar información a las autoridades centrales, Santos Valdés lleva sus intenciones mucho más allá, buscando *remecer las conciencias* de quienes

conducían los procesos. De ese modo, la actitud ya no corresponde a la mera colaboración, sino al intento concreto por influir en los derroteros de una propuesta que, a juicio del educador, no lograba conseguir sus objetivos.

En este caso, la relación del intelectual local con las autoridades alcanza a mostrarnos que de alguna manera la proliferación de textos y análisis, si bien respondía a un intento por aportar a la educación socialista, también podía leerse como un esfuerzo por rectificar problemas y errores. De ese modo, las propuestas, como la de Santos Valdés apuntaban a establecer marcos de negociación entre los interesados, el conocimiento local a cambio de un mayor grado de reconocimiento oficial; de ese modo, adquirirían cierta capacidad en terreno para evaluar las condiciones concretas de funcionamiento del ámbito educativo.

Con esta misma intención encontramos una multiplicidad de experiencias locales plasmadas regularmente en libros y folletos. Muchas de ellas buscaban disputar las nociones desarrolladas en torno a la educación socialista, y cada una de estas disputas tendía a complejizar cada vez más lo que se entendía por ella. Solo por mencionar algunas, podemos referir al texto de Alfredo Cisneros, *El gobierno mexicano es socialista. El socialismo en México* (1936), o el

caso de César Mendoza Santana y su libro *Estudios filosóficos sobre la educación socialista* (1936). Este último texto además nos refiere a una problemática particular. En esta proliferación de debates, tendencias y explicaciones, mientras el proceso de politización aumentaba, cada vez se creaban más organismos colectivos interesados en participar en los debates. Sindicatos locales, organizaciones magisteriales, agrupaciones estudiantiles, entre otras entidades, buscaron de igual modo construir su espacio en la opinión pública local o nacional. El libro de Mendoza Santana fue publicado por el Instituto Magno para Maestros del Estado de México, uno de los tantos organismos que se interesaron por clarificar los alcances de la propuesta gubernamental.

Los profesores locales desempeñaron una función crucial en el impulso de estas instituciones, algunas más críticas que otras. De ese modo, la pulsión administrativa que hemos visto, si bien pudo estar dirigida hacia el sector estatal, también pudo reconducirse hacia organismos de otra índole. La capacidad organizativa generada en el ámbito educativo superaba con creces los límites de las instituciones académicas formales, y esto fue un proceso relevante, propiciado precisamente por la diversidad de significados, o las múltiples lecturas que ofrecía la educación socialista.

Por supuesto, las autoridades estatales tampoco quisieron dejar que las posibles interpretaciones corrieran solamente por parte de los actores locales. Por este motivo, la Secretaría de Educación Pública, entre otras actividades, organizó una serie de conferencias en conjunto con el Instituto de Orientación Socialista. De esos encuentros, donde las voces principales fueron las de los maestros, se publicaron una serie de folletos donde se recuperaban distintas temáticas relevantes para el nuevo proyecto educativo. Por ejemplo, el profesor Juan B. Salazar dictó tres conferencias sobre las corrientes educativas modernas (Salazar, 1935). Se imprimieron al menos treinta mil ejemplares de las ponencias.⁷ En aquel momento Salazar se desempeñaba como director del Departamento de Enseñanza Secundaria, pero nacido en Alcozauca, Guerrero, dentro de sus experiencias educativas había pasado por la escuela primaria de Tlapa y la de Ometepepec, ambas también en Guerrero. A su juicio, las principales características de la educación socialista se basaban en el carácter de obligatoria, popular, democrática, socialista, racionalista y práctica.⁸

El folleto lanzado por la SEP no era de ningún modo su primer trabajo publicado. En 1929 había participado como ponente en el Congreso de Maestros, y posteriormente dicha intervención se transformó en un libro donde explicaba:

La escuela moderna pide, para tener buen éxito, que el número de alumnos se reduzca en lo posible; ahora bien, nuestras escuelas cuentan, por término medio, con 55 alumnos como mínimo en cada clase; número que hace sumamente difícil la aplicación de proyectos o de métodos que requieren investigación personal. A esto agreguemos la falta de mobiliario adecuado, edificios propios para los trabajos de la escuela activa, etc., etc. (Salazar, 1929: 25-28, *apud* Fell, 2021).

Esta crítica a las condiciones educativas mexicanas nuevamente recuperaba sus conocimientos en terreno. En otras publicaciones podía avanzar a temáticas más cercanas a las materias de su propio quehacer en el aula. Como profesor de biología, lanzó en 1932 *Animales mexicanos: mamíferos*, con el objetivo de reunir sus lecciones en un libro que sirviera de guía para los estudiantes.

⁷ “Corrientes educativas modernas. Sobre su impresión”, 1935, en Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Secretaría de Educación Pública (SEP), caja 42720, exp. 6.

⁸ Coincidió en parte con la lista de atributos que el exsecretario de Educación Pública, Ignacio García Téllez (1935) le asignaba: emancipadora, única, obligatoria, gratuita, científica o racionalista y desfanatizadora, de trabajo, activa, funcional o vitalista, coeducativa, orientadora, integral y mexicana.

Ahora bien, siguiendo este ejemplo, también podemos penetrar en las ambigüedades que representaba el libro para los actores cuyos esfuerzos se habían desplegado desde lo local. Claude Fell señala que el propio Salazar, desde inicios de la década de 1920, había sido enfático en proponer que primero estaban las condiciones de sobrevivencia de los campesinos e indígenas y después el libro: “[...] en la medida de lo posible, en tanto se le enseña a cultivar la tierra, también hay que enseñarle a leer y escribir. Considera que ya ha habido suficientes discusiones teóricas y entusiasmos revolucionarios, y que es hora de ir a la práctica” (Fell, 2021: 312).

La trayectoria de Salazar no fue un proceso aislado, ni tampoco el resultado de su esfuerzo individual. Al igual que él, una amplia generación de maestros transitó por distintas propuestas y reelaboró sus propias experiencias. Las búsquedas que atravesaron estos sujetos se caracterizaron por un profundo conocimiento local, articulado a vivencias específicas que les permitían jerarquizar necesidades, incluyendo nuevas propuestas teóricas, en la medida que la situación lo exigía. Por consiguiente, comprender las sinuosidades de estos derroteros debería ser parte central en la explicación no solo de los procesos educativos, sino también en la conformación de estos particulares intelectuales locales.

Finalmente, una pregunta relevante que no podemos dejar de destacar se refiere a cómo se desarrolló la vinculación entre el proceso político cardenista y las dinámicas propias de la intelectualidad local representada por los maestros. Si para el caso de los años 60 en América Latina, la categoría de *revolución* ha sido considerada el lugar donde las propuestas estatales y los intelectuales hicieron síntesis (Lozoya López, 2020), en el caso del sexenio de Cárdenas la situación tiende a volverse menos clara. El mismo concepto de revolución si bien como objetivo estratégico estaba presente, dada la historia reciente del país, no poseía el peso específico que adquirirá a nivel continental posteriormente.

De ese modo, encontramos entre los maestros una serie de categorías que permitían articular un discurso sobre lo político, pero que actuaban más bien como un racimo analítico, sin un centro de gravedad particular (Casaús Arzú, 2010). Antimperialismo, radicalismo, antifascismo, socialismo, entre otros ismos, se vinculaban de tal modo que el lenguaje de los maestros se mostraba flexible y capaz de lidiar con un escenario caracterizado por la movilidad y el dinamismo. Por supuesto, esto nuevamente influía en la inestabilidad de sus adscripciones, ya fuera a determinadas corrientes pedagógicas, a posturas políticas coyunturales o a formas de interpretar la realidad económica o social.

A modo de conclusiones

A lo largo del presente texto, nos referimos a tres problemáticas particulares que la actual historiografía sobre los intelectuales ha destacado, especialmente en los procesos relacionados con la Guerra Fría latinoamericana. Estos aspectos fueron la centralidad de las labores editoriales que en muchos casos les permitió acceder a una posición privilegiada en el ámbito cultural, la situación conflictiva que implicó el compromiso militante y, finalmente, la importancia de romper con las interpretaciones lineales en las trayectorias de estos sujetos, explorando ambigüedades, conflictos y la diversidad de respuestas frente al contexto problemático por el que atravesaron.

Aunque el cardenismo no fue idéntico al contexto de los años sesenta, estuvo marcado por una fuerte politización social, por la presencia de la amenaza bélica, por la primacía de la discusión en torno al socialismo, por lo que redireccionar el análisis hacia este periodo se transforma en una herramienta útil para poner a prueba las posturas desarrolladas por dicha historiografía reciente. Al mismo tiempo, por supuesto, nos permite comprender desde nuevas ópticas el desempeño de los maestros como intelectuales locales.

Ahora bien, desde otra perspectiva resulta pertinente preguntarnos por los maestros

como productores de conocimiento y debates localmente situados en América Latina, en primer lugar, porque los estudios sobre la intelectualidad continental han relegado la noción de intelectual local a un segundo plano. Borges, Vargas Llosa, Freire, González Casanova, Dalton, Fernández Retamar, Neruda, por mencionar a algunos de distintos países, han capturado la atención de la mayoría de los estudios. En esta marea de trabajos específicos, los intelectuales locales finalmente han pasado por lo general desapercibidos en las discusiones globales.

Y, en segundo lugar, como hemos visto a lo largo del texto, la focalización en los maestros, tanto como actores políticos u operadores de escritura, posibilita discutir cómo se articulan desde la base los proyectos políticos con los requerimientos particulares de nuestras sociedades. Las trayectorias de algunos de los sujetos mencionados nos revelan que, en numerosos casos, pese a su compromiso con la propuesta estatal, no estuvieron dispuestos simplemente a ser una correa transportadora del mensaje. Las distintas negociaciones que se establecieron dieron preeminencia a las experiencias locales por sobre otros tipos de conocimiento. De ese modo, la centralidad de los maestros en el proceso de la educación socialista no se redujo simplemente a aspectos simbólicos, sino que implicó una maraña de tensiones y problemas políticos, sociales, económicos y

culturales. En definitiva, en una mirada desde abajo, la noción de intelectual adquiere su mayor potencialidad analítica.

Bibliografía

Bazant, Mílada, 2022. *Caminos docentes: entre abonos, injertos y venenos, Clemente Antonio Neve (1829-1905)*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.

Britton, John, 1976. *Educación y radicalismo en México. II. Los años de Cárdenas (1934-1940)*. México: Secretaría de Educación Pública.

Careaga, Gabriel, 1971. *Los intelectuales y la política en México*. México: Secretaría de Educación Pública.

Carr, Barry, 1996. *La izquierda mexicana a través del siglo XX*. México: Era.

Casaús Arzú, Marta, 2010. *El lenguaje de los ismos: algunos conceptos de la modernidad en América Latina*. Guatemala: F & G Editores.

Cisneros, Alfredo, 1936. *El gobierno mexicano es socialista. El socialismo en México*. México.

Civera, Alicia, 2013. *La escuela como opción de vida: la formación de maestros normalistas rurales en México, 1921-1945*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense / FOEM.

Escalante, Carlos, 2020. *Experiencias nacionales de alfabetización de adultos. América Latina en el siglo XX*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.

Fell, Claude, 2021. *José Vasconcelos. Los años del águila, 1920-1925*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

García Téllez, Ignacio, 1935. *Socialización de la cultura. Seis meses de acción educativa*. México: La Impresora.

Gilman, Claudia, 2003. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- González Casanova, Pablo, 1979. “Cultura y creación intelectual en América Latina”. *Casa de las Américas* 116: 62-64.
- Guajardo, Patricia, 2022. “Francisco Antúnez Madrigal (1907-1980): La imprenta, el libro y la promoción cultural”. Tesis de doctorado en Estudios socioculturales. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Halperín Donghi, Tulio, 1981. *Intelectuales, sociedad y vida pública en Hispanoamérica en el siglo XIX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Herrera, Luis Mariano, 2014. “La producción de libros en México a través de cuatro editoriales (1933-1950)”. Tesis de maestría en Historia, Ciudad de México. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- León Campos, Cristóbal, 2016. “Presencia de José Revueltas en Yucatán”. *Archipiélagos, Revista cultural de Nuestra América* 22(88): 25-28.
- Lerner, Victoria, 1979. *Historia de la Revolución Mexicana, periodo 1934-1940: la educación socialista*. México: El Colegio de México.
- Lozoya López, Ivette, 2020. *Intelectuales y revolución. Científicos sociales latinoamericanos en el MIR chileno (1965-1973)*. Santiago: Ariadna Ediciones.
- Mallon, Florencia, 1996. “En busca de una nueva historiografía latinoamericana: un diálogo con Tutino y Halperin”. *Historia Mexicana*, XLVI (3): 563-580.
- Marchesi, Aldo, 2019. *Hacer la revolución. Guerrillas latinoamericanas, de los años sesenta a la caída del Muro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Martínez, Teresa, 2013. “Intelectuales de provincia: entre lo local y lo periférico”. *Prismas. Revista de historia intelectual* 17: 169-180.
- Mendoza Santana, César, 1936. *Estudios filosóficos sobre la educación socialista*. México: Instituto Magno para Maestros del Estado de México.
- Petrucci, Armando, 1999. *Alfabetismo, escritura, sociedad*. Madrid: Gedisa.
- Quintanilla, Susana y Mary Kay Vaughan, 1997. *Escuela y sociedad en el periodo cardenista*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Raby, David, 1974. *Educación y revolución social en México (1921-1940)*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Ribadero, Martín, 2016. *Tiempo de profetas: ideas, debates y labor cultural de la Izquierda Nacional de Jorge Abelardo Ramos 1945-1962*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Rivera Mir, Sebastián, 2020. “Aníbal Ponce en México. La difusión de sus propuestas educativas”. En Sebastián Rivera Mir (coord.), *Historias entrelazadas: el intercambio académico en el siglo XX. México, Estados Unidos, América Latina*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Salazar, Juan B, 1929. *La escuela activa. Su implantación en México*. _____, 1932. *Animales mexicanos: mamíferos*. México: Imprenta Patricio Sanz.
- _____, 1935. *Corrientes educativas modernas. la tercera conferencia*. México: Secretaría de Educación Pública / Instituto de Orientación Socialista.
- _____, 1936. *Bases de la escuela secundaria socialista*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Secretaría de Educación Pública, 1935. *Memoria relativa al estado que guarda el ramo de Educación Pública*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Valdés, José Santos, 1944. *Corrido de la alfabetización*.

06.

América Latina en la historia intelectual: perspectivas desde la circulación de ideas

Latin America in Intellectual History: Perspectives from the Circulation of Ideas

recepción: 3 de febrero 2023
aceptación: 29 de octubre 2023

Mariana Canavese
CeDInCI/UNSAM-CONICET

Resumen

La circulación internacional de las ideas constituye una de las problemáticas clave de la historia intelectual latinoamericana. Se conjugan en ella los temas de lo central y lo periférico, lo universal y lo marginal, los debates alrededor de esquemas tradicionales hechos de modelos y desviaciones, las críticas a las explicaciones dualistas en términos de originales y copias. En las contribuciones de los estudios de circulación y recepción de ideas a la historia intelectual, se reformula una geopolítica hecha de metrópolis y colonias, y se discute el rol de América Latina como mera receptora de ideas ajenas. Este artículo aborda esos aspectos y profundiza en algunos problemas teórico-metodológicos, a partir de la experiencia de una investigación sobre los usos de las propuestas del filósofo francés Michel Foucault en la región.

Palabras clave:

historia intelectual, América Latina, circulación de ideas, debates historiográficos, Michel Foucault

Abstract

The international circulation of ideas constitutes one of the key problems of Latin American intellectual history. It combines the themes of the central and the peripheral, the universal and the marginal, debates around traditional schemes made of models and deviations, critics of dualistic explanations in terms of originals and copies. In their contributions to intellectual history, circulation and reception of ideas studies reformulates a geopolitics made of metropolises and colonies and discusses the role of Latin America as a mere recipient of foreign ideas. This article approaches those aspects and focus on some theoretical-methodological problems of Michel Foucault's uses in the region.

Keywords:

intellectual history, Latin America, circulation of ideas, historiographical debates, Michel Foucault

Introducción

Los estudios que abordan la circulación internacional de las ideas se han desarrollado notablemente en América Latina, dando cuenta de que se trama allí una problemática medular de la historia intelectual de la región. En particular, en relación con la recepción de ideas —las formas de circulación, las interpretaciones, los usos, los rechazos—, se han formulado perspectivas teóricas, herramientas metodológicas y nuevas preguntas, especialmente significativas para un territorio profundamente permeado por los problemas de la circulación de ideas, los temas de la identidad y las inquietudes respecto de su lugar en el mundo (Altamirano, 2021).¹

Estas contribuciones exceden el interés local y regional. A partir del análisis sobre los usos concretos situados en coyunturas específicas, abonan los modos de pensar la historia intelectual a escala global: problematizan lo universal y lo marginal; ponen en cuestión los tradicionales esquemas hechos de modelos y desviaciones, así como las explicaciones dualistas en términos de

originales y copias; invitan a revisar el uso corriente de giros ligados a la importación, la influencia o los errores de lectura; ensayan distintas respuestas a la inquietud de cómo dar cuenta de las asimetrías y las relaciones de poder involucradas. En las contribuciones de los estudios de circulación y recepción de ideas desde la historia intelectual latinoamericana, se reformula una geopolítica hecha de centros y periferias, y se discute el rol de la región como mera receptora de ideas ajenas.

Este artículo quiere dar cuenta de ciertos núcleos de los procesos de intercambio intelectual, y pensar lo que el carácter “periférico” de la cultura significa en la dinámica de la circulación y recepción de ideas. Para

¹ Carlos Altamirano expuso con claridad lo que de alteridad y heterogeneidad contiene la idea de una identidad latinoamericana y la imposibilidad de que tales diferencias puedan alojarse en un único relato, no obstante las preguntas compartidas en torno de esta cuestión, de la originalidad y de la relación con el pensamiento universal.

eso, ofrece una revisión general de algunos aspectos y desafíos salientes de la historia intelectual en América Latina, recupera la importancia que han tenido para la circulación internacional de ideas los interrogantes abiertos y los ensayos de respuesta elaborados desde la perspectiva latinoamericana, y profundiza en algunas herramientas teórico-metodológicas a partir de la experiencia de una investigación sobre los usos en la región de las propuestas del filósofo francés Michel Foucault.



De lugares y matizaciones

Los estudios de circulación y recepción de ideas inscriptos en la historia intelectual se alimentan de debates, giros y desplazamientos que son insoslayables a la hora de pensar estos procesos desde América Latina. Por ejemplo: respecto de los estudios que proponen modelos de pensamiento y tipos ideales; de perspectivas que suponen a las ideas como esencialmente inalteradas y las abordan en su autonomía, descarnadas de temporalidades y contextos; de las concepciones que se fundan en la soberanía del autor y la fidelidad al texto, bajo los presupuestos de la objetividad y la autosuficiencia textual; de los análisis genéticos que rastrean fuentes e influencias.

Muy diversas intervenciones contribuyeron a pensar estos problemas buscando tomar distancia de los postulados de la imitación o la importación y asumiendo la situación periférica de la región. Sin ser exhaustiva, ni mucho menos, quisiera mencionar al menos tres propuestas. La de Silviano Santiago, quien introdujo en 1971 la noción de “entre-lugar”, como ruptura de las ideas de unidad y de pureza que estarían contenidas en el texto original y como afirmación de la diferencia latinoamericana (Santiago, 1978): no habría influencia, mera asimilación ni inocencia en la periferia, sino posibilidades de devenir universal explotando

su carácter marginal. De la crítica del esencialismo a la celebración de las ventajas del atraso persistía, sin embargo, el problema de cómo dar cuenta de la dominación. También desde Brasil y desde la crítica literaria, Roberto Schwarz abrió un incansablemente transitado debate sobre el lugar de las ideas, con su intervención de 1973. En ella, desde una lectura tensada entre la universalidad y la marginalidad en la obra de Machado de Assis hacia el problema leído en clave cultural desde los postulados de la teoría de la dependencia, proponía que la especificidad latinoamericana era comprensible como resultado del desarrollo desigual y combinado del sistema capitalista mundial (Schwarz, 2014). Poco después, Juan Marichal delineó un programa de historia intelectual latinoamericana sustentado en el hecho de que las ideas no existen más allá de sus encarnaciones en contextos históricos específicos. Invitaba entonces a reparar en el despliegue de la historia intelectual de América Latina, en su relevancia universal y en la importancia de una perspectiva transnacional que fuera más allá de cualquier provincialismo. Proponía, además, a partir de una lectura de Miguel de Unamuno, una distinción entre “países de opiniones” y “países de opinantes”, según la cual estos últimos “al revivir una idea, al hacerla suya, la intensifica[n], pero también, la matiza[n], acentuando una zona —acaso secundaria— de la idea, que había quedado en una como penumbra

en su formulación originaria” (1978: 22). La apuesta de Marichal brindaba una serie de premisas disruptivas que permitían empezar a pensar un campo de estudios germinal: la caracterización de la historia intelectual como un campo específico, la visibilización de los temas latinoamericanos como un espacio fecundo para el desarrollo de esos estudios; la advertencia acerca de la importancia de reponer los contextos de producción tanto como los de recepción; entre otras. Sin embargo, la función matizadora de las ideas, que finalmente otorgaba a América Latina, atenazaba el alcance de esas formulaciones: parecía guardar el supuesto de una idea nuclear y primera que adquiriría luego otras tonalidades; omitía el hecho de que toda producción es siempre también un ejercicio de recepción, en una remisión inagotable y estéril; dejaba entrever, en fin, que la apropiación y consecuente transformación de las ideas en la región no serían sino el derivado de un matiz, el espacio de una “refracción ideológica”, y no una elaboración con entidad propia. Al mismo tiempo, Marichal abría la perspectiva de una coetaneidad marginal universal que habilitaría nuevas formulaciones en el campo de la historia intelectual regional, aun cuando aducía también cierto etapismo según el cual llegaría, luego, una “fase de ‘exportación’ de *ideas-matrices*” de la historia intelectual latinoamericana (101). Estos, entre muchos otros ensayos de interpretación de

la región en el concierto mundial, contribuyeron a configurar un mapa de problemas acerca de la recepción de ideas en y desde América Latina.



La recepción y los usos

Parte del área de estudios en historia intelectual que empezó a delimitarse en Argentina y en América Latina hacia la década de 1990 (Canavese, 2021b), la circulación y la recepción de ideas procuran restituir el rol activo de quienes leen y recuperar la interpretación como un proceso productivo en el que se constituyen nuevos sentidos. Esto implica trabajar las obras como textos abiertos y estudiar los significados múltiples que se producen en las lecturas, las experiencias y las sensibilidades involucradas, los lenguajes disponibles, las determinaciones presentes y los contextos históricos en que se actualizan los textos:² las condiciones de posibilidad de usos que permiten advertir presencias diversas —cuando no contradictorias— de prácticas y discursos, la impresión de ciertos sentidos sobre otros, las formas de legitimación.

² Sobre este punto, proponía Roger Chartier: “Contra una visión simplista que supone la servidumbre de los lectores respecto de los mensajes inculcados, se recuerda que la recepción es creación, y el consumo, producción. Sin embargo, contra la perspectiva inversa que postula la absoluta libertad de los individuos y la fuerza de una imaginación sin límites, se recuerda que toda creación, toda apropiación, está encerrada en condiciones de posibilidad históricamente variables y socialmente desiguales” (1999: 6).

En este esfuerzo, las reflexiones locales y regionales se coaligaron con formulaciones que, como las de la Escuela de Constanza desde la crítica literaria, plantean que la relación del/a lector/a con la obra es siempre dialógica, y que es preciso pensar en forma de triángulo y como un proceso dialéctico el vínculo entre autor/a, obra y público. Una lectura de esa invitación a pensar, ya no en la clausura de una “estética de la producción”, sino desde la apertura a una “estética de la recepción” (Jauss, 1976), permite observar el rol sustantivo de América Latina en ese diálogo a través de una serie de operaciones que estructuran los complejos procesos que estudiamos bajo la figura de la “recepción”. Pensar las desigualdades y las asimetrías internacionales entre espacios de producción y de recepción no debería soslayar estos movimientos recíprocos, estas idas y venidas que no podrían ser nunca unilaterales, para advertir también cómo la recepción produce efectos sobre la producción de sentidos.

Refiriéndose a un marco local, aunque extensible a los procesos de recepción en general, el filósofo argentino Jorge Dotti formulaba así la inevitable originalidad de nuestros/as intelectuales:

Todo aquel que prueba fortuna en reflexionar sobre las ideas que presidieron nuestras vicisitudes históricas aporta elementos a ese

género específico que sería, precisamente, el de la recepción. Una razón es que, afortunadamente, hemos sido un país auditivo de las ideas de proveniencia externa, poroso a sus sugerencias; y seguimos siéndolo, tanto más ahora, cuando la interconexión global agiliza y fomenta este fenómeno. Ni siquiera la aduana ideológica más impermeable puede evitar este efecto paradójico: leer textos ajenos genera inevitablemente respuestas autóctonas; más aún: receptar y concretizar discursos que se originan en otros ámbitos es siempre un gesto original, por menardista que fuere. Así como todo autor precedente es inevitablemente contemporáneo a la lectura que de él se hace, así también toda idea receptada es necesariamente tan local como la comprensión y uso —argumentativo, retórico y/o político— que de ella se ensaya (Dotti, 2009: 98).

De tal modo, estos estudios intentan evitar cualquier connotación mecánica y pasiva en la recepción y renunciar al juicio de la fidelidad de las lecturas. Buscan reparar, en cambio, en aquello que anida en las interpretaciones de la letra misma y en los intersticios, los vacíos, los espacios en blanco que rellenan los/as lectores/as, analizar las prácticas y las condiciones por las cuales ciertas problemáticas situadas hacen arraigar a un texto y le proveen nuevos sentidos. Michel Foucault decía que

[...] los márgenes de un libro no están jamás neta ni rigurosamente cortadas: más allá del título, las primeras líneas y el punto final, más allá de su configuración interna y la forma que lo autonomiza, está envuelto en un sistema de citas de otros libros, de otros textos, de otras frases, como un nudo en una red. Y este juego de citas y envíos no es homólogo, ya se trate de un tratado de matemáticas, de un comentario de textos, de un relato histórico o de un episodio en un ciclo novelesco; en uno y en otro lugar la humanidad del libro, incluso entendido como haz de relaciones, no puede ser considerada idéntica (1997: 37).

En este tipo de abordaje, los diálogos que se establecen en la lectura y las coyunturas históricas específicas en que se producen constituyen aspectos insoslayables. A partir de estas premisas es posible acceder a los deslizamientos de sentido, las luchas por la significación, los usos estratégicos, las resistencias de lectura y las articulaciones con modos de interpretar la cultura y la política.

Así entendida, la recepción no es nunca el resultado de un proceso unilateral ni externo. Interrogada desde un análisis de los usos, se propone pensar un campo de problemas immanentes a las situaciones en que se produce; acceder a las diferencias que nacen de lecturas singulares; advertir recorridos inesperados y encuentros fortuitos;

reconocer lo no dicho, las ambigüedades y los pliegues de lo escrito. No busca orígenes ni esencias; reconstruye los problemas en que esas lecturas fueron productivas, para constituir sentidos históricamente situados.

Lo anterior conduce a abandonar las prescripciones normativas y las prescripciones, y a asumir lo inacabado en cualquier texto y lo activo en la recepción.³ Habilita, también, el ejercicio de un descentramiento —el de partir del cuestionamiento a los lugares naturalizados y a las conclusiones predestinadas, que resultan de volcar centros y periferias en las prácticas de lectura y en las derivas de las circulaciones de creaciones culturales—, para poder adver-

³ Ya decía Borges que “presuponer que toda recombinación de elementos es obligatoriamente inferior a su original es presuponer que el borrador 9 es obligatoriamente inferior al borrador H —ya que no puede haber sino borradores. El concepto de *texto definitivo* no corresponde sino a la religión o al cansancio” (1974: 239).

Por otra parte, la crítica en torno de las nociones de “aplicación” y “adaptación” tiene una trayectoria en la región. Entre otras formulaciones, José Aricó proponía que el desencuentro de América Latina y el marxismo no expresaba “errores de aplicación” del pensamiento de Marx, ni resultaba de “carencias de su adaptación”, cuestionando los intentos de aplicar teorías preconstituidas y en favor de dar cuenta de realidades nacionales diferenciadas (Franco, 2009: 50).

tir la centralidad de recorridos aparentemente marginales y la eficacia de las lecturas impredecibles.

Si convenimos en que los estudios de recepción parten de sistemas culturales que no son nunca autosuficientes, sino abiertos a la interacción, si es posible incluso poner en discusión la pertinencia de nociones como las de “originalidad” y “dependencia” aplicadas a la recepción de bienes simbólicos y culturales, queda la pregunta acerca de las maneras de incorporar a estos análisis las desigualdades propias de la circulación internacional. En este sentido, Horacio Tarcus retomaba a María Teresa Gramuglio para señalar:

Todas las literaturas y todas las culturas se han formado en una red mundial de relaciones. “Las literaturas nacionales se definen siempre con respecto a otras, con las que rivalizan, o a las que se someten, o absorben”. La labor crítica, descartando justamente la noción de influencia (“entendida como mera transmisión vertical de elementos estéticos, ideológicos o formales”), apunta a pensar relaciones en una trama internacional dentro de la cual casi nunca transcurren en pie de igualdad: “Por el contrario, implican desigualdades, asimetrías y diferencias” (Tarcus, 2016: 54).

Foucault en América Latina

Entre la filosofía y la historia cultural, la historia intelectual fue usando distintos enfoques para abordar temas muy heterogéneos (de los procesos independentistas a la subalternidad, de los marxismos al liberalismo, de las revistas a los feminismos, del siglo XVIII al XX). En ese arco amplio y abierto al pluralismo metodológico, me circunscribo a pensar la circulación y recepción de ideas en los términos reseñados arriba.

Si partimos de la notoria gravitación que en los últimos años tuvieron los postulados del filósofo francés Michel Foucault en América Latina, es posible reconstruir una lenta e irregular recepción que antecede a su más amplia difusión en Francia, así como una incidencia de la traducción y edición de sus textos en la región que dinamiza su circulación internacional. Este punto es sugestivo: Foucault no visitó prácticamente América Latina, a excepción de Brasil, ni se refirió sustantivamente a ella; sin embargo, ha sido objeto de una intensa recepción regional, que se expresa en usos plurales desde los que pueden leerse modulaciones político-intelectuales y tramas editoriales.

Un modo de acceder a estos aspectos de la circulación internacional de ideas, y reponer un mapa diverso de lecturas, es intentar reconstruir cómo en los mismos perio-

dos de tiempo han sido posibles distintas interpretaciones en diferentes geografías, sea en países latinoamericanos, norteamericanos o europeos. Un abordaje de este tipo podría contribuir a percibir la singularidad de las coyunturas sociales, políticas y culturales, y las reflexiones inmanentes a problemáticas específicas en que se actualizan los textos de Foucault. De allí que, parafraseando a José Sazbón (2002) cuando se refería al *Manifiesto comunista*, podamos pensar estos estudios como un capítulo abierto de la historia.

Sin pretender atenuar las diferencias y particularidades que hacen a los usos locales, la recepción de las propuestas de Foucault en América Latina fue temprana, y tuvo un ritmo diferencial dentro de los casos que suelen citarse con frecuencia y que tienden a ignorar esta circulación regional. Se caracterizó por su impronta político-intelectual, su transversalidad y su estrecha vinculación con coyunturas locales y regionales. En ella incidieron fuertemente las intervenciones públicas, los espacios de debate y la circulación de fragmentos promovida por publicaciones periódicas. Todo esto favoreció usos diversos que, lejos de cerrar una obra o estabilizar un corpus, fomentaron el murmullo, el hormigueo en que se convertiría la presencia de Foucault en la última parte del siglo XX.

Ahora bien, como mencioné antes, para advertir sentidos en pugna y dimensionar las singularidades, los estudios de recepción de ideas intentan reponer las circulaciones en distintos territorios. Este es un rasgo notable en buena parte de los análisis que se producen desde América Latina, habituados a preguntarse acerca de su lugar en el mundo. Puede verse en otros casos, en algunos estudios europeos y norteamericanos, cierta propensión a prescindir de este recaudo de método e incluso, en ocasiones, a repetir formulaciones que les otorgan una centralidad objetable vista desde otras latitudes. Retomando a Foucault, para poder definir las ausencias en un análisis, es preciso comprender la lógica de las presencias que ofrece (1982: 42). En este sentido, y apenas a modo ilustrativo, un estudio de recepción así entendido permite percibir cómo ciertos usos que amalgaman prácticas del Groupe d'information sur les prisons (GIP), formado en Francia a inicios de los setenta, y experiencias españolas, como la Coordinadora de Presos en Lucha que se organiza a fines de 1976, son por completo ajenos a la Argentina de esos años en donde impera una dictadura cívico-militar. Aunque las propuestas de Foucault no dejaron de circular entonces en el país, el GIP apenas había tenido alguna mención fugaz poco antes en la prensa, y en aquella coyuntura fuertemente represiva se estaba muy lejos de presos que pudieran tomar la palabra (Ca-

navese, 2021a). Por otra parte, en Brasil y en Argentina —aunque con diferencias significativas vinculadas al idioma, los viajes del filósofo francés y los niveles de censura a sus intervenciones— la recepción estuvo entonces atravesada por lecturas signadas por las relaciones de poder bajo regímenes militares, así como por la importancia del campo psi en esos países (Canavese, 2018). La recepción anglosajona tomó espesor más tarde, en la década de 1990, en torno a los estudios sobre la gubernamentalidad, entre autores/as como Nikolas Rose, Peter Miller, Graham Burchell, Colin Gordon, Mariana Valverde, Pat O'Malley y Mitchell Dean. Más allá del sentido común que muchas veces regla las representaciones sobre la circulación internacional de las ideas, cuando no las autorizaciones mismas para pasar las aduanas intelectuales, las lógicas político-culturales han hecho que, promediada la década de 1960, los lectores en lengua inglesa apenas accedieran a una edición en ese idioma: *Madness and Civilization* (1965), una versión abreviada de *Histoire de la folie*.⁴ En Alemania, *Histoire de la folie* se tradujo por primera vez en 1969. En ambos casos, fue a partir de la década de 1970 que comenzaron a publicarse traducciones de otros libros de Foucault. En Italia, en cambio, sus textos se publicaron en general con proximidad a la edición francesa. En tanto, la edición mexicana de la versión completa de *Historia de la locura*

fue publicada en 1967 y en Argentina ya se había traducido en 1961, por primera vez al español, su *Maladie mentale et personnalité* (*Enfermedad mental y personalidad*). Incluso más, esa traducción del primer libro de Foucault fue por muchos años la única que circuló en América Latina y en España. Por cierto, las primeras ediciones de sus libros en español tuvieron lugar a través de sellos latinoamericanos, especialmente argentinos y mexicanos (Paidós, Fondo de Cultura Económica, Siglo XXI), y luego españoles (La Piqueta, Tusquets, Gedisa, Anagrama). En décadas más recientes, mientras en América Latina las ediciones se dinamizaron desde mediados de los años ochenta y en la década de 1990, en Francia esos fueron años silenciosos en torno a Foucault. No es casual que en Brasil y en Argentina el inicio de ese momento coincidiera con la coyuntura de recuperación de las democracias. Luego, con la edición de sus cursos en el Collège de France desde fines de los años noventa, el ritmo de las publicaciones se aceleró. En los últimos diez años, a este escenario editorial ha venido a sumarse la enorme cantidad de documentos

⁴ Una edición del texto completo se publicó en 2006. Sin duda, incidió en esa recepción el recelo de los filósofos ingleses hacia los pensadores alemanes y franceses, como Nietzsche y Foucault.

que forman parte de los fondos de archivo depositados en la Bibliothèque Nationale de France, que abren a futuras recepciones, a lecturas y relecturas de textos anteriores a la luz de estos nuevos materiales.

A estos breves comentarios sobre tramas editoriales complejas, habría que añadir la fuerte circulación de fragmentos en publicaciones periódicas que mencioné más arriba. Por ejemplo, las revistas brasileñas *O Inimigo do Rei* y *Barbárie* editaron “As manchas do poder” (1979) —curso en el Collège de France, que se publicó también en *Microfísica do poder* como “Soberanía e disciplina”— y “As malhas do poder” (1981 y 1982). Esta última, una conferencia en la Universidade Federal da Bahia, se tradujo al español en 1986 para la revista argentina *Fahrenheit 450*, permaneciendo inédita en francés hasta que fue incluida en la recopilación *Dits et écrits* (1994) (Canavese, 2018).

Además de dar cuenta de los vaivenes editoriales, estos aspectos abren preguntas. Para proponer apenas algunas: ¿Qué efectos de lectura generó que se tradujera y circulara sin demasiados obstáculos *Maladie mentale et personnalité*, el primer libro de Foucault, uno de los menos reconocidos y quizá el más humanista de los que escribió, un texto que nunca estuvo entre sus preferidos, que terminaría por modificarlo en *Maladie mentale et psychologie* y a cuyas reedicio-

nes se opuso? ¿Qué intereses animaron una dinámica de publicación en español sostenida y muy próxima a la edición francesa, en ocasiones casi inmediata? ¿Qué dimensiones materiales y discursivas condujeron a privilegiar unas lecturas sobre otras?

En relación con lo anterior, una estrategia de investigación es pensar, a través de “Foucault”, no el autor sino las representaciones que se agruparon bajo ese nombre y los modos en que ellas intervinieron. Es posible componer así algunas problemáticas que facilitan el abordaje de sus usos, antes que la distinción entre una recepción académica y otra extraacadémica, o su recepción por campos de estudio (Canavese, 2015). Me parece que es posible advertir, de ese modo, la característica transversalidad de esta recepción que se tramó en la interacción compleja de prácticas políticas, filia-ciones ideológicas, reglas académicas, redes transnacionales, revistas y otros espacios de sociabilidad que favorecieron el recorrido de las ideas y su transformación. Entiendo que estas reconstrucciones permiten pensar especificidades regionales, a través de los itinerarios latinoamericanos de sus propuestas, así como también locales, las cuales dan forma a distintos “Foucault”.

Como las entiendo, en estas reconstrucciones se combinan análisis discursivos y materiales. Las preguntas del conocido poema

de Bertolt Brecht acerca de “¿Quién construyó Tebas, la de las siete Puertas?” habilitan una asociación relativamente sencilla en términos de materialidades, construcciones y obrerismos con ciertos modos de pensar la historia intelectual, partiendo de la importancia de las/os lectoras/es y de las mediaciones culturales en la circulación y recepción de ideas. Esas mediaciones de lectura —de interpretación y de soporte— definen de algún modo lo que se da a leer. Esto conduce a sumar, a los aportes del giro lingüístico, del análisis discursivo y la dimensión textual, el espesor de las operaciones que intervienen en la circulación de discursos y el rol de los sujetos que favorecen los intercambios culturales; atender a las condiciones sociales de esas prácticas y a las redes que se relacionan con ellas; incorporar la incidencia de distintos recursos en la legitimación de los textos (Bourdieu, 2009: 224); preguntar por el rol de las instituciones y de la situación geopolítica. Decía Anthony Grafton que “la interpretación de los textos hoy va de la mano de la reconstrucción de comunidades intelectuales y editoriales” (2007: 144). En tanto, Tarcus proponía que el recorrido de la dimensión textual a la material es también el “de la producción a la recepción, del autor al lector, de lo individual a lo colectivo, de lo ‘alto’ a lo ‘bajo’, de la cultura letrada a la cultura plebeya, de lo nacional a lo continental e internacional, de lo sus-

tancial a lo relacional, de lo autoral a lo reticular” (2020: 11).

Es en textos tradicionalmente considerados “menores”, en debates y polémicas de un universo que excede a las/os intelectuales consagradas/os y en la intervención de una diversidad de mediadoras/es (traductoras/es, editoras/es, prologuistas, diseñadoras/es, ilustradoras/es, librerías/os, docentes, periodistas, etc.) que se traman los usos locales.

Si las mediaciones de soporte remiten a los efectos propios de la materialidad de los textos sobre la producción de sentidos, en tanto objetos físicos, el análisis de las mediaciones de interpretación permite visibilizar las estrategias de sujetos que orientan y dinamizan cierta recepción. Por ejemplo, el filósofo argentino José Sazbón seleccionó, tradujo y editó la compilación *Análisis de Michel Foucault* (Tiempo Contemporáneo, 1970), a partir de textos que se habían publicado en Francia a fines de los años sesenta alrededor de *Las palabras y las cosas*, dando lugar así a la primera publicación íntegramente dedicada a Foucault en español, y seguramente en el mundo fuera de Francia. Del mismo modo, los itinerarios de la traducción latinoamericana de Foucault nos permiten acceder a las biografías intelectuales de traductoras y traductores, mediadores culturales fundamentales, así como a redes que exceden la práctica edito-



rial y a experiencias que se relacionan con coyunturas sociopolíticas, como las forjadas en los exilios (Canavese, 2021a). Las referencias a Foucault participaron de espacios de sociabilidad que incluyen revistas, instituciones y otros ámbitos asociativos que trascienden las fronteras nacionales; se canalizaron a través de circuitos propios a las culturas locales y a las coyunturas regionales gracias a persistentes esfuerzos por tejer redes de integración.⁵

Esto permite introducir el problema de las lógicas internacionales que inciden en los modos de recomponer estas tramas de circulación de ideas, atendiendo a desiguales condiciones de producción y legitimación; esto es, advertir asimetrías, rivalidades y complementariedades, y reponer las especificidades, el dinamismo y la riqueza de los diferentes caminos de la circulación internacional de las ideas sin reproducir mecánicamente (por las fuentes disponibles, la visibilidad de las investigaciones o las interpretaciones cristalizadas) la presencia central de campos intelectuales que cuentan con más recursos y mejores posiciones institucionales.⁶

Circuitos, escalas y la producción de jerarquías culturales

Esa dimensión territorial, atravesada por las mediaciones que produce la circulación de las ideas, es también materia de las formulaciones y las discusiones que abren la historia global, la historia transnacional, las historias conectadas, las historias cruzadas, los modos de pensar lo nacional, lo regional y el mundo.

Respecto de los procesos de internacionalización de intercambios culturales e intelectuales, algunos enfoques parten de los sujetos situados, los descentramientos, las interconexiones e hibridaciones y los espacios aparentemente no conectados.

⁵ En los últimos años, estos temas convocaron el interés de muchas investigaciones que abonan las perspectivas teóricas y proponen herramientas metodológicas, entre ellas Pita González y Granados (2017) y Granados y Murillo Sandoval (2021).

⁶ Si la digitalización, en general, y el enorme esfuerzo de proyectos como los del Archivo Histórico de Revistas Argentinas, Ahira, y el portal de publicaciones latinoamericanas del siglo XX, AméricaLee, en particular, han hecho accesibles recursos dispersos, cuando no inhallables, todavía tenemos muchas dificultades para disponer de herramientas sólidas que nutran cuantitativamente estos abordajes a través, por ejemplo, de formas de indexación de citas, bases públicas de cantidad de ejemplares impresos y vendidos, etc.

Esto implica articular diversas escalas de análisis que permitan pensar por fuera de los marcos tradicionales y reponer diferentes “centros” en relación con distintos problemas, momentos y lugares. ¿En qué sentido, por ejemplo, las lecturas de textos de Foucault directamente del francés por parte del psicoanalista argentino José Bleger, a fines de la década de 1950, la avidez de José Szabón para seleccionar y reunir textos dispersos que dieran cuenta de las controversias en torno a la obra del filósofo francés, o la traducción y edición de sus libros a través de emprendimientos editoriales latinoamericanos serían recepciones “marginales” o “periféricas”?

Incorporar otros sujetos y prácticas, sus usos estratégicos, la discontinuidad y la complementación de lógicas diversas, las interacciones y los condicionamientos contribuye a complejizar —como mostraron los enfoques microhistóricos— las ambiciones universalistas y los casos representativos. El historiador francés Romain Bertrand pensó la “historia conectada” —de las situaciones de contacto entre sociedades distantes— y sus posibilidades de devenir una “historia simétrica”, atenta a “las conexiones establecidas, habitadas, pensadas por los actores mismos”, a través de la simetría documental, la ruptura de la homogeneidad y de la continuidad de lo global a lo local, de la crítica a la universalidad de las categorías y

a las tipologías en favor de las trayectorias diversas (2015: 3-20).

La historia intelectual también tiene mucho por ofrecer en este punto: respecto de la reconstrucción de interacciones, el análisis de situaciones y asimetrías, los problemas de las conexiones a gran distancia, el trabajo sobre archivos fragmentarios, los modos de pensar la agrupación o de reponer la diversidad, las transferencias materiales y culturales, el estudio de la constitución y relevancia de las redes, la perspectiva de los cruces, los itinerarios compartidos, los emprendimientos locales y sus relaciones regionales. Estos, entre otros temas, permiten seguir pensando en torno a una geopolítica de la circulación de bienes simbólicos y culturales, descentradamente, en favor de lecturas situadas e incorporando el rol que juegan los elementos de visibilización —como son los recursos económicos e institucionales—, para dar cuenta de las lógicas materiales en la circulación de ideas. Un ejercicio de desprovincialización, para poder percibir las conexiones transnacionales, y de contextualización, para poder advertir las singularidades.

La aguda internacionalización contemporánea impulsa a pensar los procesos historiográficos incorporando otras preguntas y herramientas. Los estudios de circulación y recepción de ideas adquieren allí una rele-

vancia fundamental, al tratar esos problemas como parte fundante de su aporte a la historia intelectual. La hechura latinoamericana de estos estudios provee, por su lado, otras perspectivas y resultados de investigación que dan cuenta de la multiplicidad de aspectos y experiencias que intervienen en la circulación internacional de bienes simbólicos y culturales.

Esas contribuciones están moldeadas por debates, como los que dieron lugar al desplazamiento de la “influencia” hacia la “recepción” y los “usos” en un cambio de eje de la soberanía del autor a la de las/os lectoras/es, que implicó una radical historización de las lecturas. En sus formas actuales, estos enfoques ofrecen a la historia intelectual perspectivas de análisis que rompen con cualquier tipo ideal —sea en los términos de “modelos” y “desviaciones”, o de “originales” y “copias”— y con las pretensiones normativas o dogmáticas —sea en los términos de la “traición”, la “mala lectura” o la “lectura incorrecta”—. Aunque hay también otros enfoques en este campo de estudios, así entendidas, la circulación y la recepción de ideas intentan habilitar puntos de vista desnaturalizados y prácticas desfeticizadas sobre las/os autoras/es y los textos que contribuyan a problematizar la función de la cita, las luchas por el sentido, las subjetividades que se cifran en las lecturas. Buscan recuperar las hibridaciones que se han

producido en América Latina, no como un reflejo cosmopolita, sino inquiriendo la producción de conocimiento local y los intercambios regionales. Ensayan perspectivas que no reproduzcan los supuestos del mapa clásico de la dominación mundial, pero que tampoco se dejen encandilar ingenuamente por una presunción siempre disruptiva de las lecturas locales.

En el caso de la recepción de las propuestas de Foucault en América Latina, este tipo de ensayos permite discutir las interpretaciones que hacen de las distancias geográficas acciones diferidas, a destiempo, marginales, y reponer la centralidad —tanto editorial como interpretativa— de la región en la circulación de esas ideas. La inquietud por la lectura, la presteza para la traducción y las apropiaciones ágiles —en comparación con el ritmo de sus ediciones en Estados Unidos, Alemania o Asia, por ejemplo— permiten incorporar nuevos interrogantes y otros matices a la representación de una condición periférica de la región en el concierto de las relaciones mundiales. La reconstrucción de las idas y venidas alrededor de las propuestas de Foucault traza una cartografía de la circulación de ideas hecha de otras latitudes y nuevas coordenadas. En estas apuestas opera una crítica a las miradas autocomplacientes, como proponía el historiador argentino Patricio Geli, al interpretar los escritos de José Sazbón:

Me refiero a la urgida convocatoria a pensar la historia intelectual europea desde la Argentina, a proseguir una tradición internacionalista amenazada en la cual cifra expectativas de que pueda contribuir a una mejor comprensión de la historia de nuestro país y a enriquecer aquellas perspectivas que se pretenden emancipatorias. Una apelación que supone romper con prejuicios eurocentristas, sentimientos de inferioridad y la autocomplacencia frente a condiciones materiales adversas (Geli, 2021: 195).

Las dinámicas de la circulación internacional de ideas tienen su riqueza en que configuran tramas complejas que invalidan el sentido común y los lugares geopolíticos naturalizados. En ese recorrido es preciso, siempre y en principio, recordar la importancia de la escritura misma; como decía Roland Barthes: “Nada es más seguro que el Método para matar una investigación e incorporarla al gran basural de los trabajos abandonados” (1974: 23). Por eso mismo, estas páginas no dejan de ser una invitación a ensayar nuevas formas y distintos modos de hacer lugar a una inquietud: la necesidad de incorporar las diferencias y las desigualdades, de advertir lo que de mercantilización de las ideas tiene su circulación internacional, sin por eso minar la vitalidad de los recorridos latinoamericanos.



Bibliografía

Altamirano, Carlos, 2021. *La invención de Nuestra América. Obsesiones, narrativas y debates sobre la identidad de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Barthes, Roland, *et al.*, 1974. *El proceso de la escritura*. Buenos Aires: Caldén.

Bertrand, Romain, 2015. “Historia global, historias conectadas ¿un giro historiográfico?”. *Prohistoria* 24: 3-20.

Borges, Jorge Luis, 1974 [1932]. “Las versiones homéricas”. En *Obras completas (1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé. 239-243.

Bourdieu, Pierre, 2009. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.

Canavese, Mariana, 2015. *Los usos de Foucault en la Argentina. Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____, 2018. “Variaciones sobre Michel Foucault: acentos, puentes y contrapuntos en América Latina”. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 20: 1-24.

_____, 2021a. “Foucault en Iberoamérica: rutas editoriales y usos político-culturales”. *Iberoamericana* 76: 153-177.

_____, 2021b. “Notas para una historia intelectual de la historia intelectual. Un estado del campo en la Argentina”. *Políticas de la Memoria* 21: 20-29.

Chartier, Roger, 1999. *Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones con Roger Chartier*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dotti, Jorge Eugenio, 2009. “Encuesta sobre el concepto de recepción”. *Políticas de la Memoria* 8/9: 98-99.

Foucault, Michel, 1982. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.

_____, 1997 [1970]. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

Franco, Carlos, 2009 [1980]. “Presentación”. En José Aricó (ed.), *Marx*

- y *América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 49-70.
- Geli, Patricio, 2021. “Apostilla a los escritos de José Sazbón sobre la Revolución francesa”. En Alberto Pérez y Daniel Lvovich (eds.), *José Sazbón: antología comentada*. Tomo II. Villa María: Eduvim. 185-195.
- Grafton, Anthony, 2007. “La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950-2000 y más allá”. *Prismas* 11: 123-148.
- Granados, Aimer, y Murillo Sandoval, Juan David, 2021. “Editorial. La circulación de impresos en América Latina: del relativo aislamiento a una maraña de circuitos internos”. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 48: 23-33.
- Jauss, Hans Robert, 1976. *La literatura como provocación*. Barcelona: Península.
- Marichal, Juan, 1978. *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana. 1810-1970*. Madrid: Cátedra.
- Pita González, Alexandra, y Granados, Aimer, 2017. “Dossier Redes intelectuales transnacionales: teoría, metodología e historiografía”. *Historia y Espacio* 13: 9-15.
- Santiago, Silviano, 1978 [1971]. “O entre-lugar do discurso latino-americano”. En Silviano Santiago, *Uma Literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva. 11-28.
- Sazbón, José, 2002. “Un capítulo abierto de historia intelectual: el régimen discursivo del Manifiesto”. En *Historia y representación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. 72-113.
- Schwarz, Roberto, 2014 [1973]. “Las ideas fuera de lugar”. *Meridional. Revista chilena de estudios latinoamericanos* 3: 183-199.
- Tarcus, Horacio, 2016. *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____, 2020. *Las revistas culturales latinoamericanas. Giro material, tramas intelectuales y redes revisteriles*. Temperley: Tren en Movimiento.



Simultáneas

07. Ziri6n

08. Garc3a



07.

José Gaos, *Filosofía de la técnica*. Edición de María Antonia González Valerio y Nicole C. Karafyllis.

México: Herder, 2022, 261 pp.*

ISBN: 9788425449420

Lo primero que llama la atención al aproximarse al libro es enterarse de que el mismo será publicado también en alemán. Se trata de un proyecto binacional, como binacionales son las editoras. Este proyecto quiere a la vez “dar a conocer su obra [la obra de José Gaos] al mundo germano y ampliar su difusión en el mundo hispanohablante” (11).¹ Los dos propósitos me parecen encomiables. El primero de ellos es casi un acto de justicia histórica, en vista del papel que Gaos desempeñó como divulgador de la filosofía alemana, tanto

con sus traducciones como con su propio estudio y su docencia. El segundo, el de ampliar la difusión de la obra de Gaos en el mundo hispanohablante, resulta un poco más problemático y nos presenta con una gran cuestión, o al menos una cuestión

* Este texto fue leído en la presentación que se hizo del libro en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM el 21 de octubre de 2022.

¹ Los números entre paréntesis corresponden a la paginación del libro reseñado.

que a mí me ha preocupado mucho dada mi cercanía a la tarea editorial de publicar las obras de Gaos: ¿vale la pena dar a conocer y difundir toda su obra, hasta sus últimos manuscritos supervivientes, hasta sus últimas ocurrencias puestas por escrito? Esta cuestión me ha acuciado muy particularmente durante la edición del tomo XVIII de estas *Obras completas* (que contiene las *Jornadas filosóficas*, el *Curso de metafísica de nuestra vida* de 1944 y una serie de *Páginas adicionales*). Pero para no alejarnos del libro que reseñamos, debo decir que esta cuestión está en él muy bien resuelta porque las editoras se concentraron en una temática cuya significación y trascendencia en y para nuestro tiempo está fuera de toda duda: la filosofía de la técnica. Y la verdad no se preocupan mucho por la otra gran cuestión que habría sido analizar el lugar de esta filosofía de la técnica dentro del proyecto gaosiano de la Filosofía de la filosofía, aunque desde luego reconocen que la idea de esta Filosofía de la filosofía está constantemente en el trasfondo (17). Este análisis habría sido imprescindible si nuestro interés fuera el de conocer en detalle el pensamiento de Gaos en su conjunto, pero para conocer sus ideas, filosóficas o cuasifilosóficas, sobre la técnica, no hace mucha falta considerarlas en el marco de esta Filosofía de la filosofía. Este segundo camino es, pues, el que siguieron las editoras en el libro.

Sin embargo, no se crea que dejaron los textos de Gaos que publican desprovistos de todo contexto. Al contrario, los proporcionaron primero de un Prefacio que firman las dos editoras, luego de un sustancioso ensayo que firma solo una de ellas (María Antonia González Valerio), titulado “La cuestión de la técnica en la filosofía de José Gaos. De antropología, historia y circunstancias”, un ensayo de mucho empaque e interés que ocupa 71 de las 261 páginas del libro, y finalmente de una gran cantidad de notas al pie de todo tipo, que ocupan, según mi cálculo rápido, más o menos una tercera parte del espacio que tienen en el libro los textos mismos de Gaos. De manera que, a fin de cuentas, el libro es en verdad un libro tan propio de las editoras como de Gaos. Ya el prefacio mismo, como se verá, pero sobre todo el ensayo y el gran cúmulo de notas, están llenos de incitaciones y sugerencias, de consideraciones y relaciones que invitan a la discusión y a la profundización de la investigación y el estudio. Es tanto el material de que se hace acopio en el libro, el pensamiento de Gaos sobre la técnica es visto desde tantos prismas y tragaluces, que resulta totalmente imposible intentar siquiera un mínimo resumen. No todas las anotaciones son igualmente pertinentes, hay que decir, pero en conjunto forman un gran mosaico que deberá recorrerse mucho más despacio de lo que el espacio

de esta reseña permite. Obligado a elegir, decidí limitarme en esta intervención a comentar algunos de los puntos que las editoras tocan en su prefacio, principalmente las tres hipótesis que, según ellas mismas dicen, “están en la base de este volumen” (12). Confío en que esta limitación no redunde en una reseña del libro demasiado parca o demasiado sesgada. Destacaré en estos puntos e hipótesis lo que me parece destacable, primero en función de aquel propósito de ampliar la difusión del pensamiento de Gaos en el mundo hispanohablante, y luego también en función de la coherencia con que este libro consigue cumplir dicho propósito. Esa es al menos mi intención.

José Gaos es sin duda un pensador original, y también curioso por las paradojas que se encuentran en sus textos y en las motivaciones de los mismos. Muy pronto en su prefacio las editoras afirman que en los textos aquí reunidos se ve reflejada la propuesta de Gaos “de conjunción de diferentes momentos en la historia de la filosofía —una especie de supratemporalidad—”, y que también se puede percibir en ellos “el temor que Gaos tenía de que la técnica y, con ella, una tecnocracia que amenaza con devenir global pudiesen reemplazar la supratemporalidad de una *philosophia perennis*” (12). Llama la atención el uso de este término de “supra-

temporalidad” en relación con el filósofo que descubrió la filosofía como una realidad esencialmente histórica, y hasta como algo respecto de lo cual llegó a pensar que no tiene esencia, sino solo historia (como si esto fuera posible)... Esa supratemporalidad no podría ser, para Gaos, la de una única verdad filosófica válida en todo tiempo y para cualquiera, por mucho que reconociera que esa había sido la meta o el ideal de prácticamente todos los filósofos de la historia. En los hechos, lo que Gaos concluyó fue que cada filosofía era verdadera, pero solamente para su autor, lo que implica que su carácter de verdad es, igual que su autor, finito. Pero, en otro orden de ideas, es cierto que una cosa es que las distintas filosofías de la historia pasen, caduquen, junto con la validez que les corresponde, que es solo la validez de la *confesión personal* de su autor, para ceder el lugar a las nuevas filosofías, a las confesiones filosóficas de cada tiempo nuevo, y otra cosa muy distinta es que la filosofía, como empresa cultural y formativa colectiva, pase, caduque, para ceder su lugar a quién sabe qué realidades culturales sin filosofía, sin ideas filosóficas, lo que se acercaría muchísimo, si no fuera exactamente lo mismo, a la predicción que hace Gaos al final del último texto suyo incluido en este libro, de una “progresiva e inminente extinción” de la *idea* del mundo: el “reemplazo de un mundo

con una idea del mundo por un mundo sin idea del mundo...” (243). Pues es esto lo que, según piensa Gaos, está ocurriendo en nuestro tiempo.

Dejando esta enigmática supratemporalidad, junto con el destino mismo de la filosofía, un poco en el aire, paso a otro tema que vale la pena repasar. Me refiero a las hipótesis que, como dicen las editoras, están en la base de este volumen: la primera hipótesis es que “la visión de Gaos sobre la técnica es mexicana”, lo cual quiere decir, siguen diciendo ellas, que su mirada es “profundamente ambivalente ante las promesas divulgadas por técnicas y tecnologías” (12-13). Esta ambivalencia, piensan las editoras, está vinculada a la situación geopolítica en que se encuentra Gaos al vivir en Latinoamérica, donde el proceso de tecnificación se efectúa —para decirlo ahora con mis palabras— por una suerte de imposición del exterior representado por Estados Unidos y Europa. Ahora, por un lado, tomando en cuenta la situación de España respecto del resto de Europa, al menos en los años en que Gaos vivió en ella, creo que podría decirse con la misma razón que la visión de Gaos de la técnica es hispanomexicana. Pero no me interesa abrir un debate sobre este punto. Lo que sí quiero sostener es que al calificar la visión de Gaos “ante las promesas” de técnicas y tecnologías de

ambivalente, las editoras se han quedado muy cortas. A mí me parece que la visión de Gaos es francamente pesimista, aunque no sea precisamente, como él mismo dice, la “actitud romántica, reaccionaria, de un *laudator temporis acti* [‘elogiador del tiempo pasado’, traducen las editoras] y condenador del tiempo presente y futuro” (128). Está muy conciente, en efecto, de que encierra un sinsentido añorar la “marcha atrás” de la historia, pero no hay un solo rasgo del proceso de tecnificación propio de “nuestra vida” (hasta donde recuerdo o hasta donde me pude fijar) con el que se encuentre satisfecho, que le despierte algún entusiasmo (a no ser la técnica del carterista que le robó en un camión la quincena, cuya destreza le parecía maravillosa, según relata su hija).² Sus críticas y sus desazones son a veces algo veladas, como en este mismo ensayo “Sobre la técnica”, cuando comenta el hecho histórico “de que el hombre moderno optó por la aceleración, por la velocidad cada vez más acelerada en todo” (115) y comenta:

² Véase Ángeles Gaos de Camacho, *Una tarde con mi padre. Recuerdo de José Gaos*, p. 29 (las referencias completas de todas las publicaciones citadas se dan en las referencias bibliográficas).

Se harán hogaño muchas más cosas que antaño en las mismas unidades de tiempo, pero también cosas mucho menos largas —y profundas, por ende: porque, dentro de los esenciales módulos temporales de lo humano, es función de la longitud, de la demora, de la morosidad, el ahondamiento, la profundidad: en un instante puede arremolinarse una emoción, pero no *cabe* una pasión, que necesita de años para cobrar el volumen con el que se compenetra con el de la vida entera (122).³

Es también imposible no ver cierto tinte negativo en las observaciones de la “Crítica del tiempo” sobre “la distancia creciente [...] entre la casa, hogar o domicilio y el lugar o los lugares de trabajo” (139) o en las de las consecuencias en el ámbito editorial del “rumbo” que se ha tomado de “la primacía de la producción sobre todos los demás procesos económicos y humanos” (147), combinada con el factor principal de la velocidad y la aceleración en la caracterización de la vida en nuestro tiempo: esa “superproducción vertiginosa” (156), la “voracidad tragalotodo de la superproducción” (158) —superproducción que, por otra parte, piensa Gaos que “tiene por motivo, causa o razón de ser el historicismo, una de las características más características, y más radicales, de nuestro tiempo” (161)—; o también el señalamiento de la inconciliabilidad

de “los grandes tratados sabios” “con la prisa y con toda necesidad de recursos inmediatos” (162), y de la “porción mayor” que tienen los “libros de borra” en la “balumba de las publicaciones no pertenecientes a la bella literatura” (164). Y eso que todo el artículo no ha podido ser una “interpretación a fondo” de los hechos, sino solo “una llamada de atención sobre los hechos” (168).

En fin, no parece que deje a Gaos incólume, personalmente, la constatación de lo que llama la “‘tecnificación’ de la vida” o la “‘tecnocracia’, en el sentido de una dominación de la vida por la técnica, característica, distintiva, de ‘nuestra vida’, o ‘nuestro mundo’” (171), y menos cuando esta misma “tecnificación o tecnocracia” ha sido llevada a su colmo en la “maquinización, o mecanización, creciente del hombre”, “en cuanto la técnica es de máquinas” (181), junto con la posibilidad, que sin duda se vive como una amenaza, de llegar a la “mecanización absoluta de la Humanidad, el *triumfo del mecanicismo*

³ En “Crítica del tiempo”, texto incluido en el libro, dice: “En lo humano parece la duración prolongada sin solución de continuidad la condición de la profundidad, como enseñarían tanto cuanto la reflexión o meditación las pasiones, virtudes y vicios” (146).

hasta el colmo de la anulación de lo humano en lo maquinal” (188), colmo dentro de lo que ya significaba un colmo... La llamada de atención de Gaos es a fin de cuentas una llamada de atención hacia el hecho de que esta “tecnificación, vehiculación, mecanización creciente”, se hace “a expensas de la convivencia y la vida personales, libres, imprevisibles...” (230).

Es una lástima que las editoras no hayan tenido oportunidad de conocer el Curso de Metafísica de Nuestra Vida que Gaos dictó en 1944 y que será muy próximamente publicado en el tomo XVIII de las *Obras completas*, pues los ensayos sobre la técnica, la tecnificación y la tecnocracia que publican en *Filosofía de la técnica* se encuentran en la misma línea de “crítica del tiempo”, de comprensión histórico-antropológica, o, como el mismo Gaos dice, historiográfica-ontológica, autobiográfica y autoontológica, de la propia vida, comprensión que se desarrolla en aquel curso y que es la manera de realizar su propia Filosofía de la filosofía.⁴ No pueden dejar de verse en estos textos las mismas claves de la posición de Gaos en relación con el proceso histórico que abarca el tiempo de “nuestra vida”, es decir, más estrictamente, de *su* vida, proceso marcado por el paso del catolicismo al inmanentismo. Tampoco allá quiere Gaos mostrarse como un romántico que mira con nostalgia la vida

religiosa de su infancia, de cuyas opresiones lo liberó, interiormente, la filosofía. Y, sin embargo, también ahí es bien visible la desvaloración implícita de un modo de vida, el de nuestra vida contemporánea, dominado por la tecnocracia, la publicidad (la absorción de la vida privada e íntima por la pública) y el totalitarismo que es su extremo. No es, entonces, y dicho ya en general, que Gaos eche verdaderamente de menos una vida sin técnica o sin tecnocracia, sin inmanentismo o sin el historicismo que él ve en el fondo de todas estas características, o que anhele volver al catolicismo de su infancia, sino que aprecia y valora, y quizá echa en efecto de menos, solamente ciertos rasgos positivos de la vida que eran propios o anejos de aquella vida dominada por el catolicismo, vistos a la luz de su contraste con los rasgos contrarios de nuestra vida contemporánea en el inmanentismo.

La segunda de las hipótesis que las editoras nos dicen que están en la base de este volumen es esta: “La *configuración* metódica que hace Gaos de la técnica es fenomenológica”. Y explican o exponen esta

⁴ Cf. la primera lección del curso en José Gaos, *OC* XVIII, p. 359. (Abrevio las referencias a estas *Obras* con “OC” seguido del número de tomo en romanos).

hipótesis diciendo: “Pone a prueba las ideas y promesas de la técnica tal y como se expresan en el *mundo de la vida* cotidiana, incluso en su propio *mundo de la vida* como profesor universitario, escritor de filosofía y habitante de la Ciudad de México” (13). Podríamos discutir mucho si el hecho de que el testimonio gaosiano de la técnica y de sus promesas esté atenido a la manera como se viven en el mundo de la vida lo hace merecedor del calificativo de fenomenológico. Pero no entraré en la discusión de este punto, y tampoco en el otro que consiste en recordar que Gaos no alcanzó a ver, en mi opinión, el sentido de que una filosofía trascendental como la fenomenología husserliana se propusiera investigar algo tan concreto como el “mundo de la vida corriente”, como él proponía llamarlo.⁵ Prefiero señalar que la mera constatación, por parte de las editoras, de que el testimonio y luego las afirmaciones o tesis de Gaos sobre la técnica y sobre los procesos relacionados con ella tienen esta referencia al mundo de la vida y a la experiencia cotidiana del filósofo en el mundo, me parece una constatación muy aguda. El filósofo encerrado en su cubículo entre libros y papeles, que vive en la abstracción de la vida de su comunidad, que es como Gaos lo define y como Gaos mismo vivía —porque no hay duda alguna de que su definición del filósofo es la definición de sí mismo—, tenía sin

embargo los ojos bien abiertos para mirar situaciones y procesos que se desarrollan en la calle o que se reflejan en la vida de la calle —tal como está representada en la fotografía de Héctor García que ilustra la portada de este libro, o también tal como el mismo Gaos la representa en el bien conocido episodio final de sus *Confesiones profesionales*, episodio que transcurre en un autobús de servicio público urbano.

En este sentido, aprovecho para decir que siento mucha afinidad con el propósito de las editoras de lograr, con su aproximación a la filosofía de la técnica de Gaos, poner “en el centro la palpitante Ciudad de México, así como la industrialización del país en general” (19). Siempre he pensado que una de las razones —solo una, seguramente, pero nada desdeñable— por la cual Gaos se halló tan a gusto en México como para no querer llamarse un exiliado sino un transterrado, se encuentra, por así decir, a nivel de calle: conjeturo que a Gaos no solo le gustaban las aulas y los salones de conferencias mexicanos, sino también el ruido y el olor de las tintorerías, el pitido del carro de camotes, el ambiente de las tiendas misceláneas, las

⁵ Ver sobre esto su ponencia “La *Lebenswelt* de Husserl”, en OC X.

canciones que escuchaba en la radio... Lo que sabemos es que en México encontró un país tan hispano como la España de su origen, pero sin los defectos que veía en esta o que acabó viendo en esta, desde ese rasgo histórico-político de no haberse liberado, como las naciones de Hispanoamérica, de su común pasado imperial, hasta el carácter gritón o alharaquiento de los españoles, frente al casi proverbial recato de los mexicanos. Esto, además, se condice bien con ese otro rasgo de la personalidad de Gaos que a mí me resulta admirable: el de entregarse sin reservas al conocimiento y al estudio de la filosofía y el pensamiento mexicanos, y en general latinoamericanos, desde los primeros momentos de su empatriación en México, al grado de convertirse en pocos años en un especialista en la materia y poder publicar, en 1945, a siete años de su llegada, una compilación con trece trabajos dedicados a filósofos mexicanos y, dos años después, un nuevo libro con quince trabajos sobre filosofía mexicana.⁶ La cosa no paró ahí, pero me estoy alejando de nuestro tema...

La tercera hipótesis de las editoras es esta: “La *refiguración* histórica y filosófica que realiza Gaos partiendo del fenómeno de la tecnificación está marcada por la ontología, la antropología y la filosofía de la historia, las cuales inevitablemente incluyen una disputa y confrontación con

el concepto de naturaleza y sus transformaciones gracias a las ciencias naturales” (13). La primera parte de esta hipótesis es desde luego correcta, o por lo menos es enteramente compatible con las propias caracterizaciones que hace Gaos de su propio filosofar, por ejemplo en la lección primera del Curso de Metafísica de Nuestra Vida al que me referí antes. Las editoras no advierten, o no les interesa advertir, que para Gaos tanto la ontología como la antropología, como la misma filosofía de la historia, son en última instancia especificaciones o derivaciones de la metafísica. Pero esta cuestión no tiene en este contexto mucha importancia. Es mucho más atractiva la alusión que hacen en esta tercera hipótesis al concepto de naturaleza y a sus transformaciones dentro de las ciencias naturales. Aunque son en verdad muy escasas las referencias en los textos de Gaos a este concepto y a estas ciencias, la alusión era inevitable, dado que algunas de las claves de su posición en relación con estos temas se encuentran expresadas en varias de las lecciones del curso

⁶ La compilación es *Pensamiento de lengua española*, publicado en 1945 y después en OC VI. Gaos mismo se refiere a los trabajos recogidos ahí en el prólogo del nuevo libro de 1947, que es *Filosofía mexicana de nuestros días*, publicado después en OC VIII.

Historia de nuestra idea del mundo, del cual se incluyen en este libro las lecciones 13 y 17 (de la Segunda parte), tituladas, respectivamente, “Tecnocracia y cibernética” y “La expresión de la idea contemporánea del mundo por las nuevas bellas artes técnicas”. Me refiero a las lecciones 2 y 3 (de la misma Segunda parte), ambas acerca del evolucionismo darwiniano, la primera acerca de “La evolución infrahumana” y la segunda acerca de “La evolución humana y sobrehumana”, y luego a las lecciones 10 y 11 (de la misma parte), que en mi opinión (humildísima en este caso) son exposiciones muy condensadas, pero muy bien informadas y articuladas de la teoría de la relatividad (“Espacios y cosmos”) y del surgimiento de la física cuántica y el principio de indeterminación (“Corpúsculos y ondas”), así como del papel de estas teorías y principios en la conformación de la idea del mundo del siglo XX. Lo interesante es que la cuestión de la relación que hay “entre ciencias naturales y técnica en la filosofía de Gaos” (13), que las editoras dejan pendiente en su prefacio, e incluso la cuestión de la confrontación de la antropología con el concepto de naturaleza en manos de las ciencias naturales, son precisamente las cuestiones a las que apuntan las lecciones referidas del curso. Muy concretamente, en la lección 11, “Corpúsculos y ondas”, se afirma cerca del final:

[...] se comprende, finalmente [si es cierto lo anterior, que en resumen es la tesis de que “la Física más reciente sigue teniendo, por límites de su objeto y de su conocimiento de él, los mismos que la clásica y conceptuó Kant de *antinomías*”], que la Física más reciente siga, no sólo implicando las mismas ideas filosóficas que la clásica, sino obedeciendo a los mismos motivos radicales que ésta: sigue implicando los mismos idealismos y mecanicismo-materialismo correlativos, y obedeciendo a los mismos afanes de dominación de la naturaleza y del hombre que delata la técnica.⁷

Y en el último párrafo de la lección, hace esta indicación:

Las relaciones de la Física más reciente con la técnica más reciente serán tema de la lección siguiente a la próxima: las consecuencias *teóricas* de la ciencia contemporánea de la naturaleza, tema de la próxima, deben preceder a las consecuencias *prácticas* de la misma ciencia [...].⁸

La lección próxima, donde se tratan las consecuencias *teóricas*, es la 12, titulada “El positivismo”, mientras que la siguiente

⁷ OC XIV, p. 641.

⁸ OC XIV, p. 642.

te a la próxima, la 13, es una de las que se incluyen en este libro, “Tecnocracia y cibernética”, que es en la que, a decir de Gaos mismo, se tratan las consecuencias *prácticas* de la Física. Pero aquí debe bastar con citar el párrafo penúltimo de la lección sobre el positivismo, concebido como “la filosofía que remacha y remata la moderna toda, como la más representativa, en el dominio de la filosofía en general, de la idea moderna, contemporánea y nuestra del mundo”.⁹ Ese párrafo es el siguiente:

Y es que la motivación radical del hombre moderno, su mundo y la idea del mundo, obra de la ciencia como de nada y como nunca antes en parte alguna, sigue siendo la motivación radical de los contemporáneos, en que ahora se unifican occidentales y orientales, septentrionales y meridionales, como tampoco nunca antes ni en parte alguna: el afán de dominación técnica de la naturaleza, de la sociedad humana, de la psique humana, del hombre mismo todo.¹⁰

A lo cual ya sólo hay que agregarle el conciso y lapidario resumen que el mismo Gaos hace del significado de la “persistencia del mecanicismo, desde la ciencia física [...] hasta la cibernética, con cuanto ésta significa”, según la exposición que hará en la lección siguiente, la dedicada a “Tecnocracia y cibernética”, que está recogida en el libro que reseñamos. Esa significación

estriba en que “las máquinas conquistan crecientemente, totalitariamente, el mundo humano, hasta las ciencias de él, las ciencias humanas mismas...”.¹¹

No estaba tan lejos, como se ve, este peculiar y medular giro de las reflexiones de Gaos sobre las relaciones entre las ciencias naturales —y la filosofía positivista que se quiere afín a ellas— y la técnica. No estoy muy seguro de que las editoras sospecharan hasta qué punto este giro confirma, como de paso, lo que ellas mismas afirman más adelante en su mismo prefacio, a saber, que “en sus reflexiones sobre la técnica se dejan ver las líneas fundamentales de su obra” (26) —de la obra de Gaos, se entiende. Pues creo que así es, en efecto.

Antonio Ziri3n Quijano
UDIR (UNAM, Campus Morelia)

⁹ OC XIV, p. 660.

¹⁰ OC XIV, pp. 659-660.

¹¹ OC XIV, p. 659.

Bibliografía

Gaos de Camacho, Ángeles, 1999. *Una tarde con mi padre. Recuerdos de José Gaos*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.

Gaos, José, 1990. *Obras completas*. Tomo VI: *Pensamiento de lengua española, Pensamiento español*. Prólogo de José Luis Abellán. Nota del coordinador de la edición: Fernando Salmerón. México: UNAM.

_____, 1994. *Obras completas*. Tomo XIV: *Historia de nuestra idea del mundo*. Nueva edición cotejada con el manuscrito original y prólogo de Andrés Lira. Nota del coordinador de la edición: Fernando Salmerón. México: UNAM.

_____, 1996. *Obras completas*. Tomo VIII: *Filosofía mexicana de nuestros días, En torno a la filosofía mexicana, Sobre la filosofía y la cultura en México*. Prólogo de Leopoldo Zea. Nota del coordinador de la edición: Fernando Salmerón. México: UNAM.

_____, 1999. *Obras completas*. Tomo X: *De Husserl, Heidegger y Ortega*. Prólogo de Laura Mues de Schrenk. Nota del coordinador de la edición: Antonio Ziri3n Quijano. México: UNAM.

_____, en prensa. *Obras completas*. Tomo XVIII: *Jornadas filos3ficas, Metafísica de nuestra vida, Páginas adicionales*. Prólogo de Eduardo González Di Pierro. Nota del coordinador de la edición: Antonio Ziri3n Quijano. México: UNAM.



08.

Emiliano Mendoza Solís, *Walter Benjamin. Fragmentos de una voz sin nombre.*

Morelia: UNAM, 2023, 208 pp.

ISBN UNAM: 9786073079372

ISBN El Colegio de San Luis: 9786078906413

Sin lugar a dudas, la obra de Walter Benjamin continuará siendo estudiada durante mucho tiempo debido al creciente interés que despierta entre los curiosos, profesores, investigadores y, desde luego, entre los nuevos filósofos. Su figura compleja, solo en apariencia poliédrica, le sigue valiendo una ingente cantidad de atención, y su estudio continúa siendo hoy día por demás productivo. El libro del que ahora me ocupo es un ejemplo palmario de ello.

Me refiero a *Walter Benjamin. Fragmentos de una voz sin nombre*, del Dr. Emiliano Mendoza Solís. Su autor actualmente es investigador en la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales (UDIR) de la UNAM. Sus líneas de investigación se centran en la filosofía, con especial interés en la estética, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la historia. Ha publicado los libros *El espacio del poema. Indagación sobre lo poético en Walter Benjamin* (Silla Vacía / UMSNH, 2017), *El ethos romántico. Fragmentos*

para una poética de la historia (Silla Vacia, 2022) y la obra que es objeto de la presente reseña.

Resulta relevante esta semblanza para comprender el encuadre que adopta al ocuparse de uno de los temas más escasamente abordados dentro de la producción del pensador berlinés: la obra de arte literaria desde la estética filosófica del romanticismo alemán. Uno de los méritos de este libro es que nos permite conocer una de las facetas más herméticas, abigarradas, pero de gran coherencia programática en el quehacer filosófico del pensador berlinés. Y es que, como Mendoza Solís lo deja muy patente en su texto, tras la idea de *obra de arte literaria* y, con acento especial, el concepto de su crítica —dentro del abordaje propiamente benjaminiano—, laten unos fundamentos filosóficos de apabullante originalidad: la teoría protorromántica del arte. La dificultad para lograr dicho abordaje tiene algo de similar a la que el propio Benjamin ha tenido que enfrentarse. De ahí la propuesta audaz, pero bien fundamentada, con la que autor arranca su reflexión: “¿Por qué no leer la obra de Benjamin suponiendo las mismas dificultades que impone la lectura de los primeros románticos?” (Mendoza, 2023: 22).

De este modo, y ante tal dificultad, el autor se plantea una manera de proceder: a

través del método benjaminiano de *excavar* en la memoria y en el lenguaje de la tradición logra rastrear, como una suerte de arqueólogo, los *fragmentos* con que Benjamin construye sus ideas de obra de arte, de teoría de arte y de crítica literarias, en las cuales resuenan su particular concepción del lenguaje y la herencia de la tradición romántica alemana. Esta valoración de la tradición no solo se encuentra en la base de la actividad filosófica de Benjamin, sino que es uno de los presupuestos teóricos del romanticismo, que la puso en boga.

Así, a merced de este método de excavar entre las ruinas, el lector accede, como *por medio* de un desciframiento paulatino, intrigante, *reflexivo* pero a la vez gozoso, de garra intelectual y contundente rigor filosófico, a una *ampliación* de resonancias que laten dentro de los textos que serían fundamentales para una concepción estética benjaminiana (y, como Mendoza Solís lo afirma, para toda la filosofía del pensador): “Dos poemas de Friedrich Hölderlin” (1914-1915), “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” (1916), *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* (1919), “*Las afinidades electivas*” de Goethe (1922) e incluso *El origen del “Trauerspiel” alemán* (1925).

Se trata propiamente de una estética (y nunca insistiremos suficientemente en ello), pues lo que aquí se expone no es una teoría literaria caprichosa, ventilada al soplo de las corrientes y las modas; ni una teoría preceptiva, que pretenda instaurar un canon a nivel de un contenido específico para el poetizar (el crear); ni mucho menos a nivel de la *forma*, una suerte de molde que habría que ir llenando en su estructura o en sus partes, y en estos últimos sentidos, nada tiene que ver con un manual de cartabones que un crítico hipotético debiera tomar para la “evaluación” de la obra. Tampoco apunta al esclarecimiento de la relación psicológica o subjetiva que se establece entre el poeta y su creación, es decir, el despliegue de su *intencionalidad* específica, ni mucho menos señala la relación entre la obra y su posible receptor, sea de la época que fuere.

Más bien se trata del *fundamento* mismo, de la comprensión filosófica de una actividad *reflexiva* de la cual el poema (la obra de arte en general) es solamente el producto, pero en la que este juega un papel crucial de punto de *conexión* entre el mundo de la vida y la experiencia humana —la del creador y el receptor—, por un lado, y entre el crítico —como artista él mismo— y el arte en general, por el otro. Así, el punto medular de la preocupación benjaminiana es la obra de arte literaria.

En ella se revela su *fundamento* y desde ella se vislumbra su estatus de obra propiamente artística. Ese fundamento es tal —como Mendoza Solís lo recuerda en su primer libro, *El espacio del poema*— que señaló la pauta para el reconocimiento de todo un tipo de escritura, la *literatura*, como Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy lo señalan: “un género nuevo, más allá de las divisiones de la poética clásica (o moderna)” (*apud* Mendoza, 2017: 20), término atravesado, de principio a fin, por conceptos y determinaciones filosóficas (pese al olvido en el que se tiene este conocimiento), mismos que hacen posible la *conexión* entre teoría y crítica.

En relación con la primera, la teoría, con certera intuición y no menos audacia, el autor emprende la tarea de desentrañar las intrincadas dificultades que, por su parte, la teoría del lenguaje benjaminiana encierra dentro de sí, sabedor de que solo por medio de tal exposición podrá avanzar hacia una indagación del *arché* que se encuentra en la idea del poema y de su materialidad: el lenguaje. Y no solamente de ellas, sino (con clara adhesión kantiana) también en la base de todo conocimiento posible. Esta disertación ocupa la primera parte del texto y en ella se plantea una abierta polémica con lo que Benjamin denominaría la “concepción burguesa del lenguaje” (Benjamin,

2007: 148), su instrumentalización, a través de la intuición de que la lengua “nunca da *meros signos*” (Mendoza, 2023: 55), es decir, no guarda una relación arbitraria con aquello que “designa”.

Lo opuesto entonces a tal instrumentalización, o reducción a simple función comunicativa, es una visión teológica del lenguaje, desde la cual se pueda penetrar su *naturaleza* como su “realidad última” (Benjamin, 2007: 152), y desde la cual podamos acceder a su “cara interna”, de acuerdo con el término empleado por Gershom Scholem (*apud* Mendoza, 2023: 37), donde el lenguaje expresa toda su potencia. Para ello, el autor establece siete elementos repartidos disímilmente en tres textos de Walter Benjamin: 1) la diferencia entre ser espiritual y ser lingüístico; 2) la comunicación; 3) el hombre y el nombrar; 4) la gradación de los seres espirituales y lingüísticos, y la *revelación* asociada a su equiparación; 5) la traducción; 6) el lenguaje del arte, y 7) la simbólica del lenguaje.

La “cara interna”, o aspecto oculto del lenguaje, se distingue de una cierta visión mística que postula una identidad entre la palabra y la cosa, es decir, una concepción de la palabra como la esencia de la cosa misma, por lo que el acento está puesto, más bien, en la distinción entre el ser espi-

ritual y el ser lingüístico. En las cosas, el ser espiritual y el ser lingüístico no son lo mismo; sin embargo, este forma parte de aquel, es lo *comunicable* que hay en él y, a la vez, su lenguaje. En el ser humano, por el contrario, la entidad espiritual y la lingüística coinciden perfectamente. Así, la equiparación del ser lingüístico con el ser espiritual conduce a un concepto central, o al menos latente, dentro de las teorías del lenguaje: la revelación.

A la pregunta “¿Qué revela el lenguaje?”, se responde que revela la revelación misma, la relación con su ser espiritual. Tal noción plantea un rechazo de las teorías de la identidad entre palabra y *cosa*, pero también una refutación de la visión burguesa instrumentalista y *arbitraria* del lenguaje, pues la teoría benjaminiana señala que el *nombre* que el hombre asigna a las cosas parte de sí mismo, pero solo “mediante el ser lingüístico de las cosas” (Benjamin, 2007: 148). Es decir, respecto al vínculo entre lenguaje y cosa, ni arbitrariedad ni identidad. Tal equilibrio es indicado certeramente por Mendoza mediante la caracterización hecha por Gershom Scholem del carácter *abismal* del lenguaje.

La equiparación entre ser lingüístico y ser espiritual, en la medida en que establece una *gradación* dentro del ser lingüístico, implica a su vez una gradación de todo

ser lingüístico y espiritual. Y ello dará la pauta para una teoría de la *traducción* de un lenguaje a otro, de una lengua a otra: a una cada vez más perfecta, a tal grado que el autor identificará el momento de la *traducción* de la entidad material a la lingüística como el punto donde la obra de arte encuentra su materialización.

Esta transición es posible merced a la influencia de la cosmovisión de dos autores sobre el escrito de Walter Benjamin de 1916: Johann Georg Hamann y Friedrich Maler Müller. En esta influencia, Mendoza Solís vislumbra una crítica a la concepción *subjetivista* y moderna de la experiencia y a la presunta *intencionalidad* originaria del lenguaje, localizando el lenguaje, en cambio, dentro de una *dinamismo* circular mítica, donde no es posible imaginar a los seres humanos sin lenguaje, ni al lenguaje sin los seres humanos, y cuyo origen no reside en una *intención*, sino más bien en un *gesto*. Esta noción del gesto se pondrá en relación, a su vez, con el aspecto simbólico del lenguaje, con su potencia expresiva y, más directa y radicalmente, con el lenguaje de la poesía. De tal modo que “[e]l poema muestra la infinitud espiritual del lenguaje” (Mendoza, 2023: 49).

La segunda parte del libro está dedicada al desarrollo del concepto romántico de crí-

tica de arte desde el abordaje propiamente benjaminiano. El autor señala la oposición de dos visiones del mundo unificadas dentro del pensamiento de los primeros románticos (principalmente de Friedrich Schlegel y Novalis): la de Goethe y la de Fichte, oposición que cobra relevancia en la disertación sistemática de Benjamin dentro de su trabajo *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, ahora con un cariz distinto: la visión de Goethe y la de los románticos.

El segundo antagonismo es respecto a la concepción de la *crítica* de arte y de la *criticabilidad* de la obra, que para Goethe resultará imposible desde su visión de un ideal del arte, una suerte de naturaleza verdadera, invisible, solo intuible, únicamente visible en la obra, solo como refracción y no como presencia, pero, sobre todo, inamovible. *Crítica* que, para los románticos, por el contrario, debido a la influencia de Fichte y de su concepto de *reflexión* (al que ellos, por su parte, modificarán significativamente otorgándole un carácter *infinito*), no solo será posible en virtud de una visión de la crítica como un *estilo* de pensamiento (de acuerdo con Benjamin y su influencia goethiana), sino que cobrará su máxima expresión justamente en el *medium* del arte, en tanto que *reflexión* ella misma.

Esta determinación benjaminiana de la reflexión como medium, puesto que encierra las nociones de inmediatez e infinitud, la eleva a un estatus de *absoluto*, en el que ella se mueve en sí misma (inmediatez), desplegando una conexión constante, infinita. Esta misma determinación del medium de la reflexión “es el fundamento metodológico ideado por Benjamin para definir el camino que conecta teoría y crítica” (Mendoza, 2023: 126), en el que las nociones de *autopenetración* (o autoidentificación) y *concepto* juegan un papel crucial: la primera como algo infinito (como un pensamiento del pensamiento del pensamiento) y la segunda como organizadora de cada sistema o idea.

En relación con la conexión entre teoría de arte y crítica de arte, en la visión romántica la primera se vislumbra a partir de la segunda, de acuerdo con Mendoza Solís. Al definir el *arte* como “una determinación del medium de la reflexión” (Mendoza, 135-136), Benjamin señala su elevación a estatus de absoluto, con carácter de inmediatez e infinitud, tal como concibe al lenguaje mismo y como agudamente señala el autor de la obra que aquí nos ocupa. Así, el arte y sus obras son, a su vez, un tipo de lenguaje, unitario y a la vez infinito. La relación entre *autopenetración* y *concepto* o idea, Mendoza Solís la resume en lo siguiente:

[...] hay un acto de identificación único, que precisa toda una cadena de actos de identificación, un *continuum* de situaciones simbólicas, de simbolizaciones de símbolos que en sus primeros eslabones presentan cierta similitud estructural con la primera metáfora o analogía; después, gracias a una constante aproximación a la realidad proporcionada de acuerdo con la idea, surge un símbolo total del mundo respecto al ámbito de la realidad elegida por el artista (Mendoza, 2023: 138).

Esta autopenetración, o autoidentificación, encuentra su correlato, su despliegue, dentro del medium de la reflexión del arte justamente en la crítica, donde la obra alcanza su propio autoconocimiento, un grado más elevado de autoconciencia desde el interior de ella misma (crítica inmanente, potencialización o romantización), creando, produciendo esta crítica su propia y singular materia, siendo arte y poesía ella misma. De modo que desaparece toda apreciación subjetiva de la obra, pues es el arte mismo el que emite su juicio, en la crítica. Todo ello bajo el supuesto de que “toda obra es por necesidad incompleta frente al absoluto del arte o bien —lo que significa lo mismo— es incompleta frente a su propia idea absoluta” (Mendoza, 2023: 140-141). En este supuesto, el autor de *Walter Benjamin. Fragmentos de la voz sin nombre* identifica la introducción del con-

cepto de obra, y “el criterio de una precisa construcción inmanente de la obra misma” (141) desde su *necesidad* de ser lo que es. Y, en esta inmanencia, desaparece a su vez todo ideal de belleza, todo canon histórico, todo molde o arquetipo, instaurándose en su lugar tres criterios: la ironía, la poesía trascendental y la prosa, que Mendoza Solís desarrollará y pondrá en relación con el concepto romántico de *absoluto literario*, y en cuya cristalización, desde el punto de vista de Walter Benjamin, la figura de Hölderlin desarrollará un rol crucial.

Como lo deja muy claro el autor, el pensar para los románticos se revela como una infinitud, como una imposibilidad para alcanzar el fundamento absoluto. Y se erige, por tanto, como una tarea infinita en la reflexión. *Walter Benjamin. Fragmentos de una voz sin nombre* da cuenta de esa fragmentariedad y precariedad del fundamento que, sin embargo, resulta muy fructífera para el filosofar. Por tanto, esta obra se nos ofrece asimismo como parte de ese *continuum* reflexivo que viene desde Fichte, Goethe, Schlegel, Novalis, Hölderlin, Walter Benjamin, hasta Emiliano Mendoza mismo. Así, con un estilo clarificador y no por ello menos creativo, un ritmo ágil, maduro y ameno, el autor nos instala ante una experiencia filosófica, la de Walter Benjamin, la suya propia, pero también la nuestra a través de la lectura de su libro.

Moisés García Hernández
Universidad Michoacana de San
Nicolás de Hidalgo

Bibliografía

Benjamin, Walter, 2007. *Obras*. Libro II, vol. 1. Madrid: Abada.

Mendoza Solís, Emiliano, 2017. *El espacio del poema. Indagación sobre lo poético en Walter Benjamin*. Morelia: Silla Vacía / UMSNH.

_____, 2023. *Walter Benjamin. Fragmentos de una voz sin nombre*. Morelia: UDIR, UNAM.

Anamorfosis

09. Garcidueñas



Cocina de Doña Cuca en San Felipe de los Herreros.
Fotografía: Lenny Garcidueñas.
Agosto, 2023.

De ida y vuelta

Tierra de sí misma

dibujante de símbolos

desafío mandatos y designios.

Con ojo de pájaro cruzo La Cañada de los Once Pueblos.

el umbral es un espejo de sal y romero,

sopla un viento de luna errante y profana

un rayo atraviesa mis manos y las hace brillar.

No hay lugar para los corazones cansados,

solo churipo y charanda.

Soy un lago de peces en la oscuridad,

estrella de la mañana en la Meseta Purépecha.

Hay una luz al otro lado del río

tejer flores con hilos de colores.

Una voz herida rompe mis sueños,

una lengua de lumbre me salva.

Mis hermanas hablan de la sangre y el orégano.

No he olvidado mi pelo,

el fuego que incendia mi silencio.

Me elijo, decido las nubes que quiero crear,

la milpa que he de cosechar,

las personas y caminos que alientan mi andar.



Fragmento de un poema que creamos con Antonio Falcón, después de intercambiar experiencias acerca de nuestra relación y acompañamiento con mujeres purhépechas, en mi caso, y con mujeres del istmo de Tehuantepec, en el suyo, durante el XIV Curso sobre Lenguaje Audiovisual e Investigación Social, convocado por el Laboratorio Audiovisual de Investigación Social del Instituto Mora en 2023.





09.

Lenny Garcidueñas

Representación y alteridades ¿Puede el diseño aportar a la conformación de una cultura visual descolonizada?

¿Está emergiendo otra imaginación de diseño, esta vez más radical y constructiva? ¿Los nuevos diseñadores podrían ser considerados como activistas de transición? Si así fuera tendrían que caminar de la mano con quienes están protegiendo y redefiniendo el bienestar, los proyectos de vida, los territorios, las economías locales y las comunidades en todo el mundo. Estos son los emisarios de la transición hacia formas plurales de hacer el mundo.

Arturo Escobar

I

Soy Lenny Garcidueñas (Saturno). Soy editora, diseñadora y artista visual. Soy mexicana, vivo y trabajo en Morelia, ciudad en la que crecí. Mi búsqueda a través del diseño y la ilustración gira en torno a las identidades y la alteridad. Mi producción trata de responder algunas cuestiones sobre cómo siento y represento el mundo en el que habito y cohabito con una gran diversidad de personas y sus experiencias. Continuamente me pregunto de qué manera yo

también soy parte de esas comunidades y qué corresponsabilidad tengo con ellas.

En este texto abordaré algunas reflexiones sobre mi trabajo y el proceso creativo que he desarrollado como una práctica colectiva de indagación, articulación y colaboración, que combina la investigación académica con conocimientos no científicos, la antropología del diseño y la comunicación visual. Después de hacer un breve recorrido por mi trayectoria profesional, me concentraré en el último proyecto que estoy rea-

lizando y que invita a pensar en la acción política del diseño y las aportaciones que puede hacer para la conformación de una cultura visual descolonizada, en el caso específico de las mujeres purhépechas que participan en procesos de emancipación en sus comunidades. Dado que el concepto de cultura visual es polisémico y está siempre en constante evolución, me referiré a él en dos ámbitos: como campo de estudio vinculado a la creación de identidades y a las experiencias de la visión y de la mirada como un acto social, y a la perspectiva práctica, que consiste en proporcionar herramientas y medios para construir con los espectadores formas de resistencia ante representaciones que reproducen la desigualdad, la injusticia, los estereotipos y la homogenización de la realidad (Hernández, 2005). Haré referencia a algunos autores, cuyas aportaciones teóricas e ideas han sido fundamentales para sustentar esta propuesta, así como a los testimonios de algunas de las mujeres con quienes trabajo y que han sido vitales para la realización de este proyecto.

Desde que me acuerdo, me gustaba dibujar, y aunque primero pensé en estudiar artes plásticas, al final me decidí por la licenciatura en Ciencias de la Comunicación, que orienté hacia la producción de medios audiovisuales y el diseño de la comunicación gráfica. Esto me permitió descubrir

el potencial político de las imágenes y la importancia que han tenido en la configuración de identidades e imaginarios colectivos, y cómo estos afectan y guían la conducta y las relaciones en la vida social de los individuos. Advertí también que los espacios para reconocernos y nombrarnos son desiguales, que las prácticas de representación hegemónica imponen una visión colonial dentro y fuera de los sectores sociales oprimidos o marginados, y que, a su vez, estos perpetúan la exclusión y la segmentación social. Conocer y asumir la responsabilidad que las diseñadoras tenemos en la constitución de la cultura visual de nuestro tiempo me hizo adentrarme en la práctica e investigación sobre las formas de representación y la configuración de los discursos visuales. Continúe mis estudios con una maestría en Artes Visuales, cuyo tema de investigación fue el entorno urbano popular como espacio simbólico de identidad y resistencia. Actualmente realizo un doctorado en Diseño y Comunicación Visual, que tiene el propósito de contribuir a la antropología del diseño, a través de una práctica intercultural y con perspectiva de género. Para ello, trabajo con mujeres purhépechas que participan en procesos de autonomía y emancipación desde entornos domésticos y comunales como las faenas, las fiestas, las asambleas y los Consejos Comunales Indígenas. Como algunos de los resultados de este estudio

son el objeto de esta presentación, explicaré brevemente cómo ha sido mi relación con estas comunidades.

En el año 2010 me integré a un equipo multidisciplinario con el que trabajamos en la búsqueda de alternativas y rutas transdisciplinarias para generar conocimiento e innovación pedagógica mediante el diálogo de saberes. Yo me sumé desde el diseño y la comunicación visual; en conjunto, realizamos la edición de varios libros para niñas y niños,¹ que tuvieron como propósito abrir espacios para visibilizar, representar, reconocer y revalorar la riqueza del patrimonio biocultural y, de paso, denunciar las condiciones de pobreza y desigualdad en que todavía se encuentran algunas comunidades indígenas y rurales en Michoacán. Estos libros contienen las voces, historias, experiencias, aspiraciones y dibujos de niñas, niños y niñas que fueron tomados en cuenta como protagonistas para la construcción de su comunidad. Entre estos destacan *Cherán Keri. Conociendo y reconociendo nuestro territorio* (Colectivo, 2013) y *El libro de los niños jornaleros* (Colectivo, 2017). Ese mismo año comencé a colaborar de manera constante en diversos proyectos de la ENES-UNAM, Campus Morelia, uno de ellos conformado por un equipo de abogados, historiadores y antropólogos, que más tarde se constituiría en el Laboratorio

de Antropología Jurídica y del Estado de esta misma institución, donde también se integró el *Colectivo Emancipaciones*. Este último, cabe señalar, a partir de la lucha de Cherán en 2011, ha dado acompañamiento jurídico y político a distintas comunidades indígenas del país para defender su derecho al autogobierno. Tales intervenciones y procesos, que ya tenían tiempo estrechando lazos de confianza, fueron las que me abrieron las puertas para involucrarme y conocer de cerca a las personas y sus comunidades. Desde entonces, he asistido y participado en distintos eventos como foros, consultas, mesas de diálogo, asambleas y fiestas comunales. Además, he realizado algunas estancias en comunidades como San Felipe de los Herreros, Angahuan y Cherán Atzicurín.

A partir de estas vivencias, he tenido la oportunidad de colaborar en la creación de diversos materiales, que van desde la identidad de los proyectos, hasta portadas e ilustraciones para libros, videos, carteles, postales e infografías sobre eventos, testimonios, experiencias, aconteci-

¹ Los materiales realizados a través del proyecto Espacio para la Cultura Ambiental A. C. se pueden consultar en el siguiente link:

www.behance.net/gallery/79815665/Libros-Books

mientos, conceptos, leyes y derechos que apoyen sus causas y promuevan la democratización y la apropiación social de los conocimientos que se han generado en estos procesos. También he colaborado en la edición de álbumes fotográficos destinados a difundirse en redes sociales.

Otra experiencia importante consistió en proponer la realización de la muestra fotográfica que llevó por título “Las raíces de la memoria”, donde, además, participé en el equipo de gestión, curaduría y montaje, la creación de dos *collages* y el diseño de materiales de difusión. Esta exposición formó parte del proyecto de la UNAM: “Memoria, arte y derechos humanos en San Felipe de los Herreros”, a cargo del Dr. Orlando Aragón, y reunió una serie de 40 imágenes, en su mayoría tomadas por el Dr. Luis Alejandro Pérez Ortiz, quien, como integrante del equipo de esta investigación, durante varios meses elaboró un registro fotográfico de personas, lugares y eventos de la comunidad con una mirada antropológica. La exposición se presentó primero en la Jefatura de la Tenencia de San Felipe de los Herreros, y después en la Casa de la Cultura de Morelia en 2019. En ambas ocasiones hubo un gran número de asistentes y sentimos con mucha emoción cómo los habitantes de San Felipe se apropiaron de ellas. Al terminar el periodo de exposición, las fotografías impresas en

gran formato se entregaron a los representantes de su Consejo Comunal.

Con dinámicas similares, he colaborado en una docena de proyectos donde los procesos de producción, difusión y devolución son considerados como actividades dialógicas que integran, a lo largo de su desarrollo, los conocimientos y prácticas de las comunidades involucradas. Esto ha posibilitado un impacto y un reconocimiento importante que, a su vez, han legitimado y consolidado los equipos de académicos, estudiantes y actores sociales con los que trabajo. Al mismo tiempo, el vínculo afectivo con distintas personas se ha fortalecido, en mi caso sobre todo con algunas mujeres con quienes he sentido gran empatía, admiración y cariño. El trabajo colaborativo que realizo con ellas tiene que ver con la manera en que escucho sus experiencias, preocupaciones y necesidades; las cosas que consideran relevantes y las que quieren cambiar. Por supuesto, en reciprocidad también les comparto mis inquietudes e intereses. En la dinámica sumamos ideas y propuestas sobre problemáticas y soluciones; hablamos sobre qué materiales desde el área del diseño podrían ser útiles y pertinentes a su contexto.

Permanecer cerca de estas comunidades y de sus habitantes me da la posibilidad de tener retroalimentación sobre lo que he-

mos diseñado. Esto me permite comprobar el peso que tienen las imágenes y su capacidad para afectar las experiencias de quienes las miran, ya sea a favor o en detrimento de la integridad y dignidad de las personas; es decir, las imágenes pueden cambiar, imponer, reproducir, perpetuar o ampliar las percepciones acerca de las identidades, movimientos políticos y grupos sociales. Una investigación que da cuenta de esto fue llevada a cabo por la Dra. Gabriela Zamorano, quien se ha adentrado en el estudio de la antropología visual mediante un análisis etnográfico de procesos de producción, a través del uso del video como herramienta política para incidir en la realidad en comunidades indígenas de Bolivia. Una de las hipótesis que planteó la Dra. Zamorano fue considerar la realización de videos sobre vivencias personales y memoria histórica, elaborados con la participación de actores indígenas (no profesionales), dirigentes, autoridades y comunicadores, como una manera de intervenir la realidad política y social de su país. En este contexto sostiene que, al recrear circunstancias y experiencias, ya sea desde la ficción o el documental, los pueblos originarios de Bolivia ganaron presencia y abrieron espacios que promovieron el debate, la negociación y la reflexión conjunta, que a su vez les permitió concebir futuros políticos distintos; posibilitando, además, movilizaciones obreras y campesinas (Zamorano, 2009).

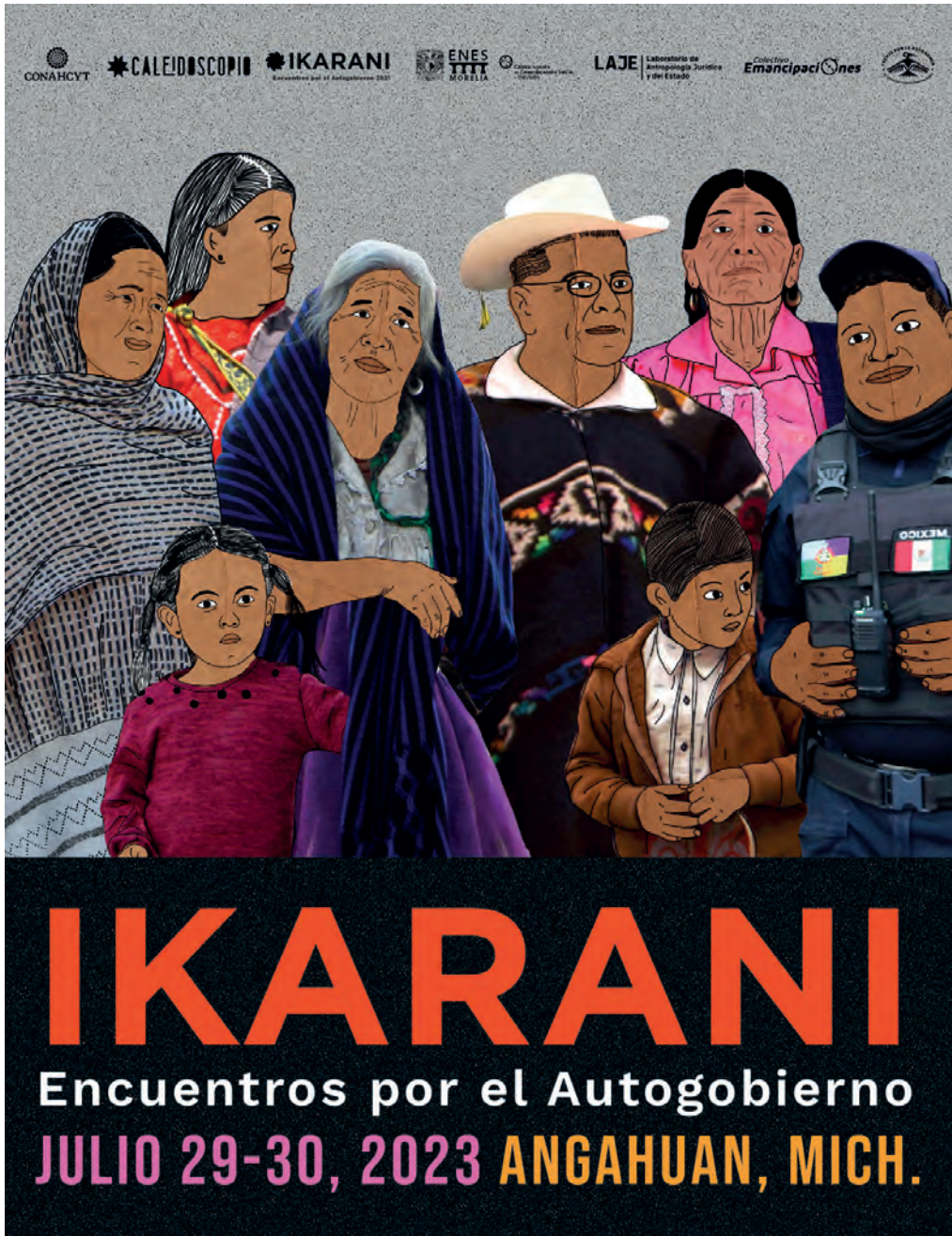




29 y 30 de julio
ANGAHUAN, MICHOACÁN

IKARANI
 Encuentros por el Autogobierno 2023






Diseño de carteles y material de difusión para la Segunda Edición de “Ikarani. Encuentros por el autogobierno”.

Ilustración digital.

Julio, 2023.

CAMINOS Y PUEBLOS DE MICHOACÁN

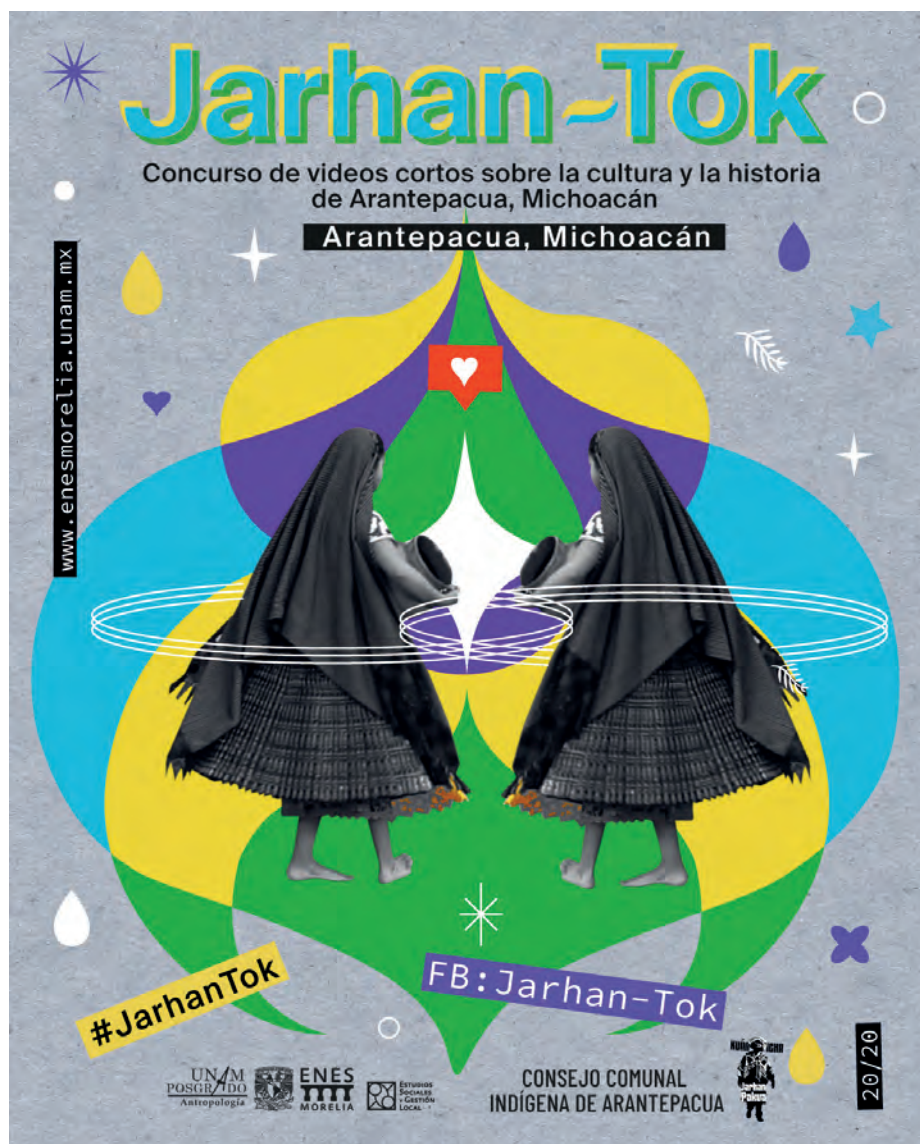
COMUNIDADES
INDÍGENAS DE
MICHOACÁN,
MÉXICO

 @Memoriadetierra



Diseño de cartel para el proyecto Tierra Viva*
(@ *caminos_de_michoacan_y_pueblos*).
Ilustración digital.
2023.

* Proyecto autogestivo y colaborativo entre el diseño, la antropología y las comunidades indígenas para la producción de materiales audiovisuales que contribuyan a los procesos de autonomía y a la construcción de nuevas utopías desde los pueblos originarios de Michoacán.



Diseño de la identidad gráfica y de los materiales de difusión de *Jarhan-Tok*. *Concurso de video corto*. / Colaboración para la edición y diseño del libro *Jarhan Pakua: historias para iluminar*. Arantepacua, Michoacán, México. 2020.

Este trabajo formó parte del proyecto PAPI-ME-UNAM “Estar en el campo. Autonomía, historia y cultura en la comunidad de Arantepacua, Michoacán” (2020-2021), cuyo responsable fue el Dr. Luis Alejandro Pérez.

El diseño tipográfico del logo de *Jarhan-Tok* estuvo a cargo del Mtro. Amaruy Veira.

SAN FELIPE DE LOS HERREROS MICHOCÁN

Exposición fotográfica
LAS RAÍCES DE LA MEMORIA
Mayo, 2019

Jefatura de la Tenencia de
San Felipe de los Herreros y
Casa de la Cultura de Morelia / Sala Efraín Vargas



Proyecto: UNAM / Papime-pe406618 "Memoria, Arte y Derechos Humanos en San Felipe de los Herreros, Michoacán"

Diseño de la identidad gráfica y de los materiales de difusión de la exposición fotográfica "Las raíces de la memoria".

Collage digital. Impresión de 100 postales.

San Felipe de los Herreros / Morelia, Michoacán, México.

Mayo 2019.

Este trabajo formó parte del proyecto PAPI-ME-UNAM "Memoria, arte y derechos humanos en San Felipe de los Herreros, Michoacán" (2018-2019), cuyo responsable fue el Dr. Orlando Aragón Andrade.

LA ACCIÓN POLÍTICA DEL DISEÑO EN EL FORTALECIMIENTO DE AUTONOMÍAS INDÍGENAS

Mujeres purhépecha en procesos de emancipación

Mtra. Lenny Garcidueñas. Doctorante del Posgrado en Arte y Diseño, UNAM

Moderador: Dr. Marco Antonio Sandoval Valle. Tutor, FAD- UNAM

Miércoles 3 de abril, 2024

11:00 hrs.

Aula B-308

Unidad de Posgrado
UNAM

ENTRADA
LIBRE

*ANTROPOLOGÍA DEL DISEÑO

*CULTURA VISUAL

*PERSPECTIVA DE GÉNERO



Cartel basado en imágenes del Primer Aniversario de la Autonomía en San Ángel Zurumucapio, Michoacán, que se celebró en junio de 2021.

Ilustración digital.

Diciembre, 2023.

Exposición fotográfica

SOBERANÍAS COMUNALES

El autogobierno indígena en el Michoacán contemporáneo

Inauguración

20 FEB / 17 hrs

UNAM Centro Cultural Morelia
Av. Acueducto #19, Centro Histórico



Permanencia hasta el
22 de marzo, 2024

¡NO FALTES!

UNAM Centro Cultural Morelia POSICIÓN MICHUACÁN Antropología LAJE Laboratorio de Antropología Jurídica y del Estado ENES ITTI MORELIA ETNOPOS SOCIOS GESTIÓN LOCAL HISTORIA DEL ARTE CDMX

Cartel para la exposición fotográfica “Soberanías comunales. El autogobierno indígena en el Michoacán contemporáneo”.

Mujeres purépecha de La Cantera sosteniendo la bandera purhépecha durante la marcha para exigir el reconocimiento de las guardias comunitarias (Kuarichas).

Ilustración digital.

Febrero, 2024.

Hoy en día, la transformación de los medios, en especial de las redes sociales, ha acelerado los procesos de comunicación, producción, consumo y circulación de contenidos y, por tanto, la relación que tenemos con las imágenes. Aunque preocupa su uso social, pues su influencia en la vida cotidiana parece inclinarse más hacia otros modos de enajenación e intermediación comercial, hay que reconocer el potencial emancipador de las imágenes, tanto en las redes sociales como en otras plataformas de visualización en internet, que pueden reinventar la forma en que interactuamos. El proyecto que estoy desarrollando se suma a distintas prácticas que ya se están realizando desde sectores públicos y privados, y que apuestan a la apertura de espacios de creación colectiva, crítica y reflexión, con el propósito de ampliar los imaginarios colectivos sobre las comunidades indígenas que se han construido desde el poder. Otro factor importante en mi estudio es indagar sobre qué tipo de diseño y comunicación visual demandan los procesos que posibilitarían construir formas de resistencia, y nuevas narrativas visuales para la representación y la autorrepresentación. A partir de ello, comparto algunas de las cuestiones que me he planteado: ¿solo puede autorrepresentarse como persona activa quien

domina la tecnología? ¿Quiénes otorgan identidades y con qué intenciones? ¿Pueden las imágenes darle sentido a quiénes somos? ¿Pueden las imágenes transformar nuestra percepción sobre las otras y nosotras? ¿Estamos diseñando un mensaje, un producto, un objeto, un servicio o un sistema que hace más justa nuestra realidad? ¿Puede el diseño aportar a la construcción de mundos más plurales y democráticos? Para ampliar el contexto histórico, es importante mencionar que, para muchas comunidades indígenas de México, al igual que para otras poblaciones de Mesoamérica con las que comparten un pasado colonial, el universo simbólico que constituye imaginarios colectivos ha establecido una serie de discursos tanto internos como externos, que sistemáticamente excluyó e invisibilizó las dinámicas culturales y sociales de su vida cotidiana, sus identidades y sus luchas, promoviendo formas dominantes de ideología visual. El Estado mexicano, sobre todo en el siglo XX, impulsó distintas acciones, como las campañas de alfabetización, tratando de asimilar estas culturas a una nación y exigiendo la conformación de un mismo sujeto al que por ley le correspondían derechos y obligaciones. La palabra *indígena* se fue constituyendo como un estigma asociado a ignorancia, pobreza y marginalidad, y aunque su valor y percepción han cambiado en años recientes, los rastros de cate-

goría inferior persisten y su reivindicación significa una lucha constante. En una entrevista que realicé en noviembre de 2021 sobre la representación de las comunidades indígenas en los medios de comunicación, la maestra Leticia Bravo, consejera tesorera de Angahuan, me compartió la siguiente reflexión:

Es inexistente. Cuando los funcionarios sacan algo ilustrativo lo acomodan a lo que ellos quieren, a su forma. Le comentaba porque un día que fui a platicar con un presidente de la República como artesana, me dieron un escrito de lo que yo iba a decir, pero como yo antes ya había preparado un escrito con lo que yo quería decir, pus yo dije lo que yo quería decir y pus me regañaron, ¿por qué?, porque ahí iban a estar periodistas a nivel nacional y quería decir lo que a ellos les convenía, no lo que uno como artesana realmente necesitaba. Eso es lo que no me ha gustado, porque eso es algo ficticio. Hasta en los periódicos de la nota roja, le acomodan como quieren esos medios; entonces si hay algo que pueda contar lo que es real pues qué mejor. Ya no estamos en ese tiempo de cuando nos dominaron los medios con sus mentiras (Leticia Bravo, entrevistada por Lenny Garcidueñas en Angahuan, 7 de noviembre de 2021).

La corrección política del actual gobierno mexicano ha denominado a las comuni-

dades indígenas como “culturas originarias”, término que muchas de estas han adoptado. Sin embargo, distintas iniciativas institucionales las muestran, por un lado, como seres míticos, guardianes de los conocimientos ancestrales y de lo sagrado en conexión con el cosmos y la naturaleza y, por otro lado, las exhiben como comunidades atrasadas, ignorantes y violentas, incapaces de replantear y resolver sus conflictos. El discurso oficial reconoce que México alberga 68 pueblos y comunidades indígenas y 68 lenguas, que constituyen un conjunto multicultural y son portadores de identidades, culturas y cosmovisiones. El estado de Michoacán concentra una gran cantidad de habitantes provenientes de distintas culturas indígenas; la población más extendida es la purhépecha, con aproximadamente 128 000 personas hablantes de la lengua (INEGI, 2020). No está de más decir que estos indicadores son polémicos e incorrectos, pues es una población mucho mayor que, aunque no habla la lengua, se autorreconoce como purhépecha. Así pues, estas comunidades siguen siendo en gran medida desconocidas por un amplio sector de la sociedad estatal y nacional, de las instituciones y de sus funcionarios. Sin embargo, actualmente en Michoacán algunas comunidades de los pueblos purhépecha, mazahua, otomí y nahua están experimentando im-

portantes procesos políticos y sociales, reconocidos como referentes en la lucha por la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas en el país.

Aunque estos pueblos históricamente han sostenido una disputa con el Estado, debido a las experiencias de despojo y la situación de marginación y exclusión en que los mantiene, es a partir de la lucha por la autonomía en la comunidad purhépecha de San Francisco Cherán, en 2011, que se desencadena una serie de movimientos políticos en Michoacán, con la exigencia de justicia social que propicie la mejora de sus condiciones de vida en los ámbitos de economía, salud, educación y seguridad, entre otros. Cabe señalar que esta insurrección en Cherán fue encabezada por las mujeres purhépechas, quienes, ante la impunidad, la violencia y la corrupción estatal, desataron el estallido social al enfrentar al crimen organizado con piedras y palos. Este acontecimiento tuvo como consecuencia la expulsión del presidente municipal, la policía y los partidos políticos para gobernarse conforme a sus “usos y costumbres” (Aragón, 2019). Pero no fue hasta el año 2017 en que nuevamente los pueblos purhépechas iniciaron una serie de luchas y juicios para reivindicar su derecho a la autonomía, sumando al día de hoy alrededor de 30 comunidades que ejercen el presupuesto directo y eli-

gen a sus representantes mediante asambleas, conformando Consejos Comunales Indígenas. Esto ha dado lugar a que en los últimos años haya cobrado visibilidad la participación política que históricamente han tenido las mujeres en las luchas, asambleas y en el autogobierno indígena, así como en la vida comunal en todos los ámbitos; desde distintas prácticas cotidianas en lo económico, social, familiar y cultural, hasta su incidencia en la defensa, revitalización y conformación de la identidad de sus pueblos.



MUJERES QUE LUCHAN



SANTA FE DE LA
LAGUNA

MARGARITA

MARGARITA MORALES
Consejera Comunal Indígena
PRESIDENTA. (2020-2023)

#LIBRE DETERMINACIÓN
#AUTOGBIERNO INDÍGENA
#PRESUPUESTO DIRECTO
#AUTONOMÍA



"LAS COMUNIDADES VAMOS AVANZANDO. LAS MUJERES QUE VIENEN DETRÁS DE NOSOTRAS VAN DEMOSTRANDO DE UNA MANERA MUY SEGURA QUE SI SE PUEDE. LAS MUJERES NO SOMOS PERSONAS DÉBILES, LAS MUJERES PURHÉPECHA IGUAL QUE LAS MUJERES MESTIZAS ESTAMOS HACIENDO FRENTE A LA VIOLENCIA. LAS PALABRAS JUCHARI UINAPEHUA, SIGNIFICAN NUESTRA FUERZA, TENEMOS NUESTRA FUERZA."

MÉXICO

#LIBRE DETERMINACIÓN
#AUTOGBIERNO INDÍGENA
#PRESUPUESTO DIRECTO
#AUTONOMÍA

HISTORIA EN LA COMUNIDAD



ASÍ PASÓ...

"DONDE HAY MÁS VIOLENCIA ES SIN DUDA EN LA PAREJA, AQUÍ EN SANTA FE HAY MUCHO MACHISMO, MUCHOS CELOS, MUCHO SENTIDO DE POSESIÓN Y ENTONCES SE CREE QUE ES ALGO MUY NORMAL, QUE EL HOMBRE LE PUEDA GRITAR O AGREDIR A LA MUJER, CON GOLPES QUE TAL VEZ NO LA DEJEN HERIDA, PERO SI SE HAN DADO CASOS EN LOS QUE TODO EMPEZÓ CON UNA BOFETADA, O UN EMPUJÓN, O PALABRAS NADA MÁS. A PARTE DE LOS GOLPES, SON ESAS HERIDAS QUE SE HACEN CON PALABRAS; ENTONCES LAS MUJERES VAN PERDIENDO LA AUTOESTIMA. Y ESO SE VE CLARAMENTE PORQUE LAS CONOCEMOS DE CUANDO ERAN SOLTERAS Y LUEGO YA TIENEN UN TIEMPO DE CASADAS Y SU SEMBLANTE TE DICE TODO, YA NADA MÁS LA VES Y DICES ¡AY, DIOS!, YA TE IMAGINAS LO QUE ESTÁ VIVIENDO. Y PUES ES UNA FORMA DE VIDA QUE MUCHAS MUJERES ACEPTAN Y LO ACEPTAN PORQUE A LO MEJOR SU MAMÁ VIVIÓ ASÍ Y SU ABUELITA TAMBIÉN, ESO ES EL PAN DE CADA DÍA. Y ELLAS DICEN, PUES ASÍ ME TOCÓ EL HOMBRE, ASÍ LO ACEPTAN Y NO BUSCAN LA EMANCIPACIÓN O UN REMEDIO A ESO. AFORTUNADAMENTE AHORA HAY MUJERES MÁS JÓVENES QUE ESTÁN PENSANDO DIFERENTE. TIENE OTRA MENTALIDAD, NO ACTÚAN PORQUE TAL VEZ NO SABEN COMO, PERO NO SE DEJAN MALTRATAR TANTO"

SANTA FE DE LA
LAGUNA

MARGARITA

MÉXICO

Margarita (Margarita Morales).

Propuesta de material, ilustración y diseño para
"Mujeres que luchan".

Santa Fé de la Laguna, Michoacán, México.

Noviembre, 2023.

MUJERES QUE LUCHAN



CHERÁN ATZICURIN
(CHERANÁSTICO)

Lulú

Lourdes Bautista
Consejera Comunal Indígena
del DIF. (2019-2021)

#LIBRE DETERMINACIÓN
#AUTOGOBIERNO INDÍGENA
#PRESUPUESTO DIRECTO
#AUTONOMÍA

Juchari Uinapekua

"ENTONCES NOSOTROS LE DECÍAMOS AL PRESIDENTE, Y NOS DECÍA 'USTEDES QUE SABEN SI SON UNOS IGNORANTES, SON PURÉPECHAS QUE NO SABEN HABLAR BIEN EL ESPAÑOL'. ASÍ NOS HABÍA DICHO EL CABILO DE PARACHO Y NOSOTROS REGRESAMOS Y LES EXPLICAMOS A LA COMUNIDAD QUE PUS' NOS DICEN ESTO, Y NO QUIEREN APOYAR AL AUTOGOBIERNO."

MÉXICO

#LIBRE DETERMINACIÓN
#AUTOGOBIERNO INDÍGENA
#PRESUPUESTO DIRECTO
#AUTONOMÍA

HISTORIA EN LA COMUNIDAD



ASÍ PASÓ...

"A MÍ SI ME GUSTABA LA ESCUELA, PERO PUES EN ESE ENTONCES NO TENÍAMOS, NO HABÍA DINERO, NO HABÍA RECURSO PORQUE ÉRAMOS 8 EN LA FAMILIA: 4 HOMBRES Y 4 MUJERES Y PUS A MI MAMÁ NO LE ALCANZABA. MI MAMÁ SIEMPRE TRABAJABA, ELLA HACÍA TORTILLAS PARA IR A VENDER A PARACHO Y SIEMPRE NOS DECÍA 'PUES NO TENEMOS'. MIS PAPÁS TRABAJABAN NADA MÁS PARA COMER. Y MI PAPÁ TENÍA UNOS GANADOS, UNAS VACAS Y NOS MANDABAN A CUIDAR A LAS VACAS EN EL CERRO. COMO A LAS 9 ENTRABAMOS A LA CLASE Y EN EL MEDIO DÍA, EN EL RECESO, NOS DECÍA MI MAMÁ QUE NOS REGRESÁRAMOS PARA QUE LA FUÉRAMOS A ACOMPAÑAR A VENDER A PARACHO, PORQUE ANTES NO HABÍA CAMINO, ERA UNA TERRACERÍA DE MI PUEBLO HASTA ARANZA. NOS ÍBAMOS CAMINANDO, CON PURO PIE ÍBAMOS CAMINANDO SIN ZAPATOS. NO NOS ALCANZABA EL DINERO Y MI MAMÁ DECÍA QUE DÓNDE ÍBAMOS A ESTUDIAR, NO TENÍAMOS LÁPIZ NI CUADERNO".

CHERÁN ATZICURIN
(CHERANÁSTICO)

Lulú

MÉXICO

Lulú (Lourdes Bautista).

Propuesta de material, ilustración y diseño para
"Mujeres que luchan".

Cherán Atzicurín, Michoacán, México.

Noviembre, 2023



La casa de Lulú.
Propuesta de material, ilustración y diseño para
“Mujeres que luchan”.
Collage digital.
Noviembre, 2023.

3

Actualmente, en distintos espacios comunitarios, institucionales y académicos se escuchan las voces de algunas mujeres purhépechas, que al igual que las mujeres no indígenas, están cuestionando el esquema patriarcal, las estructuras de opresión, poder y desigualdad que persisten en sus comunidades de origen y en las estructuras del Estado mexicano. Sin embargo, como algunas de ellas manifiestan, aún falta mucho por hacer, pues la práctica de distintas dinámicas coloniales, racistas y sexistas continúa validando acciones de demarcación y expropiación que las exponen a múltiples tipos de violencias y discriminación, en su condición de ser indígenas y de ser mujeres; en ocasiones también de ser pobres. “Tú no puedes porque eres mujer”, fue una de las frases más repetidas para denunciar el continuo cuestionamiento amenazante a las mujeres que por primera vez han sido designadas como consejeras indígenas en los procesos de autogobierno de sus comunidades. Esto lo expresaron distintas comuneras durante la mesa “Participación política de las mujeres”, del primer “Ikarani. Encuentros por el autogobierno”,² reunión realizada en noviembre de 2021 en la comunidad de Angahuan. Sumado a esto, durante su participación la maestra Rosa Guillermina Ascencio, consejera

de Honor y Justicia de La Cantera (2021-2023), señaló:

Mi papá les dio mejores terrenos a mis hermanos, las mujeres no debían de estudiar, a nosotras nos tenía que mantener el marido.../ Pero con la conformación de este proyecto de autogobierno yo pensé, ya me toca a mí.../ Desde que nos integraron por el mandato de paridad de género y nos presentaron al cabildo que son las autoridades que han estado desde siempre en mi comunidad, y que son puros señores, puros hombres; nos dijeron: “Las mujeres no pueden entrar aquí, pónganse de acuerdo allá afuera”.

Con esta breve reseña sobre las comunidades y su relación con el Estado mexicano, en la que integro las voces de algunas mujeres, he querido ejemplificar cómo he ido

² El primer evento de “Ikarani. Encuentros por el autogobierno” se llevó a cabo del 5 al 7 de noviembre de 2021, en la comunidad de Angahuan, Michoacán. Convocó a representantes y autoridades de pueblos, comunidades y barrios originarios de Michoacán, Ciudad de México, Guerrero y Oaxaca, mediante el proyecto de Ciencia de Frontera Conhacyt / UNAM “CALEIDOSCOPIO. Innovaciones políticas y jurídicas de las comunidades indígenas que ejercen autogobierno para la transformación intercultural del Estado mexicano” (2021-2023).

tejiendo conocimientos teóricos y empíricos a lo largo del proceso. De tal modo que uno de los principales desafíos es vincular el trabajo de campo y los documentos orales y visuales con la producción de materiales gráficos que propicien la difusión, la apropiación y el análisis de los conocimientos que nacen en estos contextos. Por ello, busco acompañar y conocer, a través de métodos cualitativos, las necesidades de estas mujeres y establecer un compromiso político mediante la Investigación Acción Participativa, que tuvo como uno de sus fundadores y principales representantes a Orlando Fals Borda, destacado sociólogo colombiano que desde finales de los años 70 impulsó una filosofía de vida para la investigación que no solo pretende interpretar la realidad, sino transformarla con base en la organización y la acción colectiva. Para ello, recogió el término *sentipensar* de un pescador que con él se refería a una práctica de pensamiento que combina el corazón y la cabeza; esta acción implica que la investigadora se involucre con las comunidades en un proceso de autorreconocimiento, empatía y aprendizaje en el que todas las personas implicadas son a la vez aprendices y maestros.

Tomando en cuenta estos principios, la investigación situada y el trabajo de campo son imprescindibles, así como la exploración de metodologías interdisciplinarias

con un enfoque crítico, que este estudio toma del nicho epistémico de la *antropología visual*. Por ello, la etnografía, la entrevista a profundidad, el diario de campo, la observación participante, las historias de vida y el registro fotográfico, sonoro y audiovisual han sido las fuentes principales con las que busco aproximarme a la conformación de nuevas narrativas que rompan paradigmas y cuestionen ciertas prácticas coloniales, que contribuyen a perpetuar estereotipos como el discurso exotista y racista. El objetivo es que los materiales diseñados sean un puente de ida y vuelta, que comuniquen de manera abierta y horizontal, que propicien las relaciones y el diálogo intercultural entre personas especializadas y no especializadas, que inviten a trabajar en el desarrollo de proyectos de investigación donde tanto los procesos como los productos fortalezcan y visibilicen otras formas de pensar y ver el mundo.

El reto consiste en reconocer sus identidades en constante construcción y reinención, en integrar en todos los ámbitos a los pueblos y sus formas de expresión y autorrepresentación, considerando conocimientos de distintas áreas que no respondan únicamente al desarrollo de competencias estéticas o compositivas, en las que por lo general se resalta lo prehispánico y el folclore como referentes de

la identidad nacional. Es así que mi labor como diseñadora se ha revelado como la de una interlocutora de otras voces, otras miradas, otros afectos. En mi proceso creativo, intercambiar y compartir experiencias es esencial para proponer y desarrollar nuevos discursos y narrativas visuales que fortalezcan a las y los sujetos políticos que desde su cotidianidad están participando en la construcción social de sus comunidades y que, a su vez, esto nos ayude a replantear las circunstancias, necesidades y problemáticas que tenemos como sociedad. La propuesta gráfica que estoy explorando contempla el uso de herramientas del diseño y la comunicación visual, disciplinas que poseen la capaci-

dad de conjuntar el conocimiento de múltiples áreas de investigación, como las artes, las ciencias sociales, las humanidades y las ciencias naturales. En este sentido, Alejandro Tapia, catedrático que se dedica a investigar la función social del diseño y su capacidad para abordar problemas en distintas dimensiones culturales y sociales, enfatiza: “el pensamiento de diseño podría arrojar luz al debate contemporáneo justamente porque reintegraría a la tecnología, a los procesos culturales y a los aspectos sociales sujetos a lo artificial, estableciendo una base común para entender los fenómenos de la producción, el consumo y el uso dentro de la dimensión humanística y social” (Tapia, 2004: 12).











Diseño de materiales para Tierra Viva
(@ caminos_de_michoacan_y_pueblos).
Ilustración digital.
2023.

Constantemente me cuestiono sobre la legitimidad o la posibilidad de retratar estas vidas desde la alteridad; me pregunto qué materiales y mensajes creados desde mi identidad y desde la academia pueden propiciar relaciones interculturales. Mi preocupación radica en el riesgo de reproducir argumentos esencialistas, ya que, a lo largo de mi vida, he consumido narrativas coloniales sobre “lo indígena”. Crecí en un contexto mediático que fue haciendo evidente cómo la distribución desigual de los recursos materiales se expresa en un territorio simbólico que implícitamente ha “justificado” una especie de consenso social de criminalización, donde el reclamo, la represión y los discursos de odio estigmatizan la existencia de las comunidades, sus movimientos políticos y sus luchas. No obstante, también he podido identificar que dentro de las comunidades existen distintas manifestaciones coloniales y dinámicas racistas que, en ocasiones, están profundamente interiorizadas y habituadas. Ello ha significado una importante confrontación para entender cómo puedo desempeñar mi función de diseñadora en los procesos de representación que estoy planteando. En este sentido, Antonio Ziri3n P3rez, catedrático e investigador de la antropología visual y el cine etnogr3fico, problematiza sobre las siguientes cuestiones:

¿Qu3 tan cierto es que cada cultura tiene su propia forma de ver y representar el mundo? En un momento en que la tecnolog3a est3 casi al alcance de todos: ¿Por qu3 no dejar que ellos mismos se auto-representen? Si las comunidades son capaces de producir sus propios relatos y de comunicarse efectivamente con otras semejantes (Ziri3n, 2015: 58).

Sin embargo, no existe una respuesta concreta a esta pregunta, sin dejar de lado la importancia de que estas comunidades tengan una mayor representaci3n desde sus propios t3rminos en los espacios medi3ticos, culturales, educativos y p3blicos. El mismo autor, en su ensayo sobre el cine etnogr3fico y la antropolog3a visual aplicada, plantea lo siguiente: “no se trata de que cada quien produzca y reproduzca sus propios discursos, sino de entablar conversaciones genuinas que posibiliten identificarnos y reconocernos para compartir la mirada, despertar empat3a”, en este caso, la *sororidad* (Ziri3n, 2015: 15).

As3 pues, cuando las mujeres pasamos de ser objetos de representaci3n a personas con agencia y capacidad de interpretarnos, el intercambio de miradas posibilita expandir y cuestionar los modos de representaci3n de nuestro g3nero, y ayuda a deconstruir los t3rminos de “mujer” y “mujer ind3gena” como categor3as homog3neas. Tal vez

el valor más importante de este proceso en particular sea el cruce de miradas y de diversas lógicas culturales, el reconocimiento de nuestras diferencias y nuestras particularidades. La posibilidad de generar alternativas y transformar nuestra realidad de manera colectiva; de innovar en los procesos de representación y promover la exploración metodológica, que, debo advertir, no escapa de una serie de complejidades y obstáculos, demoras, momentos de tensión, conflictos, negociaciones y divergencias. Sin embargo, estas dificultades son las que enriquecen la experiencia y la interacción, en consecuencia, también los resultados.

Tras vislumbrar estos elementos, considero que los escenarios culturales y tecnológicos deben plantearse de manera conjunta entre sociedad civil, instituciones, academia y comunidades. Para ello es fundamental un acercamiento y una comprensión crítica de su realidad. Mi preocupación por reivindicar el poder político y emancipador del diseño está ligada a la convicción de que la diversidad y la interculturalidad son parte esencial de nuestra sociedad, y el diseño puede y debe sumar estrategias para descentralizar los procesos comunicacionales que impulsen la libertad de expresión, los derechos humanos y el acceso a una vida digna con perspectiva de género.



CICLO DE VIDEO Y DOCUMENTAL EN LA ENES MORELIA

PROYECCIÓN DEL DOCUMENTAL

MUJER DE LUCHA Y RESISTENCIA



PANEL DE COMENARISTAS:

GUADALUPE JIMÉNEZ, INTEGRANTE DEL CONSEJO COMUNAL INDÍGENA DE ARANTEPACUA 2017-2019
JUANA MORALES, INTEGRANTE DEL CONSEJO COMUNAL INDÍGENA DE ARANTEPACUA 2019-2021
MARGARITA MORALES, COORDINACIÓN COMUNAL DE SANTA FE DE LA LAGUNA
LENNY GARCIDUEÑAS y PAMELA PÉREZ, ENES MORELIA
MARCELA SAN GIACOMO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM



PROYECTO PAPIME PE408520 "Estar en el campo. Autonomía, historia y cultura en la comunidad de Arantepacua, Michoacán"

Diseño de la identidad gráfica y del material de difusión del documental *Mujer de lucha y resistencia*.
Septiembre, 2022.

Este trabajo formó parte del proyecto PAPI-ME-UNAM "Estar en el campo. Autonomía, historia y cultura en la comunidad de Arantepacua, Michoacán" (2020-2021), cuyo responsable fue Dr. Luis Alejandro Pérez.



Diseño del cartel “Mi casa, mi cuerpo”.
Difusión en redes sociales de la ENES, UNAM Morelia, durante la pandemia de Covid.
Collage digital.
2020.

Poema de Rubí Tsanda.



Uarhi / Mujer purhépecha.
 Ilustración digital.
 Septiembre, 2023.



Diseño para cartel y postal sobre la participación política de las mujeres.

Impresión de 100 postales de 11 x 15 cm.

Ilustración digital.

Febrero, 2022.

Este trabajo formó parte del proyecto de Ciencia de Frontera Conhacyt / UNAM “CALEIDOSCOPIO. Innovaciones políticas y jurídicas de las comunidades indígenas que ejercen autogobierno para la transformación intercultural del Estado mexicano” (2021-2023).

Bibliografía

Aragón, Orlando, 2019. *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán*. Morelia: UNAM.

Escobar, Arturo, 2017. *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Colombia: Tinta Limón / Universidad del Cauca.

Colectivo, 2013. *Cherán K'eri. Conociendo y reconociendo nuestro territorio*. Michoacán: Concejo Mayor de Cherán / Consejo de Bienes Comunales / ECA. A. C. / Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural / CONACYT / GIRA. A. C. <https://issuu.com/eca.org.mx/docs/web>. Traducción purhépecha (2017). <https://issuu.com/eca.org.mx/docs/web>

Colectivo, 2017. *El libro de los niños jornaleros*. Michoacán: Alas y Raíces a los Niños, Conaculta / ECA. A. C. / SECUM. https://issuu.com/eca.org.mx/docs/libro_jornaleros_pdf.

Hernández, Fernando, 2005. “¿De qué hablamos cuando hablamos de cultura visual?”. *Educação & Realidade* 30(2): 9-34. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=317227042017>.

Fals, Orlando, 1999. “Orígenes universales y retos de la IAP”. *Análisis político* 38: 73-89.

Tapia, Alejandro, 2004. *El diseño gráfico en el espacio social*. Ciudad de México: Designio.

Zamorano, Gabriela. “‘Intervenir en la realidad’: usos políticos del video indígena en Bolivia”. *Revista Colombiana de Antropología* 45(2): 259-85. <http://dx.doi.org/10.22380/2539472x.1001>.

Zirión, Antonio, 2015. “Miradas cómplices: cine etnográfico, estrategias colaborativas y antropología visual aplicada”. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 78: 45-70 <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39348247003>.



Lenny Garcidueñas Huerta (CDMX, 1983)

Editora, ilustradora y diseñadora. Académica de tiempo completo de la Escuela Nacional de Estudios Superiores, UNAM Campus Morelia, adscrita a la Coordinación de Comunicación Social y Difusión, y profesora de la Licenciatura en Arte y Diseño. Se ha especializado en la práctica del diseño de materiales que promueven la democratización y la apropiación social del conocimiento. Actualmente es doctorante en la Facultad de Arte y Diseño de la UNAM, donde realiza una investigación sobre la acción política del diseño, su potencial emancipador y las aportaciones que puede hacer para la conformación de una cultura visual descolonizada en el caso de las mujeres en la lucha y ejercicio de la autonomía en comunidades purhépechas de Michoacán. Sus líneas de investigación son: diseño de materiales de difusión y divulgación, antropología del diseño y comunicación visual.

Colabora en distintos proyectos de investigación y difusión cultural con instituciones y comunidades indígenas. Esto le ha permitido trabajar con equipos multi

e interdisciplinarios que por un lado contemplan a los actores sociales involucrados como parte activa de los procesos de producción, y a la vez consideran a la diseñadora no solo en su función operativa, técnica y estética, sino como una interlocutora capaz de proponer problemas y soluciones a lo largo de todo el proceso y de acuerdo al contexto sociocultural. Su labor consiste en desarrollar propuestas creativas y estrategias de difusión cultural y divulgación científica desde el área del diseño y la comunicación visual. Su trabajo ha sido publicado por la Secretaría de Educación Pública, Secretaría de Cultura, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, el CREFAL, la UNAM y algunos Consejos Comunales Indígenas.

Más de su trabajo se puede conocer en las páginas:

www.behance.net/LennySaturno

Instagram: [@saturnolenny](https://www.instagram.com/saturnolenny)

En la imagen: Ilse Vargas, Sandra Sanabria, Lenny Garcidueñas y Leticia Bravo. Angahuan, 2021



Viñetas:

En el caso de las ilustraciones, estas han sido elaboradas con base en fotografías registradas durante el trabajo de campo. Son de mi autoría y del Dr. Luis Alejandro Pérez Ortiz, quien generosamente me compartió a lo largo de todo el proceso su acervo fotográfico. Cabe destacar que el Dr. Pérez es responsable de la sede del posgrado en Antropología en la ENES-UNAM, Morelia; además, forma parte de los proyectos de investigación en los que colaboro. Con estas representaciones busco aproximarme a otras narrativas con la intención de incentivar el diálogo, la reflexión, la interacción y la vinculación de las personas que pertenecen a comunidades purhépechas con otras comunidades indígenas, así como con el resto de la sociedad.

*Formas inaceptables de la violencia

Una muestra de trabajo colaborativo entre académicas, mujeres consejeras, comuneras, lingüistas y abogadas purhépechas es la serie de carteles titulada *Formas inaceptables de violencia* (2023). Este proyecto surge a partir de varias conversaciones con Guadalupe Jiménez (Lupita), originaria de Arantepacua y hablante del purhépecha, una de las mujeres más jóvenes que formó parte del primer Consejo Comunal Indígena de su comunidad en 2019. Lupita y yo tuvimos la necesidad de conocer las experiencias y percepciones de las mujeres que ocupan o han ocupado algún cargo como autoridades en el autogobierno comunal purhépecha, y otras voces de mujeres jornaleras y artesanas. Entre 2022 y 2023 recogimos algunos testimonios en donde ellas expresaron, de manera reiterativa, su preocupación por las alarmantes dimensiones de la violencia que han experimentado en carne propia, o de las que muchas veces han sido testigos en sus comunidades. Propusimos hacer una reinterpretación colectiva de la violencia de género basándonos en el “Violentómetro”, instrumento que diseñó la Unidad de Gestión con Perspectiva de Género del Instituto Politécnico Nacional y que tiene el propósito de incidir en la identificación y hacer visibles algunas formas de violencia hacia las mujeres que en ocasiones son normalizadas y no se reconocen. Durante varios meses llevamos a cabo distintas reuniones de trabajo colaborativo, colectivo, intercultural, multilingüe e interdisciplinario, a las que se integraron mujeres originarias de distintas comunidades purhépechas y la Comisión de Equidad de Género del Frente por la Autonomía de Consejos y Comunidades Indígenas (FACCI), académic@s y estudiant@s de la ENES-UNAM Morelia. La propuesta y sus avances se presentaron también en dos asambleas convocadas por el FACCI, donde se votó a favor de que el proyecto continuara y de la difusión y distribución de los materiales. La propuesta final se presentó

en la ENES Morelia en marzo de 2023, y en septiembre del mismo año en el evento que convocó a varias comunidades indígenas de México: “Ikarani. Encuentros por el autogobierno”. Ahí se distribuyeron 500 carteles de manera gratuita. Además, los materiales de *Formas inaceptables de violencia* se encuentran disponibles en cuatro variantes de la lengua purhépecha y también en español, y se pueden descargar libremente en el sitio web: caleidoscopiomexico.com



No jíárhutani ka ni tekántani no sési kámperata ampe

Formas de violencia inaceptables



30. Uántikuni / Asesinar - Matar
29. Arhíni exka uántikoka / Amenazar de muerte
28. Atáni ka iurhíri tsítajkuni / Herir (que tiene pérdida de sangre)
27. Úkuni nosesi jaxi ampe / Abuso sexual - Violación
26. Chérani atájpitarhakuecha jinkoni / Amenazar con objetos o armas
25. Mínhani - Kéntani / Encerrar - Aislar
24. Atáni ka t'auárhini / Golpear - Patear
23. Antsikuni / Arrastrar
22. Pats'ixinarhikuni / Cachetear
21. P'ájch'íkuni - Antsitani / Empujar - Jalonear
20. Matírhini - Katsirhini / Pellizcar - Arañar
19. Atáni joperu ch'anakua exéni / Golpear jugando
18. P'áp'atani - Pitúrhini / Manosear
17. No jíárhutani exka p'orhémpioka ka uantónskurhioka p'íchipirhicha ka k'umánchikuarhu anapuecha jinkoni / Restringir relaciones familiares y amistades
16. No ints'íkuni tumina / Privar de dinero
15. No jíárhutani exka sési jaxi jámoka / Controlar apariencia
14. K'uanikuni, kuarhákuni ka k'épékuni kánkurihika ampe / Destruir artículos personales
13. Arhíni paru no k'uirátsitani kumánchikuarhu anápuechani / Manipular tu conducta para no "deshonrar y avergonzar" a tu familia
12. Ménku eránarhikuni jarháni enka karákata ampe niároka o enka ixáni jauáka ampé / Vigilar redes sociales, correo electrónico, mensajes y teléfono
11. Kuíchikueni jáxi ampé xarhátakuni jimíni facebook o whatsapp ixi / Sextorsión: Amenazar y negociar sobre el uso de imágenes íntimas en medios digitales
10. Ch'érakata kámani / Amenazar
9. K'uirhátsitani enka uánikua k'uirípu jauáka / Humillar en público - Ridiculizar
8. Nánterkueni kámani - arhíni / Descalificar - Menospreciar
7. Jatsiáarakuni / Culpabilizar
6. Ikiáni p'ikuáherani / Celar
5. Nosesi arhíni / Regañar
4. Ixku exéni / Ignorar - Ley del hielo - Dejar de hablar
3. Xikuánterakua / Mentir - Engañar
2. Irhíts'íkuni / Chantaje
1. Kuíchikua jaxi xanhárperakua / Bromas hirientes

Una interpretación colectiva de la violencia de género en comunidades purhépecha

Juchánskini jimpo POR NOSOTRAS



VARIANTE DE LA COMUNIDAD DE ARANTEPECIA



Descarga gratis este cartel, su interpretación en distintas variantes de la lengua purhépecha y otros materiales en: caleidoscopiomexico.com



SER VÍCTIMA DE VIOLENCIA NO ES TU CULPA Y NO ES MOTIVO PARA SENTIR VERGÜENZA
Reconoce, manténte alerta y acciona

Este proyecto colaborativo, intercultural, multilingüe e interdisciplinario surge de la unión entre mujeres originarias de comunidades purhépecha, académicas y estudiantes del LAJE-UNAM, con el respaldo del Frente por la Autonomía de Consejo y Comunidades Indígenas. Nuestro objetivo es fortalecer la autonomía, la dignidad y el derecho a una vida libre de violencia de género en las comunidades indígenas y en la sociedad mexicana. Tomamos como referencia el "Violentómetro", instrumento desarrollado por el IPN para identificar y prevenir situaciones de riesgo y manifestaciones de violencia. Queremos sumar acciones y fortalecer iniciativas existentes que ya están llevando a cabo otras compañeras de lucha.

¡Por nosotras! Juchánskini jimpo. "HASTA QUE LA DIGNIDAD SE HAGA COSTUMBRE"



Formas de violencia inaceptables.
Interpretación colectiva de la violencia de género en comunidades purhépechas.
Impresión de 500 carteles en 4 variantes del purhépecha 80 x 35 cm.
Difusión en redes sociales y sitio oficial del proyecto CALEIDOSCOPIO*.
Primera edición: Marzo, 2023.
Segunda edición: Julio, 2023.

* Proyecto de Ciencia de Frontera Conhacyt / UNAM "CALEIDOSCOPIO. Innovaciones políticas y jurídicas de las comunidades indígenas que ejercen autogobierno para la transformación intercultural del Estado mexicano" (2021-2023).



“Fue un desafío desde la perspectiva de ser mujer, de ser comunera, de ser hermana, de ser hija, de ser madrina, e inclusive de que en algún momento fuimos autoridades dentro de la comunidad, en mi caso, de Arantepacua, y reunir a otras mujeres para mejorarlo con su sabiduría, sus experiencias y la manera en la cual ellas han enfrentado este problema para hacer valer sus derechos dentro de sus comunidades, que es algo más difícil de alcanzar allí, porque aunque ya hay mujeres que alzan las voz y denuncian, todavía no se han logrado frenar estas violencias, por la estructura social o cultural, o por la manera en la que hemos crecido. En la ciudad como sea hay instituciones o mecanismos en los cuales una puede acceder. En las comunidades indígenas es un reto, aunque el instrumento se haya realizado nos deja una tarea pendiente, hay mucho trabajo por hacer, aunque una se ha sentido afortunada de compartir muchísimo con las compañeras que han estado en las luchas dentro de las comunidades y las compañeras de la UNAM por abrir el espacio para este intercambio, el trabajo tiene que ser de toda la sociedad, tenemos que reflexionar y encontrar estrategias para brindar seguridad a las mujeres y que los casos de violencia no queden impunes”.

Guadalupe Jiménez, exconsejera del 1er. Consejo Comunal Indígena de Arantepacua (2019-2021). Entrevista realizada por Lenny Garcidueñas en Morelia, 17 de agosto de 2023.





