

35

enero-junio 2025

ISSN 2007-2538 | ISSN-E 2448-7295



VALENCIANA

ESTUDIOS DE LITERATURA Y FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

DIRECTORA

Dra. Lilia Solórzano Esqueda

EDITOR CIENTÍFICO

Dr. Anuar Jalife Jacobo

EDITORA TÉCNICA

Mtra. Karen González Cabrera

www.revistavalenciana.ugto.mx

COMITÉ EDITORIAL

ÁREA DE LETRAS: *Dra. Elba Sánchez Rolón* (Universidad de Guanajuato, Méx.), *Dr. Andreas Kurz* (Universidad de Guanajuato, Méx.), *Dra. Asunción del Carmen Rangel López* † (Universidad de Guanajuato, Méx.), *Dra. Magda Leonor Sepúlveda Eriz* (Pontificia Universidad Católica de Chile, Ch.), *Dr. Klaus Meyer-Minnemann* (Universidad de Hamburgo, Ale.), *Dr. Roberto Ferro* † (Universidad de Buenos Aires, Arg.), *Dra. Inés Ferrero Cándenas* (Universidad de Guanajuato, Méx.), *Dr. Michael Roessner* (Universidad de Munich, Ale.), *Lic. Luis Arturo Ramos* (Universidad de Texas, EUA). ÁREA DE FILOSOFÍA: *Dr. Aureliano Ortega Esquivel* (Universidad de Guanajuato, Méx.), *Dr. Rodolfo Cortés del Moral* (Universidad de Guanajuato, Méx.), *Dr. Luis Puelles* (Universidad de Málaga, Esp.), *Dra. Diana Aurenque Stephan* (Universidad de Santiago de Chile, Ch.), *Dra. María L. Christiansen Renaud* (Universidad de Guanajuato, Méx.), *Dr. Carlos Oliva Mendoza* (Universidad Nacional Autónoma de México, Méx.), *Dr. José Luis Mora García* (Universidad Autónoma de Madrid, Esp.), *Dr. Adolfo Vázquez Rocca* (Universidad Complutense de Madrid, Esp.), *Dr. Raül Fornet-Betancourt* (Société Européenne de Culture, Fr.)

COMITÉ CIENTÍFICO

Dra. Elissa J. Rashkin (Universidad Veracruzana, Méx.), *Dr. Adrián Herrera Fuentes* (Universität Zu Köln, Ale.), *Dr. Francisco Estevez Regidor* (Universidad de Málaga, Esp.), *Dr. Mario Rusfer* (Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Méx.), *Dra. Norma Angélica Cuevas Velasco* (Universidad Veracruzana, Méx.), *Dr. Ricki O'raue* (Queen's Belfast University, R.U.), *Dra. Cristina Sara Piña* (Universidad Nacional de Mar de la Plata, Arg.), *Dra. Gloria Vergara Mendoza* (Universidad de Colima, Méx.), *Dra. María Cristina Martínez Solís* (Universidad del Valle, Cali, Col.), *Dra. María Medina-Vicent* (Universitat Jaume I, Esp.), *Dr. Livio Mattarollo* (Universidad Nacional de la Plata/Conicet, Arg.), *Dr. Oliver Kozlarek* (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Méx.), *Dr. Omer Buatu Batubenge* (Universidad de Colima, Méx.), *Dra. Angélica Tornero Salinas* (Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Méx.), *Dra. Georgina Aimé Tapia González* (Universidad de Colima, Méx.)

Valenciana, nueva época, año 18, núm. 35, enero-junio de 2025, es una publicación semestral editada y distribuida por la Universidad de Guanajuato, Lascuráin de Retana núm. 5, Zona Centro, C.P. 36000, Guanajuato, Gto., a través de los departamentos de Filosofía y Letras Hispánicas de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Dirección de la publicación: Ex Convento de Valenciana s. n., C.P. 36240, Valenciana, Gto. Coordinador del dossier: Raúl Trejo Villalobos. Trabajo editorial: Ernesto Sánchez Pineda. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2010-071512033400-102 de fecha 15 de julio de 2010. Revista *Valenciana* impresa: ISSN 2007-2538 y electrónica: ISSN-E 2448-7295. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 15244 otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas. Esta revista se encuentra indexada en el Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), el Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica (Conahcyt), la Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), la hemeroteca de artículos científicos hispánicos en internet Dialnet, la colección SCIELO-México, la base de datos CLASE de Latinoamérica y el Caribe, el Directory of Open Access Journals (DOAJ), Bibliografía Latinoamericana (Bibliat), CRUE-Red de Bibliotecas REBIUN, Actualidad Iberoamericana y MIAR. Las opiniones expresadas por los autores no reflejan necesariamente la postura del editor de la publicación. La originalidad de los contenidos queda bajo estricta responsabilidad del autor. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad de Guanajuato.

Sumario

“La referencia de lo que me concierne y me mira en nombre del animal”: La mirada animal en <i>La ideología de los perros</i> (2020) de Mauricio Embry MARIELA RAMÍREZ PEÑA	7
Juan Rulfo y la literatura de la periferia ALEJANDRO LÁMBARRY	33
De provocaciones y sátira, el humor en “Las crónicas de Pepe Faroles” de Josefina Vicens ADOLFO QUINTANAR HARO	55
Escritura y vida en Gloria Anzaldúa JORGE MARTÍN GÓMEZ BOCANEGRA	79
Un paseo por la feria en <i>Red</i> (1928), de Bernardo Ortiz de Montellano CÉSAR GARCÍA GÓMEZ	99
El deber ser y el ser de la política: de la filosofía política a la ciencia política ROSENDO BOLÍVAR MEZA	127
Del individuo al <i>dividuo</i> (Deleuze) y al <i>sujeto larval</i> (Agamben): los procesos de desobjetivación y objetivación en la sociedad contemporánea CUAUHTÉMOC NATTAHÍ HERNÁNDEZ MARTÍNEZ	149
DOSSIER: ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS SOBRE FILOSOFÍA MEXICANA	
Breve cartografía de la filosofía latinoamericana, mexicana y chicana de la frontera: desafíos y nuevas posibilidades KIM DÍAZ	181
Nuevas perspectivas sobre la filosofía mexicana RAÚL TREJO VILLALOBOS	209

Los estudios novohispanos en la obra de Mauricio Beuchot y los orígenes de la hermenéutica analógica	235
LUIS AARÓN JESÚS PATIÑO PALAFOX	
La hibridación cultural de América. Breve revisión de Cornelius de Pauw y Javier Clavijero	261
LAURA ALICIA SOTO RANGEL	
RESEÑAS	
El nihilismo mexicano: una reflexión filosófica	293
JAVIER HERNÁNDEZ QUEZADA	
Teología inversa y apertura de la historicidad: Benjamin y Adorno	298
ANDRÉS LUNA JIMÉNEZ	
<i>Filología, creación y vida: Alfonso Reyes y los estudios literarios</i>	303
SEBASTIÁN PINEDA BUITRAGO	
<i>Todos los caminos conducen a Rulfo. Itinerarios del cuento mexicano desde el modernismo a El llano en llamas</i>	308
ANDREAS KURZ	
Sobre las y los autores	313

“La referencia de lo que me concierne
y me mira en nombre del animal”:
La mirada animal en *La ideología
de los perros* (2020) de Mauricio Embry

“The reference of what concerns me and
looks at me in the name of the animal”:
The animal gaze in *La ideología
de los perros* (2020) by Mauricio Embry

MARIELA RAMÍREZ PEÑA¹

UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN, CHILE

marieramirez@udec.cl

Resumen: El presente artículo analiza la mirada del animal en la novela *La ideología de los perros* (2020) del escritor chileno Mauricio Embry. La narración se centra en la voz de un niño que crece en un Chile de postdictadura militar y, además, lo hace desde un hogar pinochetista. Esta voz se cruza con la de otros dos personajes, Andrés y Arnoldo, para formar un único relato. En este marco, la hipótesis de investigación sostiene que el encuentro con la mirada del animal posibilita la emergencia de discursos alternos, como los de un niño, un ebrio y un loco, a través de los cuales cada personaje puede reconocer a un otro y, al verse observado por ese otro, también puede

¹ Este artículo es resultado de la asignatura “El problema de los animales en escrituras del yo latinoamericanas recientes”, impartida en el Doctorado en Literatura Latinoamericana de la Universidad de Concepción por la Dra. María Luisa Martínez.

descubrirse a sí mismo. Para dar cuenta de esto, el análisis se orienta por la propuesta teórica de Jacques Derrida sobre la cuestión de los animales, en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2006).

Palabras clave: novela chilena, postdictadura, mirada animal, Mauricio Embry, Jacques Derrida.

Abstract: This article analyzes the gaze of the animal in the novel *The Ideology of Dogs* (2020) by Chilean writer Mauricio Embry. The narrative focuses on the voice of a child who grows up in a post-military dictatorship Chile and, furthermore, does so from a Pinochet home. This voice intersects with that of two other characters, Andrés and Arnoldo, to form a single story. In this framework, the research hypothesis maintains that the encounter with the animal's gaze enables the emergence of alternate discourses, such as those of a child, a drunk and a madman, through which each character can recognize another and, by seeing themselves observed by that other, he can also discover themselves. To account for this, the analysis is guided by Jacques Derrida's theoretical proposal on the question of animals, in *The animal that I am following* (2006).

Keywords: Chilean novel, Post-dictatorship, Animal gaze, Mauricio Embry, Jacques Derrida.

Recibido: 29 de enero de 2024.

Aceptado: 18 de mayo de 2024.

Doi: 10.15174/rv.vi18i35.772

1. *La ideología de los perros*: el relato de un hijo de pinochetistas

La producción literaria chilena, al igual que otras del Cono Sur, posee un número considerable de novelas cuyos relatos se enmarcan en el contexto de la dictadura militar en Chile (1973-1990). Dichos relatos plasman las experiencias vividas durante este periodo y los años posteriores, a fin de dar cuenta de una realidad extratextual a través del discurso literario. Dentro de estas obras, catalogadas como autobiográficas, se encuentra el subgénero de *Relatos de microfiliación*, noción que Sarah Roos (2013) retoma de Dominique Viart (2001), para referirse a los relatos de los hijos de quienes vivieron este periodo histórico. Esta categoría narrativa “designa la toma de conciencia de un individuo de ser hijo o hija de alguien –una cognición que siempre dialoga con la herencia familiar transmitida por los padres u otros antepasados más alejados” (336). Estas producciones dan cuenta de las consecuencias de dicha dictadura en la crianza de la generación siguiente a que vivió este periodo: los huérfanos, hijos de detenidos desaparecidos; los que aún ven las lágrimas en sus padres, quienes parecen aún vivir en aquel momento; o, también, quienes crecen en un entorno que se niega a hablar de lo sucedido. Este proyecto escritural, en palabras de Roos (2013):

Destaca por su potencial innovador: los hijos, narrando y comentando la vida de los padres, trazan simultáneamente un retrato preciso de su sociedad. A través de la visión personal de la *microhistoria familiar*, testimonian la *macrohistoria* –los acontecimientos más importantes del pasado de un país (335).

Entre los autores más destacados de esta generación –o categoría narrativa– se encuentran Alejandro Zambra, Nona Fernández, Alejandra Costamagna y Álvaro Bisama, entre otros.

Lorena Amaro (2014) describe este conjunto de obras como aquellas que transmiten la experiencia de la infancia desde una perspectiva política. En palabras de la autora:

Se trata, en su mayoría, de relatos definidos como ficcionales, aunque con indudables elementos referenciales (en varios de ellos incluso coinciden el nombre del narrador, el protagonista y el autor). Pero en ellos, más que la figura del niño, la que campea es, realmente, la del hijo (110).

Por lo tanto, estos relatos, también llamados de los ‘hijos de la dictadura’, transmiten la herencia cultural, política y social de los padres.

Dentro de este marco de producciones literarias se sitúa la novela *La ideología de los perros* (2020) de Mauricio Embry, la cual textualiza la experiencia de una generación que crece en el Chile de postdictadura, donde todo un país se divide entre quienes apoyan o rechazan las acciones del que se hacía llamar “gobierno militar”. La narración se centra en la generación de los hijos de la dictadura, pero marca una diferencia respecto de la literatura anterior: esta vez, es la perspectiva de un niño la que muestra al lector cómo vive el país después de la dictadura y, más importante aún, lo hace desde un hogar pinochetista. Retomando los planteamientos de Amaro, si los autores de este periodo se centran más en la visión del hijo (adulto) que la del niño, la novela de Embry, por su parte, se posiciona desde la perspectiva y la cotidianidad de la infancia, lo que marca una diferencia respecto de la producción precedente.

De acuerdo con Patricia Espinoza (2022), “una de las grandes deudas literarias de nuestro país es la ausencia de publicaciones sobre hijos de represores” (7).² Dicha deuda es abordada por autores como Bernardita García, con la novela *La gente como uno* (2020), y Mauricio Embry, con *La ideología de los perros* (2020). García y Embry, en palabras de Gorica Majstorovic (2020), abordan las experiencias de la postdictadura desde una nueva óptica:

Alejandro Zambra, en *Formas de volver a casa* (2011), remarca que la dictadura es la “novela de los padres” en la que se margina a los niños (56-57). Lo que pasa cuando los niños se vuelven protagonistas es el tema de dos novelas chilenas publicadas en 2020: *La gente como uno* de Bernardita García y *La ideología de los perros* de Mauricio Embry. Al mezclar lo personal y lo político, ambas novelas toman como punto de partida la captura de Augusto Pinochet, en Londres, en 1998. Éste es un momento político decisivo que les permite reflexionar sobre el pasado reciente de Chile (270).

La ideología de los perros no se centra en la voz de los hijos que viven una adultez llena de las consecuencias de la dictadura, sino que se enmarca en una generación de escritores más reciente, quienes exponen la experiencia de la postdictadura desde la mirada de niños que crecen en hogares pinochetistas. A estos autores se suma *La resaca de la memoria* (2023) de Verónica Estay Stange, hija de torturados y, al mismo tiempo, sobrina

² En esta afirmación, la autora se refiere principalmente a la producción de novelas, ya que en otros géneros (como el teatro) sí se observa esta visión desde hace algunos años atrás, como en *Ese algo que nunca compartí contigo* (2013) e *Hijos de...* (2015) de Claudia Hidalgo.

del torturador Miguel “El Fanta” Estay, condenado a cadena perpetua en Punta Peuco, y que murió en 2021.³

La novela ha sido escasamente examinada por la crítica especializada. Su publicación fue reseñada en algunos sitios webs, donde, por ejemplo, Sergio Baeza Cabello (2020) afirma que el relato porta un final fuerte, pero necesario:

La novela, devela en todos sus tiempos, que el daño que provocó la dictadura en las personas es más profundo del que se estima, en efecto, a pesar del paso del tiempo, el dolor no termina o se acaba ni siquiera con la partida de los protagonistas, y esto es muy revelador dado que estamos camino del medio siglo del Golpe de Estado, que, por cierto, abrió las heridas más profundas de toda nuestra historia. Los niños de esta potente novela son el mejor ejemplo de lo anterior.

Jorge Salas (2021), por su parte, sostiene que la novela de Embry “descubre el horror de las torturas y la persecución de la dictadura en contra de las y los opositores” (1). La novela también es citada en *The Oxford Handbook of the Latin American Novel* (2020), pero sólo mencionada a modo de ejemplo. Por lo tanto, se hace evidente que la revisión crítica de la escritura de Embry aún se encuentra pendiente. En este contexto, este trabajo pretende hacerse cargo de su examen, particularmente a partir de

³ Dentro de este marco, de autores cuyas obras portan voces narrativas que toman distancia del tratamiento empleado por Zambra, Costamagna, Fernández y Bisama, se debe mencionar la obra de Leonardo Sanhueza, quien también toma la voz y perspectiva de un niño durante la dictadura (centrándose en la figura del niño más que en la del hijo) pero sin abordar la perspectiva de un hogar pinochetista (como lo hace Embry) y de María José Ferrada, quien aborda la visión del niño para plasmarla en la producción de literatura dirigida a niños (infantil).

la presencia del mundo animal, el cual se textualiza desde el título del libro. La hipótesis de investigación sostiene que el encuentro con la mirada del animal posibilita la emergencia de discursos alternos como los de un niño, un ebrio y un loco. Cada personaje reconoce a un Otro (Levinas) en esa mirada y, al verse observado por esa otredad, también puede descubrirse a sí mismo.

Los principales conceptos teóricos que orientan esta investigación surgen de la propuesta de Jacques Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2006), principalmente, sobre el encuentro del hombre con la mirada del animal y cómo ésta abre paso hacia el relato autobiográfico. Para llevar a cabo la revisión de estos postulados, el artículo se estructurará en dos partes: comenzará con la revisión de los planteamientos teóricos de Derrida, en los que se orienta esta investigación y, luego, se desarrollará un análisis crítico-literario de la novela, en función de la hipótesis propuesta.

2. Jacques Derrida y “la referencia de lo que me concierne y me mira en nombre del animal”

En *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2006), Jacques Derrida cuestiona el uso del término “animal”, en la medida en que este designa a un grupo heterogéneo de seres vivos, sin considerar su individualidad. El acto de nombrarlos a todos como “uno solo”, implicaría que son un grupo homogéneo y, por tanto, radicalmente opuesto al “hombre”. El autor indica que el ser humano se atribuyó el derecho de nominarlos, lo que cuestiona críticamente: “¡el animal, vaya palabra! Es una palabra, el animal, es una denominación que unos hombres han instituido, un nombre que ellos se han otorgado el derecho y la autoridad de darle al otro ser vivo” (39). La nominación es una imposición que porta una forma de violencia, ya que es la

reapropiación antropocéntrica del ser que llaman animal. Para evitar el uso de esta palabra, Derrida propone la noción de *animote* (*l'animot* en francés), el que, cuando se pronuncia, deja oír un plural (*animaux*) “que recuerda la extrema diversidad de animales que ‘el animal’ borra” (10). De esta manera, invita a abandonar el binomio hombre (ser humano)-animal.

El autor presenta una escena clave para comprender estos postulados cuando está desnudo frente a la mirada de un gato. En ese momento, técnicamente, ambos están desnudos, pero existe una diferencia. El uso de la vestimenta (la acción de cubrir el cuerpo con prendas) es algo propio del ser humano, mientras que el animal es desnudo sin notarlo. El humano siente vergüenza de estar desnudo como un animal, mientras que este último, al estar desnudo sin saberlo, en realidad no lo está, pues no carga con el bochorno de dicha desnudez:

¿Qué es el pudor si no se puede ser púdico más que permaneciendo impúdico y recíprocamente? El hombre ya no estaría nunca desnudo porque tiene el sentido de la desnudez, esto es, el pudor o la vergüenza. El animal estaría *en* la no-desnudez porque está desnudo, y el hombre estaría *en* la desnudez allí donde ya no está desnudo (Derrida 19).

El animal que observa es un ‘otro’, es decir, representa una alteridad. El humano desnudo frente al gato, antes de darle caza, siente la prisa por esquivar su mirada y cubrir la obscenidad de su desnudez, para no ser mirado por ese otro. Este momento presenta una dificultad para el humano, ya que cuesta silenciar esa voz que protesta contra la “indecencia” de estar con los genitales expuestos. Esta imagen, según Derrida, es una especie de *animalsonancia* que corresponde a “la experiencia originaria, única e incomparable de lo malsonante que resultaría aparecer

realmente desnudo, ante la mirada insistente del animal, una mirada benevolente o sin piedad, asombrada o agradecida. Una mirada de vidente, de visionario o de ciego extra-lúcido” (18).

El encuentro desnudo con ese “otro” da paso a una serie de interrogantes que agobian al ser humano. Ante su mirada: “¿podemos aproximarnos al animal y desde el animal vernos vistos desnudos?” (Derrida 37). Ese animal que rodea al humano, desde su lugar, puede dejarse mirar, pero también puede mirarlo. De este modo, ambos animales son mirados por el otro y, a su vez, observan cómo son vistos por esa otredad.

Surge, entonces, la interrogante por el mensaje que porta la mirada sin fondo del animal mientras observa al hombre desnudo: “¿Qué me ‘dice’ ésta, la cual manifiesta en suma la verdad desnuda de cualquier mirada, cuando esta verdad *me hace ver* en los ojos del otro, en los ojos *videntes* y no solamente *vistos* del otro?” (Derrida 27). En estos momentos de desnudez el gato salta salvajemente sobre su cara y, tras esto, todo puede pasar, por lo que la mirada del animal no sólo despierta múltiples interrogantes, sino que también abre paso a otras posibilidades de pensamiento y de relación con el otro.

Derrida plantea dos hipótesis. La primera es que desde hace dos siglos los seres humanos estamos envueltos en una transformación sin precedentes, la que afecta la experiencia de quienes llamamos “animales”. Las formas tradicionales de tratamiento del animal se han visto alteradas por los saberes zoológicos, etológicos, biológicos, genéticos, entre otros. Los animales son sometidos a diferentes formas de violencia como, por ejemplo: experimentación genética, industrialización de la producción alimenticia de la carne animal, inseminación artificial masiva, cría y adiestramiento, etc. Todo esto para el supuesto bienestar del humano, sin embargo, el animal nos llama a repensar nuestras formas de interacción: “El animal nos mira, nos concierne

y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar comienza quizás ahí” (45).

La segunda hipótesis propone una lógica diferente de entendimiento sobre los límites entre el binomio hombre(ser humano)-animal. No se trata de excluir elementos, sino, al contrario, de contemplar lo que se desarrolla en el límite, pero también alrededor de él, lo que lo alimenta, lo genera o lo complica.

El autor también sostiene que existe una relación entre la mirada del animal y la autobiografía, pues cuando me siento observado por otro, también me descubro. Desde esta perspectiva, en el encuentro con el animal, sus miradas se multiplican y saltan salvajemente sobre la cara del hombre, exponiéndole su propia presencia. Se trata de una escena autobiográfica que se erige como el espejo que refleja la desnudez de pies a cabeza: “en la desnudez o el desamparo de quien dice, abriendo la página de una autobiografía, ‘he aquí quien soy’” (Derrida 68).

Jacques Derrida abre una serie de cuestionamientos sobre la relación con el otro, la denominación que el ser humano ha dado a cada ser y la manera en que interactuamos con ellos, con el objetivo de dar espacio a otras formas de pensar al animal (o *animote*). En palabras del autor: “mi único afán no es interrumpir esa ‘visión’ animalista sino no sacrificarle ninguna diferencia, ninguna alteridad, el pliegue de ninguna complicación, la apertura de ningún abismo por venir” (112).

3. La mirada animal como un espacio de apertura hacia discursos alternos

La ideología de los perros (2020) se estructura a partir de tres relatos, los que progresan individualmente hasta encontrarse al final de la narración. Los discursos emergen, en primer lugar, desde la voz del protagonista, Andrés, quien pasa gran parte del

relato buscando a un perro en un tiempo presente (que se infiere en el año 2018); luego, surge la voz de un “chico obeso con partidura tipo Superman” en 1998, la versión del pasado de Andrés; y, finalmente, se presenta una voz, a través de una bitácora que contiene misivas sin autor ni destinatario aparente (que más tarde sabemos que son escritas por Arnoldo, el loco del barrio). Estos tres relatos se presentan de manera intercalada a lo largo de la narración y avanzan al mismo tiempo, hasta que el lector advierte que están íntimamente entrelazados.

La novela inicia con la imagen de Andrés (su versión adulta) alimentando a un perro callejero en una plaza. A sólo un día de que su padre —un ex comandante del ejército durante los años de dictadura militar, deba declarar en una audiencia por violación a los derechos humanos, el protagonista busca reprimir con alcohol y drogas esas ideas que lo atormentan. Esta conducta permite situar al personaje dentro del grupo de jóvenes que José Luis Riquelme (2011) llama *los hijos drogadictos de la dictadura*. Esta generación comienza en el periodo de transición a la democracia y surge “a partir de su rebeldía e inadaptación al discurso construido desde el poder en el transcurso de la modernidad” (206). Sin olvidar los rasgos que diferencian la obra de Embry de los llamados hijos de la dictadura (Majstorovic), la evasión de la realidad a través del consumo de drogas es un punto de encuentro entre estos autores. Esto se debe a que los relatos portan experiencias heredadas a través de la palabra de sus padres/madres y abuelos/abuelas, las que “sólo pueden ser transformadas en escritos a través de sus voces, no existiendo, dato estadístico, ni documento oficial que dé cuenta de tales emociones. Estos sentimientos están vivos aún” (Riquelme 212).

En medio de la ebriedad, unos ladridos lejanos advierten a Andrés que hay un perro llamando por él. La imagen de este animal se adhiere a sus pensamientos y evoca el recuerdo de

otro: el Negro, perro que conoció durante la infancia. De este modo, el relato se traslada al pasado de Andrés, para conceder la voz protagónica a un niño de doce años, quien se entera por televisión que “un hombre con cara de pollo” llamado Augusto Pinochet (“Mi General”, como le llaman sus padres), es detenido en Londres en 1998.

Este segundo relato expone el mundo de la niñez desde un hogar pinochetista y con un padre militar, lo que influye en la concepción de mundo de Andrés, así como también en sus relaciones interpersonales y en los conflictos que debe enfrentar tras sostener que Pinochet “nos salvó de ser otra Cuba” (63). El contexto político, entonces, permea todo el relato. Andrés repite las palabras enunciadas por el padre, sin comprender totalmente aquello que hablan “los adultos”. Enamorado de Frida, hija de detenidos desaparecidos, debe decidir si repite las palabras del padre o si apoya el discurso de “la chica de sus sueños”, sin entender muy bien por qué estas posturas causan tantas peleas entre sí. La incomprensión de los discursos enunciados por parte del protagonista será uno de sus rasgos principales. Todo esto sucede mientras la versión adulta de este chico continúa buscando, entre capítulo y capítulo, a ese animal cuyos ladridos le conciernen.

Llama la atención que el punto de apertura hacia el mundo de la infancia sea a través del encuentro del protagonista con un animal: “Hoy comprobé que no hay nada más triste que la mirada de un perro traicionado” (11). La imagen del perro callejero evoca inmediatamente la del Negro y, con ello, una serie de recuerdos que Andrés se esfuerza por reprimir, pero que persisten en sus reflexiones. Retomando los postulados de Derrida (2006), el autor afirma que “nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato” (26); es, precisamente, esta relación la que

puede advertirse en la novela de Embry. La mirada del perro callejero que se presenta ante Andrés desata los pensamientos que el personaje estaba evadiendo mediante el consumo excesivo de diversas drogas.

Tal como sucede con el gato del que habla Derrida, los recuerdos saltan felinamente sobre el protagonista: “Sé que esos recuerdos son como un gato escondido en una película de terror: le gusta meter ruidos en mi cabeza. Yo busco de dónde viene el sonido [...] Abro lentamente la cortina que lo cubre. Y salta sobre mí dando un maullido que me provoca un infarto” (Embry 46).

La mirada del animal, que concierne a Andrés y que evoca la imagen del Negro, también abre una línea de fuga por la cual se desborda una serie de recuerdos reprimidos. Andrés ya no puede resistirse, pues, tal como indica Beatriz Sarlo (2005), “proponerse no recordar es como proponerse no percibir un olor, porque el recuerdo, como el olor, asalta, incluso cuando no es convocado. Llegado de no se sabe dónde, el recuerdo no permite que se lo desplace” (10). Si bien Sarlo dice no saber de dónde provienen estos recuerdos, al retomar los planteamientos de Derrida, se puede establecer un diálogo entre estos autores, para dar una posible respuesta en la trama de *La ideología de los perros*: los recuerdos emergen a partir de la referencia de lo que concierne a Andrés y aquello que lo mira en nombre del animal.

El encuentro con el animal le entrega al protagonista la posibilidad de exponerse con honestidad ante un otro. Desde la primera línea, el personaje expone que es la mirada del perro la que le inspira el deseo de ser honesto:

Hoy descubrí que no hay nada más triste que la mirada de un perro traicionado. Esos ojos amarillos mirando en todas

direcciones, las orejas levantadas, su lengua salivando sobre el cemento caliente. Debí ser honesto con él. Debí confesarle que sólo lo acaricié para pasar el rato mientras tomaba una Coca-Cola en la plaza (Embry 11).

Desde esta perspectiva, el recuerdo del perro evoca la imagen de la traición causada por la falta de honestidad. Esos ojos amarillos se tornan la llave que abre “el cajón de lo silenciado”, para dar espacio a lo no dicho. Sarlo (1985) postula que “los ojos dicen más que las palabras y, sobre todo, hablan cuando las palabras, a causa de diferentes obstáculos, no son posibles entre quienes aún no se conocen pero pueden manifestar, por los ojos, la voluntad de conocerse” (128).⁴ En este sentido, a partir de la mirada del animal, los secretos de Andrés se desnudan ante él y le exponen una realidad que no quiere admitir: su padre fue partícipe de los crímenes cometidos por los militares durante la dictadura y, en la medida en que guarda silencio, él también lo es.

Derrida postula que, a medida que el animal que lo mira salta sobre su cara, sus textos se tornan más autobiográficos. Esta idea sugiere una relación entre la mirada del animal y la autobiografía, pues ahí donde el hombre se siente observado surge el relato de un “yo”. La mirada animal y la autobiografía se enlazan en una misma acción: ser visto por otro y, al verse observado, permitir mirarse a sí mismo. El animal, como representación de la alteridad, no sólo muestra a un otro, sino que al observar al humano (Andrés), este último puede verse ob-

⁴ Si bien la autora se refiere a la relación entre individuos-humanos, siguiendo los planteamientos de Jacques Derrida, se debe dejar de lado el binomio animal-humano para poder acceder a otras formas de relación con los otros, por lo que la mirada del animal no debería ser excluida de la *teoría de las miradas* de la que habla Sarlo.

servado por un perro que lo invita a sumergirse desnudamente en los recuerdos que reprime. De este modo, la novela da paso hacia el mundo de la niñez del protagonista, en un relato que se constituye como autobiográfico.

Cuando Andrés no deja pasar al perro a su hogar, se resiste al encuentro con el otro. Más tarde, los aullidos del animal lo persiguen como otro recuerdo más que resuena en su memoria. Pese a su resistencia, el encuentro con la mirada del perro penetra sus pensamientos: “pero lo más extraño es lo que sucedió después: comiendo una pizza recalentada me puse a llorar” (11). El llanto evocado por la mirada del animal trae dos nombres consigo: el Negro y Arnoldo. No es casual que la alteridad animal de un perro callejero exponga la presencia de dos *personajes infames* (Michel Foucault), destinados al rechazo y a la muerte, cuyos cadáveres quedan expuestos a vista de los demás personajes. Estos cuerpos, en palabras de Gabriel Giorgi (2014), resisten, permanecen, insisten y se obstinan. Vuelven a la mente de Andrés una y otra vez, como un gato que está a punto de saltar sobre su rostro.

El Negro, perro guardián de la cuadra y amigo de los niños del barrio, desaparece una noche en que se corta la electricidad y, días más tarde, aparece muerto, tirado en la calle. El cadáver es descrito desde los ojos de la niñez. El *niño obeso con la partidura de Superman* describe la muerte a través de sensaciones, casi instintivamente. Su conclusión es que la muerte tiene olor a jazmín y a yogurt vencido:

El olor a jazmín salía de una de las casas. Desde entonces odia el olor a jazmín [...] Al llegar al basurero, siente un olor a yogurt vencido. Es tan fuerte que tiene que sujetarse la boca y la nariz con ambas manos.

Bolsa de basura. Sangre. Pelos negros con garrapatas. Las lágrimas del Colorín de inmediato empiezan a caer sobre su polera de Colo-Colo. Nunca antes lo habían visto llorar.

—Tal vez sólo se parece— dice el Churejas para calmarlo, aunque todos saben la verdad: han encontrado al Negro.

El Chete y el chico obeso sacan la bolsa del basurero. Está pesada. El chico obeso intenta aguantar lo más que puede, pero se le cae y salta la cabeza del Negro fuera de la bolsa. Un montón de moscas azulosas parecen bailar encima de las garrapatas de su oreja (Embry 53).

Garrapatas y moscas se unen en la danza de la muerte, con movimientos que resaltan la inmovilidad del cadáver, tirado a la basura como un desecho sin valor. Ese animal desaparecido, cuyo cuerpo aparece envuelto en una bolsa de basura, cortado y degollado, escenifica la imagen de todos los cadáveres que Chile —en el plano extratextual de la novela— quiere olvidar. Esto se debe a que la imagen del cadáver persiste y emerge cada vez que alguien se permite el encuentro con el otro. Se trata del acto de responder al llamado de *responsabilidad infinita con el Otro* del que habla Emanuel Levinas (1972).

El otro nombre que surge en medio del llanto que ha despertado la mirada del animal es el de Arnoldo, el loco del barrio. La locura es representada en la literatura a través de un ser errante, catalogado como *monstruo moral*, debido a que “perturba el orden del espacio social” (Foucault 103). El loco, por lo tanto, retrata la alteridad por excelencia:

Dicen que está loco, pero es inofensivo [...] Según la vecina, que vive al frente de la casa del Colorín, un día incluso intentó matarse con un cuchillo cortándose el cuello. Por eso tiene la

cicatriz. Al oír esto, el chico obeso piensa que tal vez sólo quería sacarse la manzana atascada (Embry 43).

Arnoldo se encuentra con el Negro y lo acaricia un momento. Ese mismo día el perro desaparece, lo que despierta el sentimiento de culpa en el personaje: “estuve todo el día acordándome del Negro. Debí haberle hecho caso a las amenazas. Seguro me vieron pasear con él y acariciarlo en la oreja. Con eso lo marqué, igual como los marqué a la Romi y a ti” (165). Esta escena ilumina la culpa con la que carga el sujeto, debido a los recuerdos que, al igual que Andrés, intenta evadir. Desde esta perspectiva, se plantea que el encuentro de Arnoldo con la mirada del Negro le permite verse visto por otro y, al ver su propia desnudez, se enfrenta a una realidad insoportable que lo empuja al suicidio. El loco del barrio se quita la vida y su cadáver también queda expuesto en la calle, ante la mirada de todo el vecindario. Los demás personajes lo observan sin reaccionar ante el cuerpo que cuelga de un árbol. Todos oyen el llanto del Colorín, pero, nuevamente, nadie responde. Ante el cadáver y el llanto del niño, emerge la *responsabilidad con el Otro* de la que habla Levinas (1972), donde “el Yo ante Otro es infinitamente responsable. El Otro que provoca este movimiento ético en la conciencia” (63), no obstante, nadie responde a ese llamado.

El único personaje que manifiesta deseo por dirigirse hacia Arnoldo es Andrés, pero su padre lo retiene y él acepta, evitando mirar el rostro del cadáver expuesto tan desnudamente ante todos. Esta no-acción de Andrés pesa sobre sus hombros hasta el presente, lo que se advierte cuando la mirada del animal trae dos nombres a su mente y Arnoldo está entre ellos. Ante el llanto del Colorín, en cambio, desafía al padre y corre hacia su amigo, junto con los demás niños del barrio, quienes se abrazan y olvidan todas las rencillas. Atrás quedan las peleas entre los niños que di-

cen ser de izquierda o de derecha. Ante la muerte, el sentimiento de dolor los re-une. Esta escena también puede ser leída como el mensaje que el autor quiere dejar al lector en el plano extratextual. Esto adquiere más sentido aún si se lee en conjunto con la dedicatoria del libro: “A mis padres, a quienes el amor me une más allá de cualquier diferencia política” (Embry 7). Si los adultos (la generación de la dictadura) no pueden mirar el rostro del otro, quizás la generación de sus hijos y nietos (postdictadura) sí pueda hacerlo.

El llamado del que habla Levinas, no obstante, se torna insuficiente para comprender esta escena, ya que Andrés, al dirigirse al Colorín y no hacia Arnoldo, relega a un segundo plano al sujeto loco y, por tanto, su representación de la alteridad. La mirada del animal, en cambio, lleva a Andrés a pensar en Arnoldo y admitir las pesadillas donde el rostro de ese cadáver se hace presente durante las noches. Sobre este punto, resulta interesante mencionar que Derrida critica fuertemente a Levinas, entre otros filósofos, por negar al animal e ignorar su mirada en sus planteamientos: “sucede como si los hombres de esta configuración hubieran visto sin ser vistos, como si ellos hubieran visto al animal sin ser vistos por él, sin haberse visto vistos por él” (Derrida 30). Desde esta perspectiva, pese a que los personajes no responden al llamado de ese rostro humano que pide ayuda, a Andrés si le concierne la mirada del perro callejero. El llamado del animal es el que lo mueve a mirar esa infancia escondida en alguna parte de sus pensamientos (que también emerge en su subconsciente a través de los sueños), para ver ese rostro del Otro, cuyo llamado ignoró en el pasado.

Sumado a las experiencias del chico obeso de doce años y a la versión adulta de un Andrés sumergido en la ebriedad, se presenta el tercer relato de esta novela. Se trata de una bitácora, cuyas hojas se llenan con cartas no enviadas y que quedan

atrapadas en el silencio del papel. Cada carta indica la fecha, el lugar donde se encuentra el emisor y la temperatura del día, donde se registran minuciosamente los sitios que recorre el autor mientras escribe cada misiva. Las cartas revelan la amistad que existe entre el emisor y el receptor, por lo que esta escritura da cuenta, tal como afirma Gilles Deleuze (1980), que “sólo se escribe por amor, toda escritura es carta de amor” (41). De este modo, el lector va conociendo las comidas que le gustan al emisor, sus amigos, sus experiencias, hasta llegar a su confesión. En ese momento se advierte que las cartas contienen un secreto que su autor necesita textualizar: “no puedo pedirte que me perdones, pero, al menos, me conformo con que te enteres de cómo pasó todo, como llegué a convertirme en la persona que soy” (Embry 165).

Las cartas ya no pueden ser enviadas, pues su destinatario está muerto, debido a que el emisor lo delató ante los militares:

Me gustaría decirte que lloré después de lo que te hice, pero debo confesar que no fue así. No podía llorar, porque el Rinoceronte me miró durante todo el proceso. Cuando me pasó el soplete para que quemara las huellas de tus dedos, cuando el fuego ennegreció tu pelo, cuando la carne de tus mejillas quedó sepultada bajo las cenizas (175).

Con el paso de las páginas, el lector comprende que las cartas no enviadas son escritas por Arnolddo. Pese a la demencia, su escritura sigue una línea lógica, gramaticalmente correcta, que no da cuenta de la falta de cordura con la que lo caracterizan los demás personajes. La culpa, a diferencia de la demencia, sí está presente en las líneas que dedica a Porky, fingiendo que habla con alguien que no puede escucharlo. En este sentido, es

posible sugerir que aquí es donde radica su verdadera locura: en creer que puede hablar con un muerto.

Este discurso, el tercero que expone la novela, está escrito en un cuaderno escolar, cuya tapa tiene una imagen de Mickey Mouse. El cuaderno de Arnoldo, sumado a la conducta que tiene cuando lo lleva entre las manos —como si esperase a que nadie lo viese para escribir en él—, despiertan la curiosidad del niño obeso, quien hace todo para conseguirlo. El niño comienza la lectura de las cartas y, de este modo, los tres discursos comienzan a encontrarse, mientras “a lo lejos, un perro le ladra la luna” (164). Al mismo tiempo, el perro que ladra a la luna es el recordatorio de esa primera mirada del perro callejero que posibilitó la emergencia y el encuentro de estos discursos, ya que la presencia del animal, tal como sostiene Gabriel Giorgi (2014), “moviliza ordenamientos de cuerpos, territorios, sentidos y gramáticas de lo visible y de lo sensible que se jugaban alrededor de la oposición entre animal/humano” (12).

El contenido de las cartas de Arnoldo (miedos, culpas, relatos de tortura, conflictos políticos, entre otros) altera la forma en que el niño observa su mundo, su país y, también, a su padre. Las experiencias leídas acompañan a Andrés durante toda su vida hasta llegar a la versión de un Andrés abogado, que debe asesorar a su padre en la audiencia por violación a los derechos humanos. Este es el momento en que los tres discursos se encuentran y forman una sola historia, cuyo resorte inicial fue el encuentro con la mirada del animal (perro callejero). Se trata de una memoria que, siguiendo los planteamientos de Paul Ricoeur (2004), se incorpora a la identidad de los personajes a través de la narración:

Y como la configuración de la trama de los personajes del relato se realiza al mismo tiempo que la de la historia narrada, la

configuración narrativa contribuye a modelar la identidad de los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la propia acción (115)

Siguiendo esta idea, la memoria adquiere un significado particular para Andrés, cuya identidad se forma a partir de una historia que no refiere a un pasado lejano, sino que se trata de uno que sigue siendo parte de su presente.

Tras la mirada del perro callejero, emergen los recuerdos evadidos, los pensamientos reprimidos y, en consecuencia, los cuestionamientos que Andrés quiere hacerle a su padre, pero que se quedan atascados en su garganta. Durante la audiencia, mientras Andrés lo ve mentir y evadir las preguntas del actuario, la culpa leída en las líneas de Arnoldo se funde con la propia:

Mientras los observo, vienen a mi mente las páginas anotadas por Arnoldo, con esa letra torcida que tendía a salirse de los márgenes. Entonces pienso que mi origen se encuentra en la carroña. En kilos y kilos de carroña. Que mi cuna se construyó con la piel carbonizada de miles de hijos que nunca pudieron ser padres. Y que mi primer baño de tina fue con la sangre de centenares de madres violadas, que perecieron sobre una placenta de flores muertas. Tal vez las mismas que Arnoldo olía en ese cuartel (171).

Las cartas sin enviar le confieren a Andrés acceso a otra versión de Arnoldo, una donde la realidad se desnuda y lo expone como un traidor. En esa lectura, el protagonista no sólo observa al otro, sino que también se reconoce a sí mismo y se ve como el hijo de un hombre que derramó la sangre con la que se formó su primer baño de tina. La culpa de Arnoldo abre un espacio

para que Andrés experimente el dolor del otro y, también, el propio.

Cuando la novela visibiliza el contenido de las cartas de un loco, que no pueden ser enviadas y por consiguiente tampoco leídas, hace audible el relato de una alteridad. La narración hace oíble —o si se quiere legible— la escritura de un delator, cuyas letras se desbordan a lo largo de las hojas. Dar espacio a este relato, entonces, altera el *reparto de lo sensible*, en términos de Jacques Rancière (2009), ya que se da voz a quien no la tiene, es decir, a un loco. Del mismo modo sucede con los otros dos discursos, pues esta novela redistribuye el reparto de lo sensible determinado por la literatura chilena de postdictadura, en la medida en que se da voz a un niño que revela la experiencia de crecer en un hogar pinochetista. Los tres personajes son acompañados por el Negro, por lo que el encuentro entre los tres relatos es posible gracias a la presencia del animal. Su mirada revela la desnudez de Andrés y también hace que éste la reconozca como parte de su identidad, pues, tal como afirma Derrida, “en esos momentos de desnudez, bajo la mirada del animal, todo puede ocurrirme, soy como un niño dispuesto al apocalipsis, *soy el apocalipsis mismo*, es decir, el último y el primer acontecimiento del final, la revelación y el veredicto” (28).

4. Conclusiones

La ideología de los perros retoma la tradición escritural de los llamados hijos de la dictadura, pero esta vez la narración se erige desde la voz de un niño llamado Andrés, quien carga, en la adultez, con el peso de ser hijo de un militar partícipe en la dictadura de 1973 en Chile. Este elemento es el que diferencia su escritura y, por tanto, también su aporte. Desde la óptica de un niño, intercalado con la búsqueda de un ebrio y la confesión

de un loco, el relato se torna una novela de aprendizaje, donde Andrés se replantea el pasado, para re-comprender el presente. La novela recobra las discursividades reprimidas que tensionan las versiones oficiales de la historia, desde la voz de sujetos subalternos. Esto permite resituar la mirada retrospectiva de la denominada “literatura de los hijos”, desde las posibilidades que propone el giro animal en el pensamiento contemporáneo.

La novela se sitúa en un nuevo lugar de escritura, el que desafía a las generaciones anteriores. Así lo indica Majstorovic (2020) en su estudio de las novelas del Cono Sur, al mencionar que en la escritura de Mauricio Embry y de Bernardita García:

Los niños protagonistas de ambas novelas desafían el relato oficial y los silencios en los que se crían. Rechazan la herencia de la dictadura pero, sin embargo, se dejan llevar a una profunda autorreflexión y cuestionamiento de los discursos políticos de derecha e izquierda que definen al Chile contemporáneo (270).

La novela de Embry postula una política escritural que va hacia lo minoritario, en la medida en que da espacio a voces y a experiencias de personajes alternos (el niño, el ebrio y el loco); todos acompañados por la presencia del Negro. La culpa permea cada uno de estos relatos y puede advertirse a través de la conducta de los personajes: los desórdenes alimentarios que aquejan al niño; Andrés ebrio buscando a un perro que ignoró; y la traición de Arnoldo, que atormenta su cordura hasta llevarlo al suicidio. De acuerdo con Patricia Espinoza (2022), se trata de un “puñado de personajes que se mueven entre la inocencia y la infamia” (1). Estos elementos, que comparten los relatos, se constituyen como puntos de encuentro entre los personajes. Hay un portal abierto por la mirada del animal que permite

contar aquello de lo que no se puede o no se quiere hablar. A partir de la noción de *política* de Rancière (2009), entonces, es posible sostener que el encuentro con la mirada del animal posibilita una nueva forma de *distribución de lo sensible*.

Otro elemento relevante que se debe mencionar sobre la escritura de Embry es que no sólo ingresa el relato de postdictadura de la mano de un niño criado en un hogar pinochetista, sino que también incluye el discurso epistolar, forma anacrónica para la producción del siglo XXI. Cabe agregar que la siguiente novela de Embry, *Simbiosis* (2023) está siendo publicada por entregas en la *Revista Carabana*, una forma de publicación propia del siglo XIX e inicios del XX en Chile, y prácticamente en desuso en la actualidad. Por lo tanto, su obra da cuenta de un lazo con el pasado, los recuerdos y las formas de discursos propias de un tiempo anterior. Estos elementos también revelan que la narrativa de Embry persigue la recuperación de un ayer.

La mirada animal queda en los pensamientos de Andrés y los expone desnudos, abriendo paso a la realidad de los recuerdos que reprime en su mente. Se trata, citando por última vez a Derrida (2006), de “la referencia de lo que me concierne y me mira en nombre del animal, lo que se dice entonces en nombre del animal” (68). Esa mirada queda tan fija en Andrés como lo sugiere la huella del perro en la portada del libro. Huella que, de hecho, está conformada por cuatro imágenes que acompañan las marcas que han dejado las almohadillas del perro. Cada una expone las experiencias que han dejado una huella en el protagonista: los lentes de Salvador Allende; las mariposas que siente cuando ve a Frida, su primer amor; el cuaderno de Mickey Mouse que Arnoldo usa como bitácora, y el rostro de Augusto Pinochet. En el centro de la huella se encuentra la versión adulta de Andrés, sentado en el suelo y observando su bicicleta de la infancia. Esta imagen reitera el intento del autor de mirar

hacia un pasado que aún es parte del presente, del mismo modo en que Chile, en el plano extratextual, a 50 años del golpe militar, sigue tratando de entender y vivir con las consecuencias de la dictadura.

Referencias

- Amaro, Lorena. “Formas de salir de casa, o cómo escapar del Ogro: relatos de filiación en la literatura chilena reciente”. *Literatura y lingüística*, núm. 29, 2014, pp. 109-129.
- Baeza Cabello, Sergio. “Novela ‘La ideología de los perros’: cuando volver a la infancia no es tan seguro”. *El quinto poder*, 5 de octubre de 2020, <https://www.elquintopoder.cl/cultura/novela-la-ideologia-de-los-perros-cuando-volver-a-la-infancia-no-es-tan-seguro/>
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet. *Diálogos*. Pre-Textos, 1980.
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta, 2006.
- Embry, Mauricio. *La ideología de los perros*. Libros del Amanecer, 2020.
- Espinoza, Patricia. “Crítica literaria. La ideología de los perros”. *Las últimas noticias*, 1 de abril de 2022, <http://letras.mysite.com/pesp030522.html>
- Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, tomo I. Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Giorgi, Gabriel. *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Eterna Cadencia Editora, 2014.
- Levinas, Emmanuel. *Humanismo del Otro Hombre*. Siglo XXI, 1972.

- Majstorovic, Gorica. “The southern cone novel (Argentina, Chile Uruguay and Paraguay)”. *The Oxford Handbook of the Latin American Novel*, Juan Castro e Ignacio López-Calvo, Oxford University Press, 2020, pp. 258-275.
- Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible*. LOM Ediciones, 2009.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Riquelme, José. “Esperanza, decepción y anomia en los hijos de la dictadura”. *Revista Sociedad & Equidad*, núm. 2, 2011, pp. 206-226.
- Roos, Sarah. “Micro y macrohistoria en los relatos de filiación chilenos”. *AISTHESIS*, núm. 54, 2013, pp. 335-351.
- Salas, Jorge. “Leer es Resistir: ‘Gente como uno’ de Bernardita García Jimenez y ‘La ideología de los perros’ de Mauricio Embry, por editorial Libros del Amanecer”. *Nuevo Mundo Diario Digital*. 24 de marzo de 2021, <https://radionuevomundo.cl/2021/03/24/leer-es-resistir-gente-como-uno-de-bernardita-garcia-jimenez-y-la-ideologia-de-los-perros-de-mauricio-embry-por-editorial-libros-del-amanecer/>
- Sarlo, Beatriz. *El imperio de los sentimientos. Narraciones de circulación periódica en la Argentina*. Siglo XXI, 1985.
- _____. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión*. Siglo XXI, 2005.
- Viart, Dominique. “Dis-moi qui te hante: paradoxes du biographique”. *Revue des sciences humaines*, núm. 263, 2001, pp. 7-33.

Juan Rulfo y la literatura de la periferia

Juan Rulfo and the literature of the periphery

ALEJANDRO LÁMBARRY

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, MÉXICO

alejandro.lambarry@correo.buap.mx

Resumen: Después de un breve recorrido por la crítica a la obra de Juan Rulfo, y la discusión entre la dicotomía nacionalismo versus cosmopolitismo, proponemos con el análisis de *Retales. Compilación de Juan Rulfo* y algunas de sus entrevistas, que el autor jalisciense desarmó la dicotomía existente (nacionalismo versus cosmopolitismo) y logró empoderar a la literatura mexicana al presentar un canon personal de autores de la periferia occidental. Este canon de autores nos permite ver dos acciones significativas de la obra de Rulfo, siguiendo la metodología de Pascale Casanova: 1) la obtención de los “marcadores de diferencia” de la literatura mexicana, y 2) la adopción de formas de escritura de vanguardia, ya existentes en los autores escandinavos y suizos que conformaron su canon literario personal.

Palabras clave: Juan Rulfo, periferia, canon personal, escandinavos, capital literario.

Abstract: After a brief review of the criticism on Juan Rulfo's work, and the discussion between the dichotomy of nationalism versus cosmopolitanism, we propose the analysis of *Retales. Compilación de Juan Rulfo* and some of his interviews, in which the author from Jalisco disarmed the existing dichotomy (nationalism versus cosmopolitanism) and succeeded in empowering Mexican literature by present-

ting a personal canon of authors from the Western periphery. This canon of authors allows us to see two significant actions of Rulfo's work, following Pascale Casanova's methodology: 1) the obtaining of the "markers of difference" of Mexican literature, and 2) the adoption of *avant-garde* forms of writing, already existing in Scandinavian and Swiss authors which formed his personal literary canon.

Keywords: Juan Rulfo, Periphery, Personal canon, Scandinavian, Literary capital.

Recibido: 23 de abril de 2024

Aprobado: 21 de mayo de 2024

Doi: 10.15174/rv.vi18i35.791

En la primera mitad del siglo xx sucede en México la disputa entre nacionalismo y cosmopolitismo: los escritores de la Revolución, junto con los Estridentistas, en pugna con el grupo de Contemporáneos. Esta discusión, de acuerdo con Ignacio Sánchez Prado (2009), inaugura el campo literario mexicano; por primera vez se contó con instituciones propias del campo —la revista *Contemporáneos* (1928-1931) y la sección de cultura de *El Universal Ilustrado*—, dos poéticas con cánones de lectura antagónicos y un capital literario en disputa. Este capital permitiría definir aquello que era Literatura con mayúscula. La discusión provocó varios ataques en los que es posible ver ahora el machismo de la sociedad mexicana de la época: a los Contemporáneos se les acusó de afeminados. Al final, no hubo manifiestos triunfadores. De ahí que, en la generación siguiente, estos dos calificativos, nacionalismo y cosmopolitismo, funcionarían para posicionar a los autores en un lugar desde el cual podían ser leídos y estudiados. La crítica clasificó a Juan José Arreola, autor de textos breves, con tramas eruditas y fantásti-

cas, en la categoría de cosmopolita, y a Juan Rulfo, situado en territorios rurales, con su lenguaje coloquial y entornos dramáticos, con el apelativo nacionalista.

En este artículo nos interesa confirmar, en primer lugar, la existencia de la dualidad nacionalismo y cosmopolitismo, para analizar después lo que –siguiendo la terminología de Pierre Bourdieu– fueron las tomas de posición¹ de Juan Rulfo en el campo literario mexicano. Nos interesa en específico la publicación de una selección de sus lecturas favoritas entre mayo de 1964 y noviembre de 1966, algunas de las cuales tradujo al español en la revista *Cuento*, y que llevaron como título unificador *Retales*. Como veremos, Rulfo optó por un canon de obras que muestra un universo de creadores situados –siguiendo el concepto de Pascale Casanova– en la periferia.² Rulfo presentó un canon

¹ De acuerdo con Bourdieu: “Las tomas de posición (obras, manifiestos o manifestaciones políticas, etc.), que se pueden y deben tratar como un ‘sistema’ de posiciones para las necesidades del análisis, no son el resultado de una forma cualquiera de acuerdo objetivo, sino el producto y el envite de un conflicto permanente. Dicho de otro modo, el principio generador y unificador de este ‘sistema’ es la propia lucha” (*Las reglas del arte* 345) Las tomas de posición se entienden, a su vez, como acciones dentro de un campo literario que se define como un: “conjunto de posiciones distintas y coexistentes, externas unas a otras, definidas en relación unas de otras, por su exterioridad mutua y por relaciones de proximidad, de vecindad o de alejamiento y asimismo por relaciones de orden, como por encima, por debajo y entre” (*Razones prácticas* 16). El campo se activa cuando dos polos entran en conflicto: el grupo dominante, que desea preservarse en el poder, y el grupo que lo desafía. Aquello que está en juego es el capital literario.

² Entendemos el concepto de periferia siguiendo la teoría de Pascale Casanova en *The World Republic of Letters*. Para la académica francesa el centro cultural establece el criterio estético con el que se juzga una obra. También llama a este centro como meridiano de Greenwich, esto debido a que parte de los juicios de valor tienen que ver con la temporalidad, si una obra es anacrónica o de vanguardia: “what might be called the Greenwich meridian

personal que, en lugar de negar la particularidad nacional desde la cual se escribe, niega la subordinación al centro cultural. Para profundizar en ésta que es nuestra hipótesis, nos interesa revisar en un segundo momento la crítica sobre Rulfo y después sus posicionamientos como escritor mediático; para ello revisaremos algunas entrevistas que concedió a lo largo de los años.

Nacionalista, transcultural y superregional

En un estudio pormenorizado sobre la recepción crítica de Rulfo, Gerald Martin sostiene que: “Desde el comienzo se le equiparaba con su colega y amigo jalisciense, Juan José Arreola”. Y da como primer ejemplo el texto crítico de José Luis Martínez que elogia la habilidad narrativa de Arreola y avizora un futuro promisorio para Rulfo: “que aún no colecciona sus patéticos e irónicos cuentos de ambiente rural” (Martin 477). Más tarde apareció “Arreola y Rulfo cuentistas”, donde el crítico de origen jalisciense, Emmanuel Carballo, estudió a sus coetáneos en un juego de contrastes y similitudes. Para Carballo, Arreola era un autor maduro, que escribió desde el primer momento con gran pericia; su lenguaje era refinado y sus temas planteaban “intrincados problemas intelectuales”. A Rulfo, en cambio, le costó tiempo y esfuerzo escribir su obra literaria, su camino fue

of literature makes it possible to estimate the relative aesthetic distance from the center of the world of letters of all those who belong to it. This aesthetic distance is also measured in temporal terms, since the prime meridian determines the present of literary creation, which is to say modernity” (Casanova 88). Así pues, el centro dicta el valor estético de una obra porque se sitúa en el tiempo de la vanguardia, mientras que la periferia sigue los criterios del centro con el objetivo de algún día, dejar de ser anacrónico, y producir una obra de vanguardia.

lento y firme; su lenguaje era el “triumfo del pueblo” y sus temáticas “problemas del diario subsistir, elementales y hondos”. El primero era cosmopolita y el segundo, nacionalista. Ofreció, después, una aparente solución a la discusión que se había originado en el campo literario mexicano: si la obra tiene una sólida estética, “todo se aclara y justifica *estando* y apreciando a los dos” (cit. en García Bonilla 138).

El mismo Arreola retomó en 1965 esta clasificación; respondió en una entrevista que Rulfo había hecho algo similar con su obra a lo realizado por el pintor muralista José Clemente Orozco con la suya. Arreola volvió a publicar esta entrevista con algunos cambios en su autobiografía y ahí comentó:

Sobre la famosa ‘mancuerna’ que se supone que Rulfo y yo formamos en la literatura. [...] A partir del siglo pasado, hay en México dos clases de escritores: los que se apoyan en la realidad y los que han hecho del no apoyarse en ella una vocación. Rulfo pertenece a los que se apoyan en el color local. [...] Yo, en cambio, soy, más que nada, un barroco. [...] Borges fue para mí una ayuda prodigiosa (Paso 236-237).

La crítica situó a Rulfo en la tradición nacional, que tenía su precedente en la novela costumbrista y de la Revolución. Miguel Durán afirmó: “Esta continuidad entre la narrativa de la Revolución y la obra de Rulfo –continuidad mucho más evidente en *El Llano en llamas* que en *Pedro Páramo*– es quizá una de las razones que explican el inmenso éxito de los cuentos de Rulfo” (Durán 92). A mediados de la década de los sesenta, la crítica reconoció que Rulfo había trascendido esta tradición; uno de los primeros en notarlo fue Carlos Fuentes:

Juan Rulfo es un novelista final no sólo en el sentido de que, en *Pedro Páramo*, concluye, consagrándolos y asimilándolos, varios géneros tradicionales de la literatura mexicana: la novela del campo, la novela de la Revolución, abriendo en vez una modernidad narrativa de la cual Rulfo es, al a vez, antagonista y protagonista (Fuentes 270).

De acuerdo con Gerald Martin, desde este momento, Rulfo se vuelve un autor latinoamericano. Significa que la acuñación nacionalista deja de funcionar. De ahí que los críticos como Ángel Rama y Antonio Cândido aporten nuevos conceptos para entender su obra. El primero crea el concepto de escritores ‘transculturadores’ que “dentro mismo de su tradición modernizaron la literatura, sin necesidad de renunciar al regionalismo, ni de imitar a la escritura prestigiosa de París o Nueva York” (cit. en Ruffinelli 323). Por su lado, Cândido sitúa en el superregionalismo a escritores que narran el espacio nacional con refinamientos técnicos de la vanguardia como, por ejemplo, “el monólogo interior, la visión simultánea, el escorzo, la elipsis” (353). Es relevante destacar que, en ambos casos, tenemos un antagonismo entre la literatura nacional y la moda de la literatura cosmopolita: se repite la dicotomía inicial de manera ahora más elaborada. El título del artículo de Cândido, “Literatura y subdesarrollo”, revela que el conflicto ya no es sólo nacional, ocurre entre las naciones de la periferia y las del centro.

Desde entonces la crítica estudiará la originalidad de Rulfo enfatizando, sobre todo, su utilización de las técnicas narrativas de James Joyce y William Faulkner. Lo asentaron, por ejemplo, los artículos de Carlos Blanco Aguinaga, “Realidad y estilo de Juan Rulfo”; Mariana Frenk, “*Pedro Páramo*”, y Emir Rodríguez Monegal, “Relectura de *Pedro Páramo*”. Estamos de acuerdo con sus hipótesis e interpretaciones que destacan la importancia

de estos autores anglófonos. A nosotros nos interesa destacar la veta de autores que consideramos significativos para el jalisciense, por haberse reunido en *Retales. Compilación de Juan Rulfo* y aparecer constantemente en las entrevistas personales, nos referimos a los autores de la periferia europea y mundial.

Retales y figura mediática

Rulfo realizó en vida una antología de autores y obras literarias a la que llamó *Retales*. Debido a que esta antología no cuenta con un prólogo escrito por Rulfo, y no hay una justificación de la selección de los textos, evitaremos entrar en especulaciones sobre los motivos de la selección. Presentaremos en cambio los datos duros y luego, apoyados en las entrevistas de Rulfo y en la crítica literaria, daremos nuestra interpretación.

Los autores compilados en *Retales* son: Fray Reginaldo de Lizárraga, W. R. Holland, Pietro Silvio Rivetta, James Weldon Johnson, Jean Giono, Gregor von Rezzori, Julio Garrido Malaver, Hans Ruesch, Eugenio Zamiatin, Knut Hamsun, William Faulkner, Chiao-Yun-Chan-Yen, Hesíodo, Harold Lamb, Miodrag Bulatovic y Robert M. Laughlin.

Destaca en primer lugar que no hay un solo autor mexicano. La nacionalidad que predomina es la estadounidense, con cinco nombres; aunque dos de ellos son antropólogos (Holland y Laughlin) y uno más es historiador (Harold Lamb). También tenemos un italiano, un francés, un austrohúngaro, un suizo, un ruso, un noruego, un chino, un griego y un serbocroata. No se incluye una sola autora en *Retales*, una ausencia notable, aunque no sorprende en una sociedad machista como lo era la mexicana de ese entonces. Entre los autores tenemos dos premios Nobel de literatura, Faulkner y Hamsun, y a un historiador clásico, Hesíodo. Un hecho importante, que estudiaremos

con mayor profundidad, es que se incluyen a varios autores de la periferia europea y de Asia, ignorados o parcialmente reconocidos en su momento. Sólo aparece un autor francés, Jean Giono; ningún inglés ni alemán.

Los textos que elige Rulfo son breves (entre dos y tres páginas). En muchas ocasiones, cuando el original es una novela, crónica o un texto de mayor extensión, Rulfo edita el trabajo y presenta una selección. Es posible que también haya traducido al español un par de textos. Predominan el mito y la leyenda. Entre los primeros tenemos: el mito de la creación de Jesús de los indios tzotziles, antologado por el antropólogo Holland; el poema de Weldon Johnson sobre la creación del ser humano; también, se incluye un texto anónimo, cuyo autor no se ha logrado identificar, que versa sobre el origen de fábulas y mitos: “La fábula, la alegoría y el mito”; la creación y matanza de los demonios, escrito por Chiao-Yun-Chan-Yen, y, por último, la lucha entre Zeus y Cicno, de Hesíodo. Las leyendas incluyen el origen del sueño y las pesadillas de los zinacantecos, antologado por el antropólogo Laughlin; el origen y el destino de la sombra, de Garrido Malaver, y la relación entre Genghis Khan y su ministro Ye-Liu-Chutsai, del historiador Harold Lamb. A este grupo le sigue otro de importancia considerable que podemos resumir como el de tramas ubicadas en espacios rurales: “Erenek y su amuleto” de Hans Ruesch, “Pellka y Marey” de Eugenio Zamiatin y la selección de Miodrag Bulatovic. Aquí también podríamos incluir “En alta mar” de Knut Hamsun, ya que el escenario es un medio inhóspito y aislado habitado por pescadores pobres. Tenemos, además, el cuento de Pietro Silvio Rivetta, la selección de Jean Giono y Gregor von Rezzori; donde destacan las temáticas urbanas que abordan temas como el prestigio social, la guerra y la soledad. Mención aparte merecen los textos de Faulkner y el fraile Lizárraga: en el pri-

mero tenemos la ejemplificación de la técnica de la corriente de conciencia mientras que, en el segundo, Rulfo realizó una selección de textos que revelan un espacio desolado y triste, al que podríamos imaginar en diálogo con “Luvina”.

En un primer momento, podemos asegurar que en su selección de los textos, Rulfo no discrimina entre géneros literarios: por igual incluye leyenda, historia, cuento y novela. Su preferencia radica en los géneros fantásticos o legendarios, junto con el del espacio rural. Sus temáticas son, por ende, grandilocuentes –la creación del mundo, Jesús, la sombra– junto con otras más ordinarias: la pesca en alta mar, la caza, el viaje. Encontramos un texto de Miodrag Bulatovic que refiere la muerte de un padre, posiblemente asesinado, que le habla a su hijo, y el ya mencionado de Lizárraga. En ambos –Bulatovic y Lizárraga– pueden encontrarse relaciones temáticas con sus propias obras: *Pedro Páramo*, “Luvina” y “¡Diles que no me maten!” Una característica que comparten la mayoría de los textos –salvo quizá el de Faulkner y von Rezzori– es que están escritos con un lenguaje claro, sencillo, preciso y en ocasiones coloquial.

Hasta aquí la presentación de *Retales*. Vayamos ahora a sus entrevistas y a la crítica sobre Rulfo para de ahí aportar una interpretación. En una entrevista, de 1976, con Elena Poniatowska, Rulfo relata que durante cuatro años dio clases de literatura mexicana. “Al terminar la lectura yo les hacía los comentarios, analizaba los libros. Yo daba clases durante noviembre, diciembre y enero, pero tampoco me gustaba mucho” (cit. en García Bonilla 235). Hay una ambigüedad al final de la frase sobre si a Rulfo no le gustaba dar clases o no le gustaba la literatura mexicana; pareciera que se trata de lo primero. En otra entrevista, afirma que leyó a los autores de la Revolución mexicana por obligación, “como tarea en la Facultad de Filosofía y Letras [...] Pero no tuve ninguna influencia de ellos” (cit. en

García Bonilla 82). Extraña la referencia de una tarea universitaria, ya que Rulfo no estudió ninguna licenciatura. Siete años antes, al ser interrogado por José Emilio Pacheco sobre la literatura mexicana, responde: “¿Para qué hablamos de ella? Que opinen los críticos impregnados en letras, a mí déjenme en paz” (Pacheco 447).³ En resumen, a Rulfo no parece apasionarle la literatura mexicana. Su pasión se revela en otra disciplina.

Rulfo le contó a Pacheco que: “Los cronistas españoles son los mejores escritores que haya tenido México, aunque yo no los llamaría ‘cronistas españoles’ puesto que ellos escribían en México” (cit. en García Bonilla 177). Rulfo se revela como alguien a quien le interesa la historia mexicana, en específico las crónicas que siguieron a la Conquista. Vimos que en *Retales* antologó a un cronista. También le interesa la historia de los pueblos indios. Tenemos en *Retales* dos leyendas, tzotzil y zinacanteca. Esta toma de posición de Rulfo problematiza aquella otra que lo sitúa como un autor nacionalista; estamos, pues, ante un autor que se inserta en una tradición que para él no es significativa ni interesante. Una explicación a esto podría ser que busca ser el primer autor de renombre de una tradición joven que apenas llega a la madurez con él. Otra explicación, para nosotros más eficaz, es que Rulfo utilizó la historia mexicana para resaltar lo que

³ Rulfo fue un gran lector por lo que no puede dejar de mencionar en la entrevista con José Emilio Pacheco que realizó una antología personal de los mejores cuentos mexicanos en los que enlista a más de veinte autores. Sobre la afición a la lectura de Rulfo, aquí una entrevista con Irma Emiliozzi: “Yo escribo por afición, no soy un profesional. Leo, eso sí; soy un profesional de la lectura, me interesa mucho la lectura. Y [...] no es por modestia, pero quizás hay pocos autores que leen como yo, a veces leo dos libros por noche... amanezco leyendo, soy un vicioso de la lectura” (cit. en Vital 27).

Pascale Casanova llama “marcadores de diferencia” y, con estos *marcadores*, crea una literatura, a la vez, nacional y cosmopolita.

Pascale Casanova afirma que una nación ingresa a la República Mundial de las Letras después de haber vivido un primer momento de literatura nacionalista. La figura autoral que prevalece en este momento está cercana a la del político y al educador, y las obras suelen tener un interés didáctico. En una segunda etapa, la literatura nacionalista busca su singularidad, su unicidad, sus “marcadores de diferencia”: aquello en lo que esta nación se distingue del resto.⁴ Sin esta diferencia, no tenemos polos opuestos y no se activa la dinámica del campo literario; sin ella, también, da igual que la figura autoral sea de México, España o Argentina. Por último, la nación se libera del nacionalismo para practicar una literatura de vanguardia formal; interesada en la tradición formal del centro o lo que Casanova llama también Meridiano de Greenwich literario. Sin los “marcadores de diferencia” que se obtuvieron en la etapa previa, la experimentación formal se torna vacía, narcisista e irrelevante para la nueva nación. Se requieren de estos marcadores y de la última etapa para que una nación cuente con el capital literario suficiente para ingresar a la República Mundial de las Letras.

Creemos que Rulfo encuentra la diferencia, la unicidad de México, en sus textos de historia y antropología. Algunos ejemplos evidencian la descripción del Nuevo Mundo de Lizárraga como un lugar terrible, hiperbólico en su fauna y clima, que en-

⁴ Escribe Casanova: “Both the formation of states and the emergence of literatures in new languages derive from a single principle of differentiation. For it was distinguishing themselves from each other, which is to say in asserting their differences through successive rivalries and struggles, that states in Europe gradually took shape... In this embryonic system, which may be described as a system of differences... language evidently played a central role as a ‘marker’ of difference” (35).

gendra a gente “encerrada en aposentos oscuros y con el dolor encima, renegando a cada rato de quien los trajo a este mundo” (*Retales* 34). Un ejemplo muy original del lenguaje coloquial mexicano puede verse en la leyenda antologada por Laughlin (“El sueño entre zinantecos”): “se dice con impertinencia que los sueños no son más que el producto de una cena abundante —‘¡Qué bien hablan tus frijoles!’ —le dijo burlonamente una muchacha a su madre” (82). Esta hipótesis requiere, no obstante, más desarrollo para lo cual podría consultarse su biblioteca personal.

Sobre las formas literarias de vanguardia, Rulfo afirma haberlas leído en autores de la periferia europea, en particular, escandinavos y suizos. En una entrevista con Luis Harss, el escritor jalisciense señaló: “Tuve alguna vez la teoría de que la literatura nacía en Escandinavia, en la parte norte de Europa, y luego bajaba al centro, de donde se desplazaba hacia otros sitios” (87). Después a José Emilio Pacheco le explica: “He leído y releído a Franz Emil Sillanpää, a Bjørnstjerne Bjørnson, a Gerhart Hauptmann y al primer Knut Hamsun. Encontré en ellos los cimientos de mi fe literaria” (445). De acuerdo con testimonios del propio Rulfo, la biblioteca de su infancia estaba formada por los clásicos de la literatura occidental.⁵ Entre ellos, el que más le impresionó fue *Hambre* de Knut Hamsun: “Tenía unos catorce o quince años cuando descubrí este autor, quien me impresionó mucho, llevándome a planos antes desconocidos” (Sommers 517).

Los biógrafos de Rulfo han mencionado la importancia de la literatura escandinava en la obra de Rulfo. Reina Roffé escribió:

⁵ Rulfo leyó *Hambre* de Knut Hamsun en la biblioteca de Irineo Monroy (*Retales* 23), el párroco de San Gabriel —cuyo curato estaba enfrente de la casa familiar de Rulfo— quien se la dejó encargada a la señora Tiburcia Arias, abuela de Rulfo, durante la guerra cristera.

“Rulfo abstraigo las experiencias y tradiciones, de autores como Knut Hamsun, cuya obra lo hacía hundir los pies en la tierra y volver a sus orígenes. *Hambre* (1890) marcó tanto al joven Rulfo que poco a poco fue rebasando las delimitaciones de estilos de época” (190).⁶ Por su parte, Alberto Vital comenta: “Resalta el noruego Knut Hamsun, quien guarda un parentesco emocional con nuestro autor” (Vital 151). Carlos Fuentes contó, en una entrevista de la Televisión Española, que Rulfo le había mostrado que sus mayores influencias literarias habían sido los escritores islandeses y escandinavos: “Gran lector, leía novelas islandesas [...] descubrí que las influencias mayores de Rulfo eran la literatura escandinava e islándica” (Fuentes). Esta relación entre Rulfo y Hamsun la mencionaron también Carlos Monsiváis y Emir Rodríguez Monegal,⁷ y la estudió a profundidad Zarina

⁶Y también: “Esta inmersión fue una convivencia temática, rítmica, sonora –incluso– discursiva; formó parte de la creación de una atmósfera que necesitaba Rulfo para conformar su propio estilo, a la que se añadirán obras de Joyce, Hamsun y, muy significativamente, *Derborence* de Ramuz” (133); “Los escritores nórdicos fueron una gran influencia para él, por ejemplo, Björnson, Selma Lagerlöf, Sillanpää y, también, Haldor Laxness” (240); “Otro autor que concitó su entusiasmo, especialmente por la técnica que empleaba en sus narraciones, fue el noruego Knut Hamsun” (144); “El escritor jalisciense descubrió, a partir de las novelas de Knut Hamsun, todo cuanto se fue publicando en castellano de los autores que provenían de estas tierras frías y brumosas. Leyó a la sueca Selma Lagerlöf, que había hecho un trabajo admirable recuperando las leyendas nórdicas, y al danés Jens Peter Jacobsen; también la obra de Ibsen” (145).

⁷“De qué modo se entreveran y funden en esta obra las distintas tradiciones históricas y literarias? A través de un deseo que hoy llamaríamos desmitificador, en donde participan lo sombrío de las atmósferas y la verdad de los personajes. De allí, las correspondencias de Rulfo con los escandinavos Knut Hamsun y Halldór Laxness... A Rulfo no le interesa idealización alguna, sino mostrar al hombre del pueblo como ser concreto” (Monsiváis 191); “En que el lirismo potencia de magia la descripción de la realidad, y, sobre

Martínez Borresen. Martínez encuentra una correspondencia temática entre *Hambre* y un “Pedazo de noche”; además, apunta que ambos autores abordan el tema de la muerte, lo macabro, el de Dios, la religión y “la presentación de situaciones extremas sin ejercer juicio o proponer soluciones” (151). Martínez identifica recursos formales parecidos entre ellos, como lo son narración en primera persona (que es muy destacada en *Hambre*) y el uso del humor negro.

Otro de los autores que Rulfo mencionó constantemente en sus entrevistas es el suizo Charles Ferdinand Ramuz y su novela *Derborence*. Es extraño que no lo haya antologado en *Retales* y sí, en cambio, a otro escritor suizo, Hans Ruesch.⁸ Es pertinente mencionar, no obstante, que críticos como Jorge Ruffinelli detectaron entre Rulfo y Ramuz una similitud en la manera de construir sus tramas poéticas: “la de las ánimas en pena, la de los muertos queridos –e inqueridos– que vagan por la superficie de la tierra sin hallar acomodo a sus huesos” (cit. en García Bonilla 247). Es, además, muy significativa la manera en que Rulfo interpela a Poniatowska en una entrevista para preguntarle sobre Ramuz: “¿tú sabes quién es? Todos lo desprecian, lo desconocen y para mí es uno de los más grandes” (cit. en García Bonilla 246). ¿Acaso no podríamos decir algo similar de la mayoría de los autores que se publicaron en *Retales*? Son autores poco conocidos.

Una prueba de ello está en la edición del 2008 de *Retales*, que incluye paratextos donde los editores (Alberto Vital, Sonia Peña y Víctor Jiménez) explican la procedencia del texto se-

todo la tradición de ciertos narradores rusos y escandinavos (Andréiev, Knut Hamsun, Sillanpää) que derivan de Dostoievski” (Rodríguez 122)

⁸ Sorprende también que no seleccionara a ningún autor brasileño. Rulfo señaló en varias entrevistas la importancia y valía de la literatura brasileña para su obra.

leccionado por Rulfo. En tres ocasiones no encuentran la obra original en ninguna librería de viejo ni en ninguna biblioteca universitaria de la Ciudad de México. Es el caso de “El cuento de la luna” de Julio Garrido Malaver. Lo mismo sucede con la selección de Knut Hamsun, de la que no “se encuentra en su biblioteca personal ni en las bibliotecas consultadas para esta investigación” (63). Sobre Chiao-Yun-Chan-Yen, “la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México informa que este libro se encuentra en el acervo; sin embargo, nunca fue posible dar con él durante esta investigación” (69). En otras ocasiones, se tiene solamente un ejemplar del libro. Es el caso del poema “La Creación” de James Weldon Johnson, cuya traducción al español no se localizó en ningún lado, al punto de pensar que posiblemente la realizó el mismo Rulfo. También la selección de Hans Ruesch, cuyo libro se encontró “en una librería de ocasión del Centro de la ciudad” (57). El cuento de Zamiatin está solamente en la biblioteca personal de Rulfo y en la ficha sobre el autor publicada en *El cuento* se destaca: “Este cuento... es prácticamente una obra desconocida” (60)

Se trata, en suma, de libros y autores sumamente extraños que en ocasiones han desaparecido sin dejar huella. Si Rulfo no concede gran importancia a la literatura mexicana, tampoco lo hace a la literatura canónica occidental, en la que destacan los autores de lengua inglesa y francesa, seguidos de la alemana y la italiana. Sus autores no son los clásicos reconocibles ni conservados en las bibliotecas y librerías de la capital mexicana. Rulfo antologa y menciona a serbocroatas, chinos, austrohúngaros, rusos y noruegos, y cuando refiere a la tradición francesa elige a un autor extraño, que Pascale Casanova estudia en su libro de *La República Mundial de las Letras* justamente como el ejemplo

del autor que intenta asimilarse sin éxito a la tradición canónica: Charles Ferdinand Ramuz.⁹

Consideramos que esto es un posicionamiento de Rulfo para relacionarse con autores de la periferia mundial y desarmar la dicotomía que funciona en el campo literario mexicano de nacionalismo y cosmopolitismo. Él es cosmopolita, pero no está atento a las modas del centro. Está interesado, en cambio, en las maneras en que otras literaturas jóvenes han logrado posicionarse con una literatura a la vez regional en sus temáticas y compleja en sus formas; una literatura como la de Hamsun, Malaver, Zamiatin y Ramuz.¹⁰

Ángel Rama ya reconoció esta estrategia en Juan Rulfo en su libro *Transculturación narrativa en América Latina*:

El escritor que para muchos inicia la escritura de vanguardia en la narrativa mexicana, no se ha dirigido a las figuras centrales de la vanguardia europea que han respaldado la gran producción cosmopolita latinoamericana (Joyce, Woolf, Kafka, Musil) sino a los representantes de una periferia europea que, medio siglo antes que los hispanoamericanos, hicieran la expe-

⁹ Casanova escribe: “because he spoke French with an accent, he was too close –too provincial– in the eyes of the consecrating authorities to be accepted, but not far away enough –not sufficiently foreign, exotic, new –to arouse their interest. Ramuz himself gave a moving account of his experience as a young provincial poet excluded and rejected by Paris” (217).

¹⁰ Esto mismo lo estudia Pascale Casanova en la relación entre James Joyce y Henrik Ibsen: “Joyce’s admiration for Ibsen was thus a form of identification with a playwright from a small country recently liberated from political domination, writing in a language that was almost unknown in Europe, who gave form to a new national literature from political domination, writing in a language that was almost unknown in Europe, who gave form to a new national literature and at the same time became the spokesman of the European avant-garde by revolutionizing the whole of European theater. (249)

riencia de una modernidad que les venía de los grandes centros metropolitanos (107).

Es revelador que antes de esta afirmación, Rama mencione el caso de Arreola y afirma que, a diferencia de Rulfo, éste elige a autores canónicos “cuya fundamentación pretendidamente universalista es asumida sin recelo” (106). Tenemos la misma dicotomía, sólo que ahora su diferencia radica en la manera en que ambos autores se relacionan con la literatura europea. Rulfo acude a la periferia, mientras que Arreola al centro.

Sánchez Prado, por su parte, estudió un hecho similar con Sergio Pitol. En su libro *Strategic Occidentalism*, dedica un capítulo a la manera en que Pitol tradujo y estudió a los autores de Europa del Este y a los asiáticos. Es el caso de Jerzy Andrzejewski, Witold Gombrowicz, Kazimierz Brandys y Lu Xun, entre muchos otros. Estos autores practicaron técnicas narrativas de vanguardia con temáticas locales, en muchas ocasiones de tema político. Hay que recordar que estaban situados detrás de la cortina de hierro y tuvieron que librar la censura. Si bien la situación del escritor mexicano no era tan peligrosa, estaba más cercana a la de estos autores que a los de las grandes metrópolis culturales. De acuerdo con Sánchez Prado, Pitol trascendió la dicotomía nacional versus cosmopolita posicionándose en la periferia mundial, en específico la de Europa oriental.¹¹

¹¹ Sánchez Prado escribe: “Pitol’s cosmopolitanism is not the antithesis of nationalism within a clean binary distinction. Rather, it exists as a repository of cultural ideas and freedoms that resist diverse forms of political repression and power” (Sánchez Prado 29). En este mismo sentido coincide Oswaldo Zavala en su artículo “La síntesis y su trascendencia: Sergio Pitol, la escritura autobiográfica y el fin del occidentalismo”: “Escribir, con Pitol, bajo el signo de la fuga, no implica tampoco reactivar el debate a favor del cosmopolitismo: se trata más bien de transitar horizontalmente dentro de una nueva

Conclusiones

En este artículo hemos tomado la afirmación de Ángel Rama y el ejemplo de Pitol para desarrollar con el análisis de *Retales* y sus posicionamientos mediáticos, cuanto sucede con Rulfo. En primer lugar, notamos en la obra del jalisciense el descubrimiento de algunos “marcadores de diferencia” de la cultura mexicana —muchos de los cuales prevalecen hasta la fecha— como lo son la cercanía con la muerte, la precariedad de la vida, la importancia de la figura materna y el conflicto con la figura patriarcal. Estamos, también, ante el lenguaje coloquial. Estos marcadores, sin duda, surgieron de varios factores sociales y personales, entre los cuales están también sus lecturas de cronistas, mitos y leyendas mexicanas. En cuanto a la experimentación formal, su literatura fragmentaria, la estructura sumamente compleja con los saltos temporales, el lenguaje coloquial poético de Rulfo le otorgó a la nueva nación mexicana el capital literario suficiente para obtener el reconocimiento e ingresar a la República Mundial de las Letras. Este segundo momento se debe, en parte, a una toma de posición de Rulfo al establecer un canon personal con autores que desde la periferia —con lenguajes y culturas consideradas menores— crearon una literatura de tema nacional con prácticas formales complejas. Rulfo siguió, pues, la enseñanza de Knut Hamsun y Charles F. Ramuz. En ese sentido, el canon escandinavo de Rulfo fue clave en su propia obra; hecho que se reveló en la única ocasión en que realizó una antología de autores en la revista *Cuento*, y en las constantes entrevistas que

república intelectual que desmantela las jerarquías culturales y normaliza la condición exógena y supuestamente minoritaria del escritor latinoamericano” (“La síntesis y su trascendencia” 268).

dio a lo largo de su vida. “Cuando lo leí [a Knut Hamsun] me dije: ‘esto es literatura’” (Sommers 138).

Referencias

- Bourdieu, Pierre. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Anagrama, 2015.
- _____. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, 1994.
- Cândido, Antonio. “Literatura y subdesarrollo”. *América Latina en su literatura*. César Fernández Moreno (ed.), Siglo XXI, 2000.
- Casanova, Pascale. *The World Republic of Letters*. Harvard University Press, 2007.
- Del Paso, Fernando. *Memoria y olvido de Juan José Arreola*. Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Durán, Manuel. “Juan Rulfo, cuentista: la verdad casi sospechosa”. *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*, Federico Campbell (sel., y pról.), ERA / Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 89-120.
- Fuentes, Carlos. “Juan Rulfo: el tiempo del mito”. *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*, Federico Campbell (sel., y pról.), ERA / Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 252-271.
- _____. “Carlos Fuentes, un mexicano en La Mancha”. Entrevista de Fernando Sánchez Dragó. Televisión Española, <https://www.youtube.com/watch?v=-fryZl1dY0U>
- Harss, Luis. “Juan Rulfo o la pena sin nombre”. *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*. Selección y prólogo de Federico Campbell. México, Ediciones ERA / UNAM, 2003, pp. 61-88.

- García Bonilla, Roberto. *Un tiempo suspendido. Cronología de la vida y la obra de Juan Rulfo*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009.
- Martínez Borresen, Zarina. “La presencia de *Hambre*, de Knut Hamsun, en la obra de Juan Rulfo”. *Juan Rulfo. Perspectivas críticas*, Siglo XXI / Tecnológico de Monterrey, 2007
- Martin, Gerald. “Vista panorámica: la obra de Juan Rulfo en el tiempo y en el espacio”. *Juan Rulfo. Toda la obra*, Claude Fell (ed.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Monsiváis, Carlos. “Sí, tampoco los muertos retoñan. Desgraciadamente”, en *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*. Selección y prólogo de Ferderico Campbell. México, Ediciones ERA / UNAM, 2003, pp. 187-202.
- Pacheco, José Emilio. “Juan Rulfo en 1959”, en *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*. Selección y prólogo de Ferderico Campbell. México, Ediciones ERA / UNAM, 2003, pp. 445-448.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América latina*. Siglo XXI, 2013.
- Roffé, Reina. *Juan Rulfo. Biografía no autorizada*. Fórcola Ediciones, 2017.
- Rodríguez Monegal, Emir. “Relectura de Pedro Páramo”, en *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*. Selección y prólogo de Ferderico Campbell. México, Ediciones ERA / UNAM, 2003, pp. 121-135.
- Ruffinelli, Jorge. “La leyenda de Rulfo: cómo se construye el escritor desde el momento en que deja de serlo”. *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*, Federico Campbell (sel., y pról.), ERA / Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 300-336.

- Rulfo, Juan. *Retales. Compilación de Juan Rulfo*. Editorial Terracota, 2008.
- Sánchez Prado, Ignacio. *Naciones intelectuales: las fundaciones de la modernidad literaria mexicana, 1917-1959*. Purdue University Press, 2009.
- _____. *Strategic Occidentalism: On Mexican Fiction, the Neoliberal Book Market, and the Question of World Literature*. Illinois. Northwestern University Press, 2018.
- Sommers, Joseph. “Los muertos no tienen tiempo ni espacio (un diálogo con Juan Rulfo)”. *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*, Federico Campbell (sel., y pról.), ERA / Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 517-521.
- Vital, Alberto. *Noticias sobre Juan Rulfo. La biografía. 1762-2016*. Fundación Juan Rulfo / Editorial RM, 2017.
- Zavala, Oswaldo. “La síntesis y su trascendencia: Sergio Pitól, la escritura autobiográfica y el fin del occidentalismo”. *Rilce*, núm. 28, enero-julio de 2012, pp. 257-272.

De provocaciones y sátira, el humor en “Las crónicas de Pepe Faroles” de Josefina Vicens

Of provocations and satire, the humor in “Las crónicas de Pepe Faroles” by Josefina Vicens

ADOLFO QUINTANAR HARO

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO, MÉXICO

adolff.s@hotmail.com

Resumen: Este artículo propone una ruta de lectura en la que el ethos de “Las crónicas de Pepe Faroles” de Josefina Vicens puede ser definido como *de la provocación*. Esta provocación estaría tamizada por el humor y, cabe señalar, es entendida como la intención de producir reacciones específicas en los lectores, no sólo orientadas a la risa, sino también al cuestionamiento de lo realizado en las corridas de toros de los domingos; hacer que la emoción y los comentarios de los aficionados “entren en ebullición”. Las siguientes páginas tienen como fundamento las teorías de Linda Hutcheon y Pere Ballart.

Palabras clave: ethos, humor, ironía, sátira, crónica.

Abstract: This paper proposes a reading route in which the ethos of “Las crónicas de Pepe Faroles” by Josefina Vicens can be defined as “of provocation”. This provocation is filtered by humor and, it is worth noting that this has been regarded with the intention to produce specific reactions among the readers, not just as means to

produce laughter, but as a way of questioning of what was done in the bullfights that took place on Sundays; making the emotion and the comments from the fans “start to boil”. The following pages are based on the theories of Linda Hutcheon and Pere Ballart.

Keywords: Ethos, Humor, Irony, Satire, Chronicle.

Recibido: 7 de mayo de 2024

Aprobado: 20 de junio de 2024

Doi: 10.15174/rv.vi18i35.793

Durante la Segunda Guerra Mundial, en México la fiesta brava adquiriría cada vez más importancia. Los toreros llegaron a ser figuras igual de relevantes que las estrellas de cine y los deportistas (Balderas 42-45). Alrededor de siete años después de la prohibición de las corridas de toros por la Cámara de Diputados en 1918, da inicio lo que podría ser considerada la “época dorada” de la tauromaquia en el país, una que alcanza su punto álgido en los años cuarenta (Arranz 142-145). A lo largo de este tiempo, las corridas eran celebradas en la Plaza “El Toreo” de la Condesa, lo que cambió en 1942 con la inauguración de “La Monumental”.

Las corridas de toros se convirtieron en una más de las posibilidades de entretenimiento de los habitantes de la Ciudad de México; éstas representaban, además, una oportunidad de convivir en el mismo lugar con personalidades como Deborah Kerr, María Félix, Mario Moreno “Cantinflas”, Agustín Lara, presidentes y diputados (Arranz 144). Éste, a grandes rasgos, vendría a ser el contexto en el momento en el que la escritora mexicana Josefina Vicens (1911-1988) incursiona en el periodismo. Por un lado, estaban las crónicas de política, publicadas bajo el seudónimo de Diógenes García, las cuales aparecían en

“revistas no muy connotadas aquí [en Ciudad de México] y provincia” (Vicens, *Josefina Vicens* 125). Por otro, las que interesan a este escrito, en las que hablaba de la fiesta brava; las cuales también eran publicadas bajo un seudónimo masculino.

Las crónicas de Pepe Faroles comenzaron a publicarse en 1943, primero en la revista madrileña *Sol y Sombra* y después en *Torerías*, esta última, junto con *La Liada* y *El Redondo* (Coello), se encargaba de dar cuenta de los espectáculos que tenían lugar los domingos en el México de aquel entonces. *Torerías* se imprimía los martes en las oficinas del *Excelsior* (Lojero 9) y, según la edición de 2022 del Fondo de Cultura Económica en la que se recopilan los textos, tuvo cincuenta y ocho números. La primera de las crónicas data del 7 de septiembre de 1943 y la última del 10 de octubre de 1944. Es decir, Pepe Faroles deja de publicar en este último año; Diógenes García, por su parte, todavía aparece en 1945 (Lojero 10).

Josefina Vicens siempre habló de sus crónicas taurinas en diversas entrevistas, además en casi todos los análisis que de su obra se hacen se menciona que ella era quien estaba detrás de la pluma de Pepe Faroles. Estos textos bien pueden ser considerados como los primeros acercamientos de la autora con la escritura, pues aparecieron mucho antes que su novela *El libro vacío* (1958). Además, al tratarse de uno de sus temas favoritos, es imposible negar la influencia que las corridas de toros tienen en su forma de ver y entender el mundo. En las siguientes páginas se pretende analizar el discurso de las crónicas, partiendo de la identificación de un *ethos* para después pasar al señalamiento de algunos de los recursos humorísticos que Vicens utiliza para dar cuenta de sus opiniones.

En “Las crónicas de Pepe Faroles” es posible encontrar una prosa honesta, directa y humorística. La adhesión al género, uno que se mueve entre la realidad y la ficción, le permite a la

autora, por un lado, relatar los acontecimientos de las corridas de toros suscitadas los domingos y, por otro, brindar información interpretativa de los mismos, al tiempo que se permite juzgar a todos los involucrados. Además, en algunas ocasiones Vicens hace uso de un lenguaje mucho más literario.

La sección bajo la que eran publicados estos textos lleva por título “Farolazos” (en contadas ocasiones las crónicas aparecieron con otros títulos). El término, en algunos países de América Latina, se utiliza para hacer referencia a la acción de tomar licor o aguardiente de un solo trago (Lojero 8); dentro del universo textual de las crónicas se hace alusión a estos tragos, Pepe Faroles brinda en honor de las personas a las que habla directamente: “El primer ‘farolazo’ va a la salud de don Pablo B. Ochoa, quien obsequiando los deseos del público, que es el mandón, ordenó que Chalío partiera plaza luciendo nuevamente el traje de alguacil” (Vicens, *Las crónicas* 81).

El concepto también puede hacer referencia a “el farol”, una técnica del toreo, o ser entendida como “dar un golpe con un farol” (Lojero 8). Cosa que Pepe Faroles hizo figuradamente en repetidas ocasiones con palabras dirigidas a los aficionados, los toreros y los empresarios. Muchos de estos “golpes” llegaban a través de un discurso humorístico, todos tamizados por un sólido respaldo argumentativo. No es posible, sin embargo, señalar como *ethos* humorístico al que permea en todas las crónicas, pues en algunas el tono se vuelve más serio, llegando a ser incluso solemne en ciertas ocasiones. Antes de pasar a la identificación del *ethos* de estos textos, es necesario retomar la definición de este término que ofrece el Grupo μ :

un estado afectivo suscitado en el receptor por un mensaje particular cuya cualidad específica varía en función de cierto número de parámetros. Entre éstos, hay que conceder un lu-

gar importante al propio destinatario. El valor concedido a un texto no es una pura entelequia, sino una *respuesta* del lector o del oyente. En otros términos, este último no se contenta con recibir un dato estético o intangible sino que reacciona a ciertos estímulos (Grupo μ 234).

No se trataría, entonces, del ethos aristotélico, sino más bien de uno orientado al *pathos*, al sentimiento que se busca comunicar al descodificador. Una reacción en quien lee que es buscada por quien enuncia y motivada por el texto mismo (Hutcheon 180). En este sentido, se opta por nombrar al ethos de las crónicas como de la *provocación*, pues se piensa que esta palabra permite englobar los diferentes matices discursivos que utiliza Josefina Vicens. Esta provocación, además, estaría relacionada con la intención de producir o causar algo, de generar ciertas reacciones en los lectores.

Para poder llegar a ser todo lo provocativa que quiere, Vicens no permite que se censuren sus textos. *Torerías* de hecho nació después de que en *Sol y Sombra* no le aceptaron una crónica porque hablaba mal de un torero, por lo que le pidió dinero prestado a su padre¹ para crear su propio medio en el que ella fungiría como gerente, directora, reportera y editora del material. Este mismo afán de provocar sin censurar sus opiniones hizo que una vez un boxeador, “El vaquero de Caborca”, quisiera golpear a

¹ Al respecto Vicens menciona que: “Luego empecé a ser cronista de toros, pero una vez no me admitieron una crónica porque hablaba yo mal de un torero que daba muchísima publicidad al periódico. Entonces me llené de ira y me acuerdo que le pedí a mi papá cinco mil pesos para fundar un periódico. ¡Qué tiempos serían! Lo hice junto con un compañero dibujante extraordinario, se llama Alfredo Valdés. Nuestro periódico se llamaba *Torerías*, lo editábamos en *Excelsior*. Era bonito, lástima que no tengo ningún ejemplar” (Vicens, *Josefina Vicens* 124-125).

Pepe Faroles, pero al ver que la pluma de este señor en realidad pertenecía a una señora, desistió. La autora relata la anécdota de esta manera:

Una vez escribí mal sobre Arruza, y un boxeador muy amigo suyo, “El vaquero de Caborca”, dijo que iba a pegarle a Pepe Faroles. Lo que menos se imaginaba es que yo fuera Pepe Faroles, hasta que le dije:

—Óigame, tengo prisa, tengo una cita; ¿a qué horas me empieza usted a pegar? Porque me tengo que ir.

—¿Y por qué le voy a pegar a usted, señora?— me dice.

—Por lo que escribí de su amigo.

—Oiga, señora, faltaba más— dice muy respetuoso (Vicencs, *Josefina Vicencs* 125).

En lo que al humor respecta, esta provocación suele estar revestida de ironía, lo que hace que la lectura de los textos vaya más allá del texto mismo, que se dirija hacia “un desciframiento de la intención evaluativa, por lo tanto irónica, del autor” (Hutcheon 175). Para que la ironía alcance su mayor grado de operación en el texto, es necesario que el enunciador establezca una cierta distancia. El distanciamiento en estas crónicas se da a partir de la superioridad de quien enuncia. Es decir, Josefina Vicencs busca que Pepe Faroles sea visto (y leído) como una autoridad en la materia y desde esta posición escribe.

El discurso de Vicencs apuesta poco a la disimulación, pues casi siempre es directo y frontal. La ironía se hace presente en los falsos elogios y la exageración, como cuando un periódico con el mismo nombre quiso demandarlos: “Muchas gracias. No lo sabíamos. Pero anotaremos en nuestro libro de datos importantísimos, que en Madrid existió un periódico denominado *Torerías*. Así como que en toda España se le llamó: Raterías”

(Vicens, *Las crónicas* 26); o cuando habla del toreo de Gregoria García, quien

llegaría a ser, a no dudarlo, un torero de gran cartel. Pero como van las cosas creemos que el triunfador de Portugal, el espeluznante del día de su presentación, el magnífico estoqueador de la tarde de su alternativa y el loco de remate del domingo pasado, se desinflará rápidamente (Vicens, *Las crónicas* 45).

En esta última cita llaman la atención los adjetivos que utiliza para referirse al personaje, de espeluznante pasa a ser magnífico y al final loco de remate, este tipo de giros en el relato son una constante. En algunos casos el giro se vuelve más explícito al hacer uso de los puntos suspensivos, como cuando se califica a un becerro que resulta “¡Magnífico, pero... EN ADOBO!” (Vicens, *Las crónicas* 32); o cuando habla de los asistentes y toreros de la plaza: “En los tendidos... Frank Morgan, tan simpático y jovial como en la pantalla; Amparito Molino, de lo más ingenua, luciendo un traje color ‘primera comunión’; Beatriz Ramos, distinguidísima. ¿Y en el ruedo?... ¡ah, sí, tres toreros desperdiciando toros!” (Vicens, *Las crónicas* 107).

El uso de esta tipografía altera “la expresión de un pensamiento que podría formularse llana y seriamente, sin modificación alguna” (Ballart 366), alteración que le permite a Vicens no sólo retardar el remate de la oración sino lograr un efecto más contundente en el lector, uno orientado al humor. Como se puede observar en los ejemplos de líneas arriba, el uso de comillas y mayúsculas también es una constante en las crónicas. Éstas se utilizan para dar énfasis a ciertas expresiones; en algunos casos enmarcan conceptos propios de la fiesta brava o de la cultura mexicana, como cuando aparecen dichos y refranes, tales como “cartelazo”, “olés”, “bailó con la más fea” o “para una

de cal hay siempre otra de arena”. También para señalar algunos apodos, como el “El Güero” o “La pantera potosina”. En otros casos, el uso es más humorístico como cuando llama “bruja” a María Félix.²

Las comillas, además, permiten anticipar una connotación distinta de la palabra que señalan en el discurso, como cuando menciona “Si los aplausos se escatiman a los buenos toreros, no sabemos realmente a quién va a prodigarlos la ‘generosa’ Afición” (Vicens, *Las crónicas* 33). Otras manifestaciones del recurso irónico se dan en la alteración fonética (Ballart 368) y morfológica de algunas expresiones como “se la buscan [la cornada] todos los que ni mandan, ni tolean, ni ná” (Vicens 2022 114) o cuando dice “salú” después de brindar en honor a los personajes; estas expresiones relajan la prosa al darle un tono menos formal, la segunda también intenta dar la sensación de que, de tanto farolazo, Pepe Faroles ya está borracho.

Un ejemplo de lo mencionado: “No terminaremos sin obsequiarnos el mejor farolazo por la ‘salú’ de Gabriel Soto que volvió a salir en hombros... y... Antes de dar el adiós... ¡Que sirvan las penúltima!... frase que sólo aceptamos pensando en que ‘penúltimas’ serán porque ‘las siguientes’ habrán de ser en El Toreo, la tarde en que se presente ‘er niño Gabrié’” (Vicens *Las crónicas* 88). Los puntos suspensivos, así como el último uso de las comillas y la alteración en las palabras, acentuarían el efecto

² En la crónica se habla de un asistente a las corridas que se había quedado dormido, lo critica a él mientras aprovecha la oportunidad de referirse de esta manera a María Félix: “Aunque ustedes no lo crean, mientras en el ruedo se hacían cosas grandes y maravillosas, un señor estaba profundamente dormido, en su numerado de sombra. De seguro pasó una Navidad muy agitada, porque ni los numerosos avisos que el *Chato* Zamora ordenó dar durante la corrida, ni las ovaciones trepidantes, ni los aplausos a ‘la bruja’ María Félix, lograban despertarlo” (Vicens, *Las crónicas* 48).

de embriaguez de quien enuncia, pues los primeros se podrían interpretar como pausas que buscan hilar los pensamientos mientras que los segundos como una falla en la pronunciación debido a la misma embriaguez.

Pere Ballart señala que hay escritores que hacen uso de distintos soportes retóricos para después “ponerlos al servicio de una visión del mundo mucho menos vacilante que la de la ironía” (Ballart 418). Es en estos casos en los que el discurso se inclina más a la sátira. Ésta se vale de la ironía para funcionar, pero se aleja de ella debido a que su finalidad es la de corregir, “ridiculizándolos, algunos vicios e ineptitudes del comportamiento humano. Las ineptitudes a las que apunta están generalmente consideradas como *extratextuales* en el sentido en que son, casi siempre, morales o sociales y no literarias” (Hutcheon 178). El ethos que distingue a la ironía es el burlón, mientras que el de la sátira es despreciativo; en este último entra en juego una “noción de irrisión ridiculizante con fines reformadores” (Hutcheon 180-181). Los dos caben en el ethos de la provocación.

En las crónicas de Pepe Faroles la burla se vuelve directa y la ridiculización se hace evidente. Por ejemplo, en la crónica “Un cuento que parece cuento”, publicada el 11 de enero de 1944, se relata la historia de un joven que quería ser, nada menos, que matador de toros. En este texto, más inclinado a lo literario, se exponen algunos vicios de los toreros, como sólo buscar la fama y fortuna, lo que lo hace alguien “[no] muy original en sus aspiraciones, pero no podemos reprocharle el que deseara exactamente lo mismo que anhelan los matadores de toros, los políticos, los contadores públicos, los merolicos y los peluqueros” (Vicens, *Las crónicas* 52). Con estas palabras se da el rebajamiento del protagonista pues se colocan sus aspiraciones a la par de personajes que pudieran considerarse *non gratos* como los políticos, los charlatanes o los merolicos.

La crítica sigue, pues el joven, al sólo contar con dos “suertecitas” en su repertorio, no puede hacer gran cosa más que repetir las una y otra vez hasta que un día le salgan mejor que nunca y pueda salir en hombros de la plaza, lo que ocasionaría, claro, que la prensa hable bien de él: “La publicidad fue tan eficaz, tan hábil, que hasta el chavalillo que llegó del norte creyó que todo lo que en ella se decía era verdad. Y empezó a sentirse fino como la seda, valioso como el oro; creyó que en él empezaba la numeración...” (Vicens, *Las crónicas* 53). A fuerza de repetición, lógicamente, sus “suertecitas” pierden el efecto mágico y de pronto cae, deja de gustar y se da cuenta que el dinero que creía haber conseguido en sus exhibiciones no existe.

La crónica termina diciendo que “Para un cuento, éste es un triste fin. Parece realidad, pero sólo es un cuento. Si algún parecido tiene con personajes de la vida real, se debe a simple coincidencia” (Vicens, *Las crónicas* 54). El cierre confirma el tono humorístico del texto. En éste, Vicens se mofa de las aspiraciones de quienes quieren ser toreros cuando sólo conocen dos movimientos (que también rebaja al expresarse de ellas en diminutivo); de aquéllos que, en realidad, no saben torear pero creen que sí porque la publicidad y el público así se los hicieron creer una vez. La insistencia de que se trata de una coincidencia es también un distanciamiento del que la escritora se vale y que utiliza como una especie de escudo, pues, como menciona, no es la realidad la que relata.

En el caso de “La incredulidad de los viejitos”, del 20 de junio de 1944, Vicens hace uso de una sátira todavía más explícita, llegando incluso a la caricaturización. El blanco de este texto son otros cronistas de toros, “los viejitos”. La crónica nace luego de que *Torerías* publicara una noticia en la que se mencionaba que el conflicto que existía en la época entre los taurinos de México y los de España estaba a punto de resolverse, noticia

que causó revuelo entre ese otro grupo de periodistas por considerarla infundada. Vicens se refiere a sus agremiados como “las cabecitas blancas” del periodismo taurino, como los señores de la gota y el reumatismo. Además, no sólo se burla de ellos y su edad:

SEÑOR REPORTERO [Alfredo Valdés]: ¡Más respeto, más seriedad! Las canas tienen un lugar privilegiado en este mundo moderno donde los hechos se suceden con una rapidez de vértigo. Si usted fuera un periodista honesto, competente y responsable, debería haber dejado pasar la oportunidad, debería haber hecho caso omiso a la interesante noticia que persona bien informada le confió; debería usted haberse sentado en una poltrona, pedir una tacita de infusión de hojas de naranjo, prender un cigarrillo marca “Camelitas” y empezar a hojear lentamente ese maravilloso libro de Dumas que lleva el dinámico título de “Veinte años después”... Allí, en tal postura, sin inquietudes y zozobras que fatiguen su psiquis, esperar... esperar... Hasta que un domingo cualquiera usted leyera un periódico y en éste, un cartel: “PLAZA DE TOROS EL TOREO HOY, PRESENTACIÓN DEL GRAN DIESTRO ESPAÑOL MANOLETE. MANO A MANO CON LORENZO GARZA”. Entonces usted se levantaría de su poltrona, se vestiría correctamente, compraría un numerado de sombra y un puro “Canalejas” y asistiría a la corrida. Terminada ésta, saldría usted de la plaza y... ¡ahora sí!, violentamente, con la agilidad propia de un buen periodista, se dirigiría usted a la redacción de su periódico y lanzaría la noticia sensacional: ¡EL CONFLICTO TAURINO HISPANO-MEXICANO HA QUEDADO RESUELTO! (Vicens, *Las crónicas* 99).

Al referirse a Alfredo Valdés, quien publicó la nota en *Torerías*, de “usted” da la impresión de que el tono es serio, pero

en realidad el que aparece es el tono burlón y disimulado de la ironía. En este texto opera una especie de “falso rebajamiento” hacia el mismo Valdés al decirle que, en comparación a “las cabecitas blancas”, él no es un buen periodista. Al hablar de los que sí son buenos se hace presente la sátira, la caricaturización, pues Vicens no duda en burlarse de las prácticas de éstos, tan es así que hasta menciona marcas de artículos que sabe que consumen. La crítica a su manera de hacer periodismo se halla presente en el señalamiento de que ellos no van a buscar la noticia, sino que esperan a que les llegue de manos de otro periódico; lo que se busca es que el lector se quede con la idea de que eso es precisamente lo que no se debe hacer.

Al someter el uso del humor a asuntos de los que nadie puede sentirse desvinculado, se asegura una implicación estética (Ballart 411). Estos asuntos suelen girar en torno a la moral, la religión, la política o la historia, porque en ellos “hay un fondo de contradicción entre la fe y el hecho, la emoción y la razón, el *es* y el *debería ser*” (Ballart 411). Las corridas de toros no entran en ninguno de estos ámbitos. Sin embargo, aquí vuelve a adquirir sentido el distanciamiento que realiza Josefina Vicens al momento de escribir las crónicas. Al tratar de mostrarse como una autoridad en la materia, está claro que va a asegurarse de señalar las cosas que considera que están mal, para después aconsejar cómo deberían hacerse.

La autora reconoce el talento de los toreros sobresalientes o de la excelente selección de los toros en tal o cual lidia, pero también se vuelve mordaz y no teme criticar severamente cuando lo realizado en el coso dista mucho de ser artístico. Es por ello que en los textos se encuentran aseveraciones tales como “El toreo, el buen toreo, no se hace a base de intervenciones suicidas” (Vicens, *Las crónicas* 23) o “Salimos de la plaza, no con la impresión de haber asistido a ‘la más bella de las fies-

tas', sino de haber leído, por obligación, un fatigoso Tratado de Tauromaquia, alternándolo con anécdotas de 'circo, maroma y teatro'" (Vicens, *Las crónicas* 46).

Lo que se dice en las crónicas sobre el público mexicano permite dar cuenta de este aspecto crítico que permea en todo el discurso:

[es] un público apasionado, sentimental, arbitrario, infinitamente sensible y comprensivo del arte en todas sus manifestaciones, generoso del aplauso para todo aquel que despierte su emoción pero al mismo tiempo, frío, duro, mordaz, implacable para quien no ejecute el toreo de la única forma en que el mexicano lo comprende y lo siente: ¡como arte puro!" (Vicens, *Las crónicas* 112).

Esta idea de las corridas de toros como una expresión de la belleza y la valentía de los hombres, un arte, es la que está presente al momento de calificar las actuaciones de los toreros, los aficionados, los empresarios y los reporteros; si sus actitudes dejan de ser profesionales y sus acciones no entran en esta concepción de la fiesta brava, serán desdeñados por quien escribe.

Al momento de hablar del periodismo taurino, Vicens deja en claro cuáles son sus intenciones:

decir siempre, en cualquier circunstancia, la verdad, sostener el criterio propio, mientras no se demuestre que es erróneo; alabar lo que sea loable y atacar enérgicamente las mixtificaciones; poner, ante todo y, sobre todo, los intereses de la fiesta, y servir al público con honradez y eficacia (Vicens, *Las crónicas* 100).

No se detiene ahí, pues en la misma crónica asegura que ésta es la manera correcta de proceder, es decir, se dirige a sus

agremiados, busca provocarlos, incitarlos a escribir desde donde lo hace ella.

Ahora, si bien las corridas de toros no pueden ser consideradas un tema lo suficientemente trascendental dentro de la sociedad, en el caso de la escritura de estas crónicas sí que lo es, porque dialogan en su mayoría con los aficionados. Vicens menciona que con la publicación de *Torerías* en realidad ganaban poco, que lo hacían más por el gusto de hablar de este tema.³ Su costo era de quince centavos y es posible señalar que quienes se hacían con el periódico eran personas versadas en el asunto, tal vez gente que asistió a la corrida de toros del domingo y que querían revivir esos momentos o aquellos que no pudieron asistir pero que estaban interesados en leer las opiniones de Faroles: “La entrada de los textos es abrupta, de tal modo que se presupone que el lector fue también espectador del mismo hecho atestiguado por el cronista” (Martínez-Zalce 87). Este diálogo es el que posibilita la sátira, pues para poder atacar algo es necesario que haya un acuerdo entre el público y quien enuncia respecto al carácter indeseable de ese algo (Ballart 419); en estos momentos es en los que el ethos despreciativo de la sátira se manifiesta con mayor potencia.

El discurso de Vicens en las crónicas taurinas tiene poco o casi nada de ambiguo, en su mayoría “dirige su mordacidad contra individuos concretos, dotados de atribuciones físicas o morales que los hacen únicos” (Ballart 421). Hay ocasiones en las que parece que el humor se vuelve hiriente, como cuando

³ Al respecto, Vicens menciona que “Sacábamos poca ganancia, pero en realidad era más el placer de hacerlo. Salía cada ocho días, el lunes [en realidad se hacía los lunes y se imprimía los martes], después de la corrida. Tenía como ocho páginas, una entrevista, fotografías, editoriales, la reseña de la corrida anterior. Todo lo hacíamos entre Alfredo y yo; el además hacía los dibujos. No teníamos empleados” (Vicens, *Josefina* 125)

confiesa haberse alegrado de que Procuna haya sufrido un accidente mientras filmaba una película,⁴ esto se justificaría en el hecho de que otra de las intenciones de los textos es el de generar controversia, de ahí ciertos comentarios mordaces, como cuando crítica a la Unión de Matadores por imponer a Julián Pastor como torero:

¿Quieren ustedes decirnos qué es lo que pretende la Unión de Matadores al imponer a toreros como Julián Pastor? Porque la pura verdad, quien lleva en los ruedos tantos años y no ha podido salir del montón de los mediocres, de los que nunca llegarán, ya no digamos a figuras, pero ni siquiera a medianías, no merece nuevas oportunidades (Vicens, *Las crónicas* 97).

Estos comentarios se leen como ataques porque en efecto lo son, sus blancos tienen nombre y apellido. Después de instaurar algún conflicto, éste se deja de lado. En el siguiente texto no se vuelve a hacer mención del asunto. Por ello se considera que Vicens no buscaba herir las susceptibilidades de los involucrados, sino más bien hacerlos recapacitar, propiciarles el cuestionamiento de sus acciones. La burla, la ridiculización, el humor, se

⁴ En la crónica se menciona que “Una persona que frecuenta los estudios cinematográficos nos informó que Luis Procuna, después de cinco horas de posar ante los reflectores en el rodaje de su película *El niño de las monjas*, sufrió un síncope por agotamiento. No sabemos si el informe es verídico, pero si lo es, nos da muchísimo gusto lo sucedido al gran torero Procuna, a quien en lo personal estimamos y de quien somos entusiastas y decididos partidarios en el ruedo. Y decimos que nos da gusto el percance cinematográfico de Procuna porque nos parece absurdo y muy criticable esa invasión de los toreros en la pantalla. Será porque respetamos por igual las cosas que deben ser respetadas, como el arte del torero y el arte de la cinematografía, y creemos que cualquier mixtificación, en uno o en otro, es probable” (Vicens, *Las crónicas* 85).

convierten en la herramienta predilecta para señalar los vicios, para hacerles saber que lo que hacían era todo, menos torear, al tiempo que buscaba ganarse la complicidad y la risa del lector.

Para la autora, la verdadera noticia “es aquella que logra conmover. La conmoción puede ser de diversas índoles: júbilo, indignación, sorpresa, etc., etc., lo importante es que apasione y que dé tema al margen para que todos hagan su comentario, para que se susciten acaloradas discusiones y para que el ámbito de los lectores entre en ‘ebullición’” (Vicens, *Las crónicas* 105). El ethos de la provocación vuelve a cobrar sentido porque va de la mano con esa conmoción que Vicens perseguía. El género por el que se decanta para transmitir esta misma conmoción también resulta importante, pues en la crónica de los años cuarenta en México “Se detonan discusiones entre periodistas de distintos medios y se mantiene un tono controversial respecto al compromiso y calidad profesional que los toreros asumían con la fiesta brava” (Lojero 9).

En las crónicas del humor se pasa a la seriedad y solemnidad, en ciertos casos, del discurso. En el proceso de lectura se localizan expresiones como “Pero también fue muy bueno aquello que gritó un espectador del departamento de contraporra: —¡El que sea decente que se calle! No queremos decirle a usted el ruido que se armó en la plaza” (Vicens, *Las crónicas* 50) y luego, algunos textos después, “El torero debe ser un GRAN SEÑOR, en el hondo sentido espiritual que esta expresión tiene. Altivo sin soberbia, elegante, generoso y desinteresado” (Vicens, *Las crónicas* 117).

Hay también momentos en los que la prosa parece inclinarse al regaño, es posible leer a una cronista enojada y que vuelca esa misma emoción en el discurso, momentos que, como ya se dijo, pudieran llegar a leerse como hirientes. Hay otros en los que el humor hace su aparición para relajar el asunto. Todas las

opiniones vertidas en las crónicas están fundadas. En ellas es posible encontrar menciones de costos, técnicas y personajes, lo que da la impresión de que quien escribe lo hace con pleno conocimiento del ámbito. Vicens se ganó el reconocimiento de sus agremiados; amaba la fiesta de toros y exigía que se le respetara, que en el coso se le hiciera justicia y eso mismo es lo que está en sus crónicas.

El humor añade un matiz diferente a las narraciones. Es sabido que la fiesta de toros ha sido calificada de salvaje, como se menciona en uno de los textos,⁵ pero al establecer una separación entre los que están en el balcón y los “asoleados”, es decir, al rebajar a los ricos, los famosos y los poderosos —como Maximino Ávila Camacho, Emilio Portes Gil, Cantinflas, Agustín Lara, María Félix y algunos diputados (los que están en la sombra)— y al darle voz a los que están en el sol, el correr de la sangre y la misma acción de matar al toro se deja de lado, al menos momentáneamente.

Al “transcribir” algunas de las opiniones vertidas por esos mismos “asoleados”, se posibilita, por un lado, dar la atmósfera de fiesta y celebración; además, se crea la sensación de que todos son partícipes y lo que tienen que decir al respecto importa; por otro lado, Pepe Faroles puede ocultarse en su misma prosa, pues el lector se involucra en el juego de que en realidad no

⁵La mención se da en los “Farolazos” del 1 de agosto de 1944: “Al entrar a la plaza, todavía sonaba en nuestros oídos la frase que nos dedicó una amiga, cuyo talento admiramos sinceramente: / —¡Salvaje! ¡Ése es un espectáculo de salvajes! / Al salir de la plaza estábamos convencidos de que ella tenía razón; ¡realmente es salvaje un espectáculo en que un torero que no vale nada asesina a un toro que vale tanto”. Aquí se le da un giro al calificativo, pues se utiliza para referirse a los matadores que en realidad no son buenos (Vicens, *Las crónicas* 110).

son sus opiniones las que se leen, sino las de alguien más. En la mayoría de estos comentarios la carga humorística es evidente.

Josefina Vicens manifestó un gusto por cambiarse de nombre. Durante su trabajo en el Departamento Agrario firmaba su entrada a veces como Greta Garbo, otras como Julio Verne, Alejandro Magno o Juana de Arco (Lojero 8). La utilización de los seudónimos de Diógenes García y Pepe Faroles, claro está, atiende a intenciones completamente diferentes a las de aquel entonces. La incursión de Vicens en el periodismo se da en una época en la que éste era ejercido por diversos escritores y en la que el uso del seudónimo era una práctica común, como la misma autora lo señala: “Mi seudónimo para escribir de toros era Pepe Faroles. Era un nombre muy sugestivo. Muchos de los cronistas tenían apodo; Pepe Almeda, por ejemplo, no se llamaba así, y Verduguillo se llama Solana” (Vicens, *Josefina* 125). En su caso no atendía únicamente al apego a una tradición, pues como se mencionó, firmar como Pepe Faroles le sirve a Vicens como un escudo y es también el primer distanciamiento que opera entre la autora y los lectores.

Pérez Fontdevilla y Torras Francès se preguntan si “¿Esconderse bajo un nombre autorial masculino es plegarse a la Ley que impide a las mujeres hablar en nombre propio o constituye un desafío a esta Ley al apropiarse del poder de la autonominación?” (Pérez Fontdevilla y Torras 16). En el caso de Josefina Vicens/Pepe Faroles, se considera que lo que se da es el desafío a esta Ley. El tema de las crónicas gira en su totalidad en torno a las corridas de toros, un terreno que bien podría considerarse eminentemente masculino. La propia Vicens no pudo asistir a la plaza hasta después de haberse independizado de sus padres,

porque éstos se lo impedían.⁶ La entrada no le era negada a las mujeres, muchas eran asiduas visitantes de la plaza, como se deja ver en las crónicas.

Adriana González, con respecto a la creación del protagonista de *El libro vacío*, señala que: “como José García es un hombre, puede hablar de las intimidades de éstos y mostrar su desencanto frente a sus prerrogativas e ideales de una manera verosímil, mucho más persuasiva de lo que sería una crítica equivalente articulada por una mujer” (González 155). ¿Sería posible trasladar algunas de estas aseveraciones a Pepe Faroles? La decisión de optar por un seudónimo masculino bajo el cual poder publicar estos textos, se piensa, responde a que si una mujer escribía sobre las corridas de toros resultaba poco probable que la tomaran en serio, pues se puede dar la deslegitimación de sus discursos. Es decir, ya no se trataría sólo de un escudo, sino también de la posibilidad de la autora de volverse todo lo mordaz que quiera con sus críticas, a partir del uso del humor, y de que sus opiniones fueran bien recibidas.

En las crónicas Vicens hace referencia a ella misma, tal es el caso de la primera de ellas, en la que se menciona su apodo, La Peque. Este hecho instaaura el distanciamiento, pues se *crea* a Pepe Faroles y se insiste en que no es ella quien escribe porque forma parte de los hechos relatados. Todos los textos están

⁶ Al respecto, Vicens menciona que: “Desde siempre me apasionaron los toros, creo que es una cosa de herencia. Mi abuelo, el padre de mi padre, era un loco aficionado. Cuando fui al Puerto donde nació mi padre, las Islas Baleares, el adorno de la sala era una serie de fotografías de una corrida de toros, desde que se inicia. Mi abuelo era un aficionado y me acuerdo que cuando todavía estaba yo muy chica para ir a la plaza, le decía a mi papá: / —Quiero ir a la plaza de toros. / —No, de ninguna manera. / Pero antes de haber ido a una corrida yo ya sabía quiénes toreaban aquí y quiénes toreaban en España. Hasta que me independicé un poco, fui a las corridas y me aficioné mucho” (Vicens, *Josefina* 124).

firmados por Pepe Faroles (sólo los “Farolazos” del 6 de junio de 1944 están firmados como “yo”) y la mayoría escritos desde la primera persona del plural, lo que le permite hablar en un género neutro. Sin embargo, hay al menos cuatro momentos en los que quien escribe se articula en femenino.

Aquí se da cuenta sólo de una de esas veces y que aparece al inicio de uno de los textos: “Con permiso de Pepe Faroles, dueña de esta columna, que ha estado enferma durante varias semanas, le hacemos un quite tardío... pero ‘quite’ al fin aun cuando ya está casi aliviada” (Vicens, *Las crónicas* 87); el texto continúa en plural neutro. Podría tratarse de un error, aunque el hecho de que se dé tres veces deja poco margen para considerarlo de tal manera. La primera vez en la que el discurso se conjuga en femenino se da en la crónica número veintiuno, si además se recuerda que la propia Vicens era quien editaba los textos y seleccionaba el material, es posible, entonces, hablar de una actitud intencional.

Es decir, ya con más de veinte textos en su haber, con una reputación más o menos establecida y con el conocimiento de sus agremiados de que suya era la pluma de Pepe Faroles (como lo deja ver el texto que conmemora las Bodas de Cartón de *Torerías* publicado el 14 de marzo de 1944), se podría decir que Vicens se sentía más segura de ir dejando ver quien era quien escribía las crónicas. Cabe señalar que el nombre de la escritora tabasqueña figuraba bajo el título de directora general de la revista. Su rostro, además, llegó a aparecer diversas veces en algunas publicaciones, como en las fotos del “Güero” Beltrán que acompañan el reportaje “Los matadores de toros y su obra”. Sin embargo, la firma de Pepe Faroles siempre se mantuvo, parte del reiterado intento de hacer que los lectores participaran en el juego de identidades que quien enuncia les proponía.

Josefina Vicens incursiona “con paso fuerte y decidido, en un oficio que, a lo largo de la historia, ha sido reservado a los hombres” (Martínez-Zalce 86). Tanto las cronistas como las toreras son escasas y, en la mayoría de los casos, menospreciadas. A Vicens este hecho no pareció importarle, su pasión por la fiesta brava fue más grande y terminó por alcanzar su cometido: convertirse en una autoridad en la materia. Y lo hizo con un nombre que ya anticipaba lo que le esperaba a los lectores, pues desde el “Faroles” del apellido se burlaba de “aquellos que quieren lucirse, pero carecen de pasión y sustancia” (Martínez-Zalce 86), de aquellos que como el protagonista de su crónica sólo cuentan con dos “suertecitas” en su haber.

Si bien Vicens no era la única cronista de aquel entonces, pues otras dos mujeres también se encargaban de dar cuenta de estos eventos, Esperanza Arellano “Verónica” y Carmen Torreblanca Sánchez Cervantes (Coello), su manera de relatar los acontecimientos y sobre todo ese aspecto crítico tan característico le aseguraron un lugar en la plaza de toros y el respeto de los aficionados, toreros y empresarios. Cabe mencionar que de las tres cronistas sólo Vicens recurrió al seudónimo masculino para publicar sus textos, ¿sería posible considerar este hecho como uno de los que le ayudaron a conseguir ese mismo reconocimiento?

Como se ha mencionado, el nombre de Pepe Faroles le permitió ingresar al ámbito taurino y que tal vez sus opiniones no fueran deslegitimadas tan rápidamente; este mismo nombre parte de su intención de provocar. En sus crónicas, la escritora tabasqueña intentó propiciar la risa de quienes la leían. Sus comentarios se movían entre la ironía y la sátira. Buscaba la conmoción; la caricaturización, el ethos despreciativo de la sátira y el ethos burlón de la ironía fueron algunas de sus manifestaciones discursivas predilectas. Los blancos de sus comentarios son personajes perfectamente identificables, entre los que

se contaban toreros, empresarios, actores, actrices y políticos. A la par de la risa y como parte de esa misma conmoción, el tamiz crítico invitaba a la reflexión de todos los involucrados en la fiesta brava.

La primera publicación de Vicens fue *El libro vacío*, pero “Las crónicas de Pepe Faroles”, como se dijo, pueden ser considerados como su primer acercamiento con la escritura. La autora no sólo habría entrado con paso decidido a un ámbito eminentemente masculino como la tauromaquia, sino que también lo hizo así en el campo literario, pues la manera de hacerlo fue nada más y nada menos que a través de esa prosa humorística de la que aquí se ha dado somera cuenta.

Referencias

- Arranz, Ángel. “Breve historial taurino mexicano del Siglo xx”. *Revista de Estudios Taurinos*, núm. 32, 2012, pp. 137-149, https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/82488/art_3.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Balderas Calderón, Luis. *Una “época dorada”, la fiesta de toros de los años cuarenta en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de licenciatura, 2000. https://repositorio.unam.mx/contenidos/ficha/una-epoca-dorada-la-fiesta-de-toros-de-los-anos-cuarenta-en-mexico-111069?c=4A01mG&d=false&q=*&i=13&v=1&t=search_0&as=0
- Ballart, Pere. *Eroneia. La figuración irónica en el discurso literario moderno*. Quaderns Crema, 1994.
- Coello Ugalde, Francisco Javier. “Josefina Vicens: detrás de la excelente novelista, una gran aficionada a los toros”. *Aportaciones Histórico-Taurinas Mexicanas*, 7 octubre 2011, <https://ahtm.wordpress.com/2011/10/07/josefina-vicens-detras-de-la-gran-novelista-una-gran-aficionada-a-los-toros/>

- González Mateos, Adriana. “Una escritura desde el clóset: *El libro vacío*”. *Josefina Vicens: un clásico por descubrir*, Ana Rosa Domenella y Norma Lojero (Coords.), Universidad Autónoma Metropolitana, 2017, pp. 151-164.
- Grupo μ . *Retórica general*. Paidós, 1987.
- Hutcheon, Linda. “Ironía, sátira, parodia”. *De la ironía a lo grotesco (en algunos textos literarios hispanoamericanos)*, Hernán Silva (comp.), UAM-I, 1992, pp. 173-193.
- Lojero Vega, Norma. “Prólogo”. *Las crónicas de Pepe Faroles y otras escrituras*, Josefina Vicens, Fondo de Cultura Económica, 2022, pp. 7-20.
- Matínez-Zalce, Graciela. “Diez estampas para el rescate de una aficionada: las crónicas taurinas de Pepe Faroles”. *Josefina Vicens: Un vacío siempre lleno*, Maricruz Castro y Aline Peterson (eds.), Tecnológico de Monterrey, 2006, pp. 85-96.
- Pérez Fontdevilla, Aina y Meri Torras Francès. “El género de la autoría”. *¿Qué es una autora? Encrucijadas entre género y autoría*, Aina Pérez Fontdevilla y Meri Torras Francès (eds.), Icaria, 2019, pp. 7-23.
- Vicens, Josefina. “Josefina Vicens”. *Ganando espacios, historias de vida: Guadalupe Zúñiga, Alura Flores y Josefina Vicens*, Gabriela Cano y Verena Radkau, Universidad Autónoma de México, 1989, pp. 79-138.
- _____. *Las crónicas de Pepe Faroles y otras escrituras*. Fondo de Cultura Económica, 2022.

Escritura y vida en Gloria Anzaldúa

Writing and Life in Gloria Anzaldúa

JORGE MARTÍN GÓMEZ BOCANEGRA

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA, MÉXICO

jorge.gbocanegra@academicos.udg.mx

Resumen: En este texto, nuestro principal objetivo consiste en dilucidar cómo la escritura de Gloria Anzaldúa puede ser estudiada como un tejido de vida, a partir de atender su obra más conocida: *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. De ninguna manera este trabajo parte de teorías poscolonialistas. Para nosotros, la persona llamada Gloria Anzaldúa no representa una problemática histórica y cultural; por el contrario, vemos en su obra referida la pertinencia de observar a la escritora en su dimensión singular e irrepetible, como un ser de vida entretejido por diferentes textualidades: poemas, autohistorias, cartas, crónicas y manifiestos. Por tanto, en este trabajo, lo que importa es comprender la escritura de Gloria Anzaldúa, vinculándola directamente con sus problemas personales, derivados de contextos familiares y sociales.

Palabras clave: escritura, vida, pensamiento, cultura, chicana.

Abstract: In this text, our main objective is to elucidate how Gloria Anzaldúa's writing can be studied as a fabric of life, by looking at her best-known work: *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. In no way does this work start from post colonialist theories. For us, the person called Gloria Anzaldúa does not represent a historical and cultural problem; on the contrary, we see in her referred work the relevance of observing the writer in her singular and unrepeatability dimension,

as a way of life interwoven by different textualities: poems, auto-stories, letters, chronicles and manifestos. Therefore, in this work, what matters is to understand Gloria Anzaldúa's writing, linking it directly to her personal problems, derived from family and social contexts.

Keywords: Writing, Life, Thought, Culture, Chicana.

Recibido: 15 de mayo de 2024

Aprobado: 2 de octubre de 2024

Doi: 10.15174/rv.vi18i35.795

I

*It's not on paper that you create but, in
your innards,
in the gut and out of living tissue— or-
ganic writing I call it*

GLORIA ANZALDÚA

Las instituciones son formas de relaciones complejas que representan el contenido con el que se conforman distintas sociedades. Gloria Anzaldúa, entre el complejo institucional de la sociedad norteamericana, habitaba un registro instituido en el que ella era identificada como parte de una minoría; sólo que, en su caso particular, la minoría acabó resultando profundamente erosionada por distintos movimientos políticos y culturales; particularmente, el chicano y el de la lucha de géneros. En este contexto de minoría erosionada, Gloria Anzaldúa vivió dificultades, entre otras, por ejemplo: el obtener su grado doctoral, el cual le fue otorgado de manera póstuma.

En la nota final que acompaña –como paratexto– la tercera edición de *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, leemos lo siguiente: “She had just completed her dissertation when she died, on May 15, 2004, from diabetes-related complications. She was awarded her PhD posthumously in June of 2004”.

Que haya demorado tanto para concluir y defender su tesis doctoral, quizás, se debió a que era una mujer proveniente de una de las minorías cuya fuerza de trabajo se hacía fundamentalmente en el campo, lo cual determinó, en gran medida, que tuviera que conducir su vida académica en ritmos distintos a los de las otras personas agrupadas dentro de las mayorías privilegiadas. Como se puede leer en algunos de sus breves relatos, para ella primero estaba el trabajo de ayudar a su padre en el campo; luego, los libros por atender. También, hay que decirlo de manera enfática: para Gloria Anzaldúa la escritura representaba una necesidad, más que un deber. Anzaldúa vivía la escritura desde las entrañas, desde las vísceras, donde las tripas y el tejido vivo del cuerpo hacían viable la producción de una escritura viva y orgánica, más que intelectual y cabalmente organizada, como es el caso de la escritura académica.

Por tanto, más que ofrecer explicaciones contundentes que ayuden a aclarar la demora de por qué Gloria Anzaldúa demoró tanto para la obtención de dicho grado académico, lo más que podemos hacer es especular utilizando distintas hipótesis; por ejemplo, habría que observar de qué manera afectó su situación económica y social, o también, cómo le afectó la fuerza político-ideológica de ciertas instituciones educativas que actuaron sobre de ella por haber sido parte de una minoría “racial”. Ambas hipótesis, en este texto, sólo quedan planteadas; ya en otro momento podrán ser retomadas con propósitos específicos.

Lo realmente importante e interesante está en saber cómo su escritura está íntimamente ligada a su vida personal. Sin duda,

resulta muy necesario comprender la concepción que Gloria Anzaldúa tuvo de la escritura, y cómo ésta adquiere múltiples sentidos según la textualidad en que ella se expresó. Por ejemplo, el siguiente fragmento nos deja saber en torno a las zonas significativas del territorio en que habita junto con su familia, zonas en las que la naturaleza exhibe su poderío amenazante:

In the predawn Orange haze, the sleepy crowing of roosters atop the trees. *No vayas al escusado en lo oscuro*. Don't go to the outhouse at night, Prieta, my mother would say. *No se te vaya a meter algo por allá*. A snake will crawl into your *nalgas*, make you pregnant. They seek warmth in the cold. *Dicen que las culebras* like to suck *chiches*, can draw milk out of you (Anzaldúa 47).

El basamento sobre el que Gloria condujo la escritura radicaba en asumir la palabra tal como la utilizaban los chamanes; esto es, palabras con poder de utilidad, palabras que ingresan en el cuerpo y en la mente de los otros, los destinatarios: “Like the shaman, we transmit information from our consciousness to the physical body of another” (Keating 2009, 08). Es en este sentido que podemos frasear un cúmulo de aspectos que conlleva la escritura chamánica: poder de las palabras con antigüedad; poder ancestral como un cuerpo de palabras exhumadas, invocadas, convocadas, envueltas con los rituales de la ceremonia sagrada y profana; fuerzas de lo simbólico; síntesis plena de intenciones: políticas y culturales; arrebató de conciencia; desplazamiento como búsqueda; palabra para el cambio; transmisión de energías trans-formadoras; alteridad en el estar y en el pensar; anagnórisis.

Sólo alguien que vive la escritura desde las entrañas puede necesitar tantos años para crear un trabajo académico, por

cuanto que todo trabajo académico, más que ser producto de una escritura visceral, es producto de una concatenación de conceptos, de ideas, de teorías por donde se apunta hacia una composición cognoscitiva con base en diversos campos de estudio, esto es, producto más del pensamiento sistémico que del cuerpo vivo en el que se padece la fuerza que conlleva la sustancial semántica de las palabras. Y ya sabemos, decir semántica, es apuntar a lo más profundo de los significantes, a lo más hondo en que son comprendidas las cosas del mundo.

Es de este modo —en la sustancial semántica de las palabras, en la hondura en que se comprenden las cosas del mundo— como podemos leer el poema con que inicia el capítulo 4 de su libro *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*:

“The Coatlicue State”

protrean being

dark dumb windowless no moon glides
across the stone the night sky alone alone
no lights just mirror walls obsidian smoky in the
mirror she sees a woman with four heads the heads
turning round and round spokes of a wheel her neck
is an axle she stares at each face each wishes the
other not there the obsidian knife in the air the
building so high should she jump would she feel
the breeze fanning her face tumbling down the steps
of the temple heart offered up to the sun wall
growing thin thinner she is eyeless a mole
burrowing deeper tunneling here tunneling there
tunneling through the air in the photograph a double
image a ghost arm alongside the flesh one inside her
head the cracks ricocheting bisecting

crisscrossing she hears the rattlesnakes stirring in
 a jar being fed with her flesh she listens to the
 seam between dusk and dark they are talking she hears
 their frozen thumpings the soul encased in black
 obsidian smoking smoking she bends to catch a
 feather of herself as she falls lost in the
 silence of the empty air turning turning
 at midnight turning into a wild pig how to get back
 all the feathers put them in the jar the rattling
 full circle and back dark windowless no moon
 glides across the night sky night sky night (Anzaldúa 63-64).

Por la forma en que expone el poema, Gloria Anzaldúa nos lleva a experimentar la imagen del caos en que ella vivía, y que era donde padecía la presencia de la Coatlicue.

Podemos afirmar que se trata de un poema-pensamiento-encantador en el que se configura una cosmovisión con la fuerza ritualista y de iniciación. Pero como en toda imagen caótica, dentro del poema es posible encontrar un centro, una regularidad, un orden significativo desde donde se obtiene una simetría, con la cual se asegura que la imagen de caos no permanezca ni vaya a reventar en polvos de palabras sin sentido o en imágenes sin composición y sin significación alguna.

Será con base en este poema-pensamiento-encantador como Gloria Anzaldúa desglosará, durante todo el capítulo cuatro de su libro, la fuerza semántica que coexiste y que se tensa en relación con las siguientes palabras: caos / orden; pluralidad / singularidad; diversidad / diferencia; pasado / presente; luz / oscuridad; dentro / fuera...

Por otra parte, se encuentra la palabra como acción política, de la cual nos advierte Keating (2009) sobre cómo la emplea Anzaldúa: “She positions herself on the thresholds –simultaneously

inside and outside— and establishes points of connection with people of diverse backgrounds” (Keating 2). Es decir, en la escritura de Gloria hay que atender con mucha sensibilidad cómo ella vivía las fuerzas del adentro y del afuera —tanto en lo político como en lo cultural, tanto en lo estético como en lo ético—, toda vez que se sabía existiendo en los umbrales fronterizos donde era posible experimentar el “entre-lugar”, o sea, “nepantla”.

“Your allegiance is to La Raza, the Chicano movement,” say the members of my race. “Your allegiance is to the Third World,” say my Black and Asian friends. “Your allegiance is to your gender, to women,” say the feminists. Then there’s my allegiance to the Gay movement, to the socialist revolution, to the New Age, to magic and the occult. And there’s my affinity to literature, to the world of the artist. What am I? A third world lesbian feminist with Marxist and mystic leanings. They would chop me up into little fragments and tag each piece with a label (Keating 2).

Será en la diversidad de lo complejo donde Anzaldúa situará su presencia, y es con base en dicha situación contextual, cultural, que ella podrá observarse analítica y reflexivamente a sí misma. No ignora que forma parte de una raza (“La Raza”), y que es en ella, en la raza, donde emerge la conciencia política y cultural del movimiento chicano. Luego vienen las otras maneras de diferenciación, que no necesariamente han de ser identificadas con la conciencia chicana.

¿Por qué su interés para con el Tercer Mundo? Quizás, porque su conciencia política se inclinaba a favor de las luchas que se hacían en las sociedades “tercermundistas”; pero como ella misma lo advierte, su lucha política no se limita al Tercer Mundo, sino que apunta también —y principalmente— al mundo en

el que viven las minorías que estaban presentes en el país donde ella había nacido.

Respecto de la cuestión que Gloria Anzaldúa se hace a sí misma: “What am I?”, anotamos que, en ella, las diferencias son asimiladas mediante la hibridación, la mezcla, esto es, mediante la concepción de un ser mestizo: “A third world lesbian feminist with Marxist and mystic leanings”, y que, lo que dijeran los otros respecto de lo que ella era o significaba cultural y políticamente, no los advertía, porque ella no se asumía como un ser distribuido (troceado: chop me up into little fragments) con distintas etiquetas, sino como un ser social y culturalmente integrado a partir de las múltiples diferencias y de las múltiples referencias adscritas a campos de estudio y de acción.

Algunas de las teorías que estuvieron presentes en las palabras y en las acciones de Gloria Anzaldúa provenían del pensamiento filosófico, ya como teorías marxistas o existencialistas, postestructuralistas o deconstructivistas. Y desde luego, estuvieron presentes las teorías procedentes de la historiografía, la antropología, las mitologías azteca e hindú, las cuales, a su vez, fueron mezcladas para hacer exposiciones biográficas y autobiográficas –“autohistorias”, las llamaba ella–, cuyo principal sentido era componer tejidos de vida experimentados desde lo más hondo del “inconsciente colectivo”.

En “El secreto terrible y la rajadura”, leemos el siguiente fragmento, ejemplo de una “autohistoria”:

I was two or three years old the first time *Coatlicue* visited my psyche, the first time she “devoured” me (and I “fell” into the underworld) [...] When I was older I would look into the mirror, afraid of *mi secreto terrible*, the secret sin I tried to conceal –*la seña*, the mark of the Beast. I was afraid it was in plain sight for all to see. The secret I tried to conceal was that I was

not normal, that I was not like the others. I felt alien. I knew I was alien. I was the mutant stoned out of the herd, something deformed with evil inside (Anzaldúa 64-65).

El secreto consiste en haberse dado cuenta de su preferencia sexual: ser lesbiana. Ante el espejo, como si viera con los ojos de los otros, anota ella que no es como todas las demás mujeres. Descubre que ella es una extraña (*alien*), que ella no forma parte de la grey (*herd*), que dentro de ella hay algo malo, algo inaceptable –familiar y socialmente–. En relación con su familia: ella posee un secreto que la convierte en “pecadora”; socialmente, ella se siente marcada por una seña: la marca de la bestia.

Es por esto mismo que el bagaje teórico en el que se apoyaba Gloria Anzaldúa para conducir sus propuestas académicas, políticas y culturales, estaba permeado por teorías queer, de género y de feminismos “de color”, en contraposición a feminismos “blancos”.

Al diferenciar el trabajo de escritura de esta autora dentro del movimiento chicano, debemos considerar los aspectos siguientes: en primer lugar, su actitud crítica y política, que resultará ser marcadamente diferente a la de otros escritores chicanos; por ejemplo, la consciencia del ser mujer lesbiana-escritora y la consciencia de ser parte de un mundo excluyente, como lo es el Primer Mundo, particularmente el norteamericano, el de los blancos, anglosajones, heterosexuales y protestantes; en segundo lugar, el aspecto que tiene que ver con la conciencia de lo que se hace cuando se escribe, esto es, la conciencia de escribir en riesgo, por cuanto que se arriesga el ser –de una vida íntima– toda vez que la conciencia acaba siendo desnudada en el acto mismo de transmitir para el otro (el lector/lectora) una información que habitaba en Gloria como tejido de vida, y que se hizo completamente presente en el momento en que cobró

conciencia de que ella era parte de un mundo articulado por poderes de diversa índole.

Me entra una rabia cuando alguien –sea mi mamá, la Iglesia, la cultura de los anglos me dice haz esto, haz eso sin considerar mis deseos.

Repele. Hable pa' tras. Fui muy hocicona. Era indiferente a muchos valores de mi culture. No me dejé de los hombres. No fui buena ni obediente.

Pero he crecido. Ya no sólo paso toda mi vida botando las costumbres y los valores de mi cultura que me traicionan.

También recojo las costumbres de respeto a las mujeres. But despite my growing tolerance, for this Chican la Guerra de independencia is a constant (Anzaldúa 37).

Digamos que la “guerra” por independizarse o por llegar a ser una mujer lesbiana chicana independiente fue una necesidad constante en Gloria. Pero independizarse era, al mismo tiempo, experimentar la indiferencia hacia un pasado de valores encarnados por la tradición, así como de mantener, al mismo tiempo, una parte a salvo de ese pasado que le daba las garantías de ser parte de una cultura y de una tradición.

Días enteros me la paso atrancada con candado. Esa Gloria, ¿qué estará haciendo en su cuarto con la santa y la perversa? Mosquita muerta, ¿por qué 'tas tan quietecita? Por qué la vida me arremolina pa' ca pa' ya como hoja seca, me araña y me golpea, me deshuesa –mi culpa por que me desdeño. Ay mamá, tan bajo que me he caído (Anzaldúa 66).

Serán estas fuerzas tensionantes –valores tradicionales vs. deseos íntimos y personales– las que harán que en Gloria Anzal-

dúa el *Nepantla* adquiriera una condición existencial, la cual hay que entender como una manera posible de vivir con cierta independencia ante el mundo en el que interactuaba y significaba socialmente. Por tanto, la conciencia de ser chicana la condujo a situarse en el poderoso y atrayente límite que es el umbral-Nepantla, donde los mundos territoriales son cruzados, atravesados y vividos en un estado de conciencia inestable, al grado de alcanzar –por momentos– el éxtasis de una pasión intensa.

II

Una idea muy valiosa que nos ofrece Sonia Saldívar-Hull (1999) para comprender el contenido que está en el libro de Gloria Anzaldúa (1987) es la siguiente: “*Borderlands* focuses on a specific geographic locale, the U.S-Mexico border, and presents a specific history –that of Mexican origin U.S Chicanas–” (1) Además de situar el contenido, Saldívar-Hull advierte sobre la técnica que Anzaldúa utilizó para conducir la exposición de sus ideas:

Using a new genre she calls *autohistoria*, Anzaldúa presents history as a serpentine cycle rather than a linear narrative. The *historia* she tells is a story in which indigenous icons, traditions, and rituals replace post-Cortesian, Catholic customs. Anzaldúa reconfigures Chicana affinities with the Catholic *Virgen de Guadalupe* and offers an alternative image: *Coatlicue*, the Aztec divine mother. In 1987, few U.S *Mexicana* scholars had invoked that name (Saldívar-Hull 2).

Con excepción de los escritos panfletarios en los que Anzaldúa participó para exponer su visión política e ideológica, será en la “autohistoria” donde subyace una profunda conexión de

valores históricos y culturales, entre los que ella se observaba a sí misma y observaba a los otros —chicanos y no chicanos— en relación con los contextos en que ella se movía cotidianamente. Dentro de estas “autohistorias”, y al lado de otras historias, hay textos poéticos mediante los cuales logra establecer una trama en cuyos contenidos suelen aparecer iconografías indígenas.

Leamos, por ejemplo, el siguiente fragmento de una “autohistoria”:

Soy el nopal de castilla like the spineless and therefore defenseless cactus that Mamagrande Ramona grew in back of her shed. I have no protection. So I cultivate needles, nettles, razor-sharp spikes to protect myself from others.

[...]

I have internalized rage and contempt, one part of the self (the accusatory, persecutory, judge-mental) using defense strategies against another part of the self (the object of contempt). As a person, I, as people, we, Chicanos, blame ourselves, hate ourselves, terrorize ourselves. Most of this goes on unconsciously; we only know that we are hurting, we suspect that there is something “wrong” with us, something fundamentally “wrong” (Anzaldúa 67).

Al igual que el nopal de castilla, Anzaldúa vive los atributos que la hacen sentirse desprotegida. Pero para sobrevivir, o mejor, para protegerse socialmente de quienes no son como ella, debe cultivar agujas, ortigas y pinchos afilados.

Sabiendo que no está viviendo en una zona en la que predominan los nopales de castilla, asume que lo que en ella habita son la rabia y el desprecio; emociones que se le vienen a partir de padecer acusaciones y persecuciones frecuentes, formuladas a través de las censuras y los juicios contrarios a su ser mestiza, a

su ser chicana, a su ser lesbiana, que la obligan a buscar estrategias de defensa contra todo eso que la afecta de un modo profundo y entrañable. En estas circunstancias, su mejor defensa radica en luchar contra el permanente desprecio de los otros, así como luchar contra el autodesprecio que padecen los mismos chicanos; para lograr esto, ha de constituirse profundamente como persona; esto es: saberse dentro de un mundo social en lucha permanente; una lucha que no siempre logran ver y asumir los otros chicanos, quienes, lo que hacen de sí mismos es un auto enjuiciamiento que los conduce a sentirse culpables, al grado de odiarse y de aterrorizarse y, también, a sus semejantes.

En gran medida, la lucha de Anzaldúa sucede en el inconsciente; ella sabe y experimenta el dolor de ser el otro excluido (una lesbiana); sabe y sospecha que hay algo “malo” dentro de ella, algo “equivocado”: una sexualidad que la distancia y la distingue de la mayoría heterosexual.

Ante tal modo de vivir, como persona diferente y entre enjuiciamientos, entre autocensuras, entre autodesprecios, entre odios y rencores, Gloria sabe que hay algo que puede ayudarla a vivir –y no sólo a sobrevivir– cuando ella asume, con todas sus consecuencias, la diferencia que la hace ser culturalmente distinta a los otros; en específico, distante del mundo de fuerzas socialmente dominantes y excluyentes. En el momento en que sabe que hay un ser mitológico dentro de ella, un ser que la hace vivir y que ella nombra como “The Coatlicue State”, es cuando comprende lo poderosa que ha de ser la lucha en entornos adversos a su existencia.

Coatlicue da a luz a todo y a todo devora. Ella es el monstruo que se tragó todos los seres vivos y los astros, es el monstruo que se traga al sol cada tarde y le da luz cada mañana. Coatlicue is a rupture in our everyday world. As the Earth, she opens and

swallows us, plunging us into the underworld where the soul resides, allowing us to dwell in darkness.

Coatlicue is one of the powerful images, or “archetypes”, that inhabits, or passes through, my psyche. For me, *la Coatlicue* is the consuming internal whirlwind, the symbol of the underground aspects of the psyche. *Coatlicue* is the mountain, the Earth Mother who conceived all celestial beings out of her cavernous womb. Goddess of birth and death, *Coatlicue* gives and takes away life; she is the incarnation of cosmic processes.

[...]

Coatlicue depicts the contradictory. In her figure, all the symbols important to the religion and philosophy of the Aztecs are integrated. Like Medusa, the Gorgon, she is a symbol of the fusion of opposites: the eagle and the serpent, heaven and the underworld, life and death, mobility and immobility, beauty and horror.

[...]

[...] *Coatlicue*, the Earth, opens and plunges us into its maw, devours us. By keeping the conscious mind occupied or immobile, the germination work takes place in the deep, dark earth of the unconscious.

[...]

Coatlicue. It is activity (not immobility) at its most dynamic stage, but it is an underground movement requiring all her energy. It brooks no interference from the conscious mind.

(Anzaldúa 68-69).

Por la Coatlicue, Gloria ha de experimentar y padecer las energías de la movilidad dinámica. Son estas energías encontradas en la Coatlicue las que harán germinar sus ideas en el

trabajo de escritura creativa, toda vez que éstas provienen del lugar profundo y oscuro en que habita el inconsciente (the germination work takes place in the deep, dark earth of the unconscious).

Podemos apuntar que, al momento de componer su libro, la intención de Gloria fue la de establecer y ratificar la conexión profunda que existe en la cultura chicana: en primer lugar, la relación de Coatlicue con la Virgen de Guadalupe y, posteriormente –ya con una actitud más crítica y con consecuencias mucho más políticas– vinculará el ser de la cultura chicana con un origen filial, mítico, a partir de entender que la Coatlicue es efectivamente la divina madre de los aztecas.

En *Borderlands*, fue el poder que representaba la Coatlicue para Anzaldúa, el que no atendió particularmente la academia norteamericana.

Indeed, the *Borderlands* genre continually refuses stasis. Shifting from Mexico-*tejana* History, to personal testimonial, the text moves restlessly onward to a history of a larger political family [...] the New Mestiza narrator emphasizes class alliances with Mexican border-crossers who labor in unregulated border factories, the *maquiladoras*, and brings to light the dehumanization of those Mexican workers who cross over to the U.S where the Border Patrol hunts them as vermin. The *mestizo* workers are then “caught between being treated as criminals and being able to eat” (Saldívar-Hull 3).

En la imagen conceptual que Saldívar-Hull observa de dicha obra, coinciden diversos académicos (Keating 2009; Murphy 2016; Troncoso 2012). Con la idea de *Borderlands*, Anzaldúa propone un complejo espacial compuesto de diversos órdenes: una zona física y una zona emocional, una zona cultural y una

zona política, una zona histórica y una zona mitológica; todas éstas, como zonas dinámicas, zonas en las que lo fijo y lo definido eran inadmisibles.

Borderlands viene a significar, en términos efectivos, un complejo espacial donde se viven múltiples y diversos conflictos. Para generar esta idea, se requería componer un discurso narrativo cuyo emisor fuera la asunción clara de ser una voz mestiza y polifacética, subrayando, sobre todo, la fuerza que debía existir en el valor histórico que Anzaldúa otorgaba a este modo de vivir y de convivir entre lo propio y lo extraño. En consecuencia, con todo ello, aseguraba su concepción y su condición de ser una *New Mestiza*.

Entre los diversos conflictos que en *Borderlands* se dan, de manera física, real e histórica, está el de la migración (*bordercrossers*); la cual hay que mirar dentro del juego de apreciaciones que sucede: “The *mestizo* workers are then ‘caught between being treated as criminals and being able to eat’” (cit. en Saldívar-Hull). Es en este juego de fuerzas contrarias a la humanidad del ser mestizo, en el que hay que colocar la producción de sentidos que se interconectan en *Bordelands*. Hay que prestar atención a esta obra para entender en toda su hondura la exposición de crónicas con las que Anzaldúa rompe una liga histórica que por siglos se había mantenido: la liga “anglo-centric nationalist histories”. Con esto y a partir de esto, Anzaldúa logra sacar a los chicanos de una zona de conflictos limitados por el mundo anglo, para llevarlos a que cobren conciencia de que existen, también, las luchas de género. Es por esto, dice Saldívar-Hull, que: “she [la *New Mestiza*-Gloria Anzaldúa] interrupts the Chicano nationalist agenda as she engages feminist analysis and issues. Underpinned by feminist ideology, the women’s stories relentlessly expand previous androcentric history texts” (Saldívar-Hull 3)

Es debido a esta lucha de reivindicaciones culturales y políticas –y desde luego, económicas, pero sin que éstas sean las más evidentes–, que Anzaldúa recurre a las distintas figuras que existen en los telares de las historias mexicanas, para desvelar el entramado prehispánico que hay en su ADN:

Taking up the figure of Malintzín, Anzaldúa contests her place in Mexican mythology as the fallen Eve who “betrayed” her people by becoming Cortés’ mistress and the mother of *mestizaje*. By reclaiming and reconceptualizing Malintzín, she claims for women the mythical homeland of Chicano nationalists, Aztlán. This new historian subtly prods Chicano males to understand feminist rebellion as twin to the racialized class rebellion advocated by the cultural nationalists. Anzaldúa redefines cultural identity through gender and sexuality. And the now-transformed nationalism and gendered Aztlán are rescripted as feminist theory and New Mestiza consciousness (Saldívar-Hull 5).

En suma, como lo dice Gloria Anzaldúa: “My Chicana identity is grounded in the Indian woman’s history of resistance” (cit. en Saldívar-Hull 5). Mediante esta idea de lucha y de resistencia, Anzaldúa genera una consecuente crítica en el mundo chicano, pues señala la profunda conexión que en ella –y con otras mujeres– hay entre las figuras femeninas prehispánicas. Por esto, Gloria orienta su visión reivindicativa en torno a una serie de prácticas culturales en las que percibe y observa la negación y la ausencia del espíritu indígena; ya que sin éste, según ella, resulta difícil comprender lo que ha de ser y significar el mestizaje en la conciencia chicana.

Para Anzaldúa, era muy importante –y necesario– escapar de visiones y categorías esencialistas e inamovibles. También, era

preciso asumir una posición política nutrida por el mestizaje y conducida por las fuerzas espirituales más profundas del ser mexicano; fuerzas que habrían de ser comprendidas dentro de una situación de reclamos sociales, vertidos en prácticas culturales y de innegable activismo político. Es así como Anzaldúa se asume: “stand and claim my space, making a new culture –*una cultura mestiza*– with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture” (Saldívar-Hull 5). Anzaldúa lleva a cabo la lucha de reivindicación cultural y política mediante *feminist tools*, con una voz narradora que nos prepara para experimentar el ritmo sinuoso de la serpiente, hasta ingresar en esa exploración de lo que fue el legado de los antepasados indígenas.

Dentro del legado indígena están las fuerzas que poseen la *Coatlicue*, Malintzi, and *la Llorona / Cihuacóatl*. De acuerdo con Saldívar-Hull: “New Mestiza narratives elaborates the constantly shifting identity formation of Anzaldúa’s Chicana / mestiza feminist” (7). De aquí que, como lo han advertido algunos de los estudiosos de la obra de Anzaldúa, en ella actúen diversas subjetividades, las cuales acaban siendo integradas en un enunciado tan complejo como el siguiente: *Coatlicue-Cihuacoatl-Tlazolteotl-Tonantzin-Coatlalopeuh-Guadalupe*.

Con lo dicho hasta aquí, podemos ir comprendiendo lo que significaba para Anzaldúa la idea –vívica y encarnada– de la *New Mestiza*. En ella había una espiritualidad nutrida con divinidades aztecas que convergían a través de fuerzas lingüísticas provenientes de distintos lenguajes. En este sentido, nos indica Saldívar-Hull: “speak multiple Chicana tongues in order to enunciate their multiple names. Anzaldúa mixes Nahuatl, English and vernacular Spanish as a larger cultural critique of how the dominant group enforces domination thorough language” (8). Al decir *New Mestiza*, Anzaldúa estaba proponiendo la existencia de

una conciencia lingüística y de una cosmovisión poseedora de un complejo mundo cultural: lingüístico, religioso, político, de raza, de diversidad de géneros, de condición social y de clase.

Es con base en tal conciencia lingüística, que sus reclamos se enfocaron hacia una perspectiva dinámica y ajena de esencialismos negativos, los cuales, éstos últimos, en caso de asumirlos, habrían matado el espíritu vital que animaba al movimiento chicano de aquellos años. Como dice Saldívar-Hull, en relación con la lucha de Gloria Anzaldúa:

Multiple Chicana languages allow for the multiple positionalities of *Coatlicue* and the subject she names New Mestiza. She claims eight languages, ending with *Caló*, *pachuco* Spanish, the 'secret language' of the barrio, the vernacular. Chicana language is a *mestizaje* as well: it breaks down all dualism (8).

Es de este modo que lo múltiple y lo diverso alcanzan las cualidades que habitaron y dieron poder al pensamiento de Gloria Anzaldúa.

En conclusión, la complejidad que se vive en el interactuar social y culturalmente, cuyas múltiples diferencias provienen y se activan según el complejo institucional norteamericano, y la dinámica de fuerzas colectivas e individuales para ir sorteando y afrontando las frecuentes censuras y discriminaciones, son, en el fondo, lo que hay que observar en el heteróclito entramado intertextual que hay en *Borderlands*. En consecuencia, lo más importante reside en comprender las historias, las crónicas y los poemas que hay en el libro de Anzaldúa como un entramado de luchas de diversa especie y con motivaciones e intensidades distintas. *Borderlands / La Frontera*, desde su primera edición en 1987, se convirtió en un instrumento y en un referente para asumir una conciencia cultural y política dentro de los estudios de la

frontera. Es un libro que fue escrito con la sangre que dio vida y existencia a Gloria Anzaldúa como escritora y como poeta.

Referencias

- Acuña, Rodolfo F. "Foreword." *Message to Aztlán: Selected Writings*, Rodolfo "Corky" Gonzales, E-book., Arte Público Press, 2000, pp. XI-XIII.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books, 2007.
- Keating, Ana Louise. "Inner Struggles, Outer Change: Anzaldúa's Holistic Worldview." *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa, Aunt Lute Books, 2007.
- _____. *The Gloria Anzaldúa Reader*. Duke University Press, 2009.
- Murphy, Una Marian. *Gloria Anzaldúa: Borderland Theory and Mestiza Consciousness*. 11 de agosto del 2023, https://www.academia.edu/24437458/Gloria_Anzald%C3%BAA_Borderland_Theory_and_Mestiza_Consciousness_United_States_Mexico_border_
- Saldívar-Hull, Sonia. "Introduction to the Second Edition". *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa, Aunt Lute Books, 1999.
- Troncoso Pérez, Ramón. *Crónica del Nèpantla: Estudio, edición y anotación de los Fragmentos sobre la historia general de Anáhuac de Cristóbal del Castillo*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2022.

Un paseo por la feria en *Red* (1928), de Bernardo Ortiz de Montellano

Going for a walk in a carnival in Bernardo Ortiz de Montellano's *Red* (1928)

CÉSAR GARCÍA GÓMEZ

EL COLEGIO DE MÉXICO, MÉXICO

cesar.ggr21@gmail.com

Resumen: En este artículo se analizan cuatro poemas de *Red* (1928) –“Pájaros adivinadores”, “Circo”, “Rueda de la fortuna” y “Lotería”–, bajo la hipótesis de que pueden leerse como una estancia en la feria, dentro del viaje onírico que plantea el poemario. Dicho espacio se construye mediante tres ejes: lo infantil, lo lúdico y lo festivo, que, en conjunto, reformulan las atracciones y establecen nuevas reglas de juego. Con lo anterior, se destaca una parte de la propuesta de Ortiz de Montellano en sus obras de juventud y se apela a una revaloración de las mismas, no como antecedente de las preocupaciones que se hallarán en su obra posterior, sino por su propia valía.

Palabras clave: poesía mexicana, Contemporáneos, juego, fiesta, poema en prosa.

Abstract: This article analyzes four poems of *Red* (1928) –“Pájaros adivinadores”, “Circo”, “Rueda de la fortuna” and “Lotería”–, based on the hypothesis that they can be interpreted as a stop at a carnival, in the oneiric journey that the collection proposes. Three elements

give shape to that space: an infantile perspective, the playfulness and the feast context, all of them, as a whole, reformulate the attractions and set new rules for the games. This research then allows to appreciate a part of Ortiz de Montellano's poetic stance in his youth works and states that they must be studied by their own accord and not as a precedent of future works by the author.

Keywords: Mexican poetry, Contemporáneos, Play, Feast, Prose poem.

Recibido: 25 de junio de 2024.

Aprobado: 9 de agosto de 2024.

DOI: 10.15174/rv.vi18i35.803

Introducción

El tercer poemario de Bernardo Ortiz de Montellano, *Red*, apareció bajo el sello de la editorial Contemporáneos en 1928, el mismo año del primer número de la revista homónima y de la *Antología de la poesía mexicana moderna*, frente a la cual figuraba el nombre de Jorge Cuesta. El autor es todavía uno de los miembros menos estudiados del “grupo sin grupo”, tal como algunos investigadores han señalado ya en reiteradas ocasiones (Flores, *Imagen*; Forster; Franco Bagnouls, “Memoria”; Valencia). Sin embargo, la situación ha ido cambiando, pues, como observa Forster, su poesía recibió cierta atención en la segunda mitad del siglo pasado (189), a lo que deben añadirse los esfuerzos críticos de finales del siglo xx y principios del xxi (véanse, además de los estudios antes citados, Flores, “Folclor”; Franco Bagnouls, “Elíptica”; Guevara Zamora; López Parada; Pascual). Se advierte, en todo caso, que el mayor interés respecto de su obra recae en los *Sueños* (1933) y, en general, en el

tema onírico (Flores, *Imagen*; Guevara Zamora; López Parada; Pascual; Valencia).

Sobre *Red*, sin embargo, apenas existen un par de menciones. Enrique Flores, por ejemplo, en su artículo de 2001, se ocupa de los tres poemarios iniciales del autor en el contexto de la reapropiación del folklore en los primeros años del México posrevolucionario. El crítico, en realidad, dedica poco espacio a *Red*; advierte la presencia de “imágenes ingenuas e inusitadas” (131) y de elementos propios de las fiestas populares en algunos poemas, pero no se detiene en ello, y aunque reconoce el carácter germinal de las obras de juventud, concluye que en este poemario –como en los dos anteriores– no se reformulan adecuadamente los materiales de la cultura popular y tradicional, como sí se hará en *Sueños* (133).

Lourdes Franco, por su parte, encuentra cualidades destacables en la obra. La estudiosa señala que el empleo del folklore en Ortiz de Montellano no constituye un fin en sí mismo, “sino un medio que apoya otros fines: el objetivo es posicionar una mirada a partir, primero, de un sentido innato de la inocencia; segundo, del origen; tercero, del sueño” (“Memoria” 18). Estos tres elementos constituyen para ella “la clave de lectura más justa y exacta de [los] primeros libros [del autor]” (19). La investigadora también considera que *Red* proporciona un acercamiento “al sentido mágico con el que un niño aprehende su mundo y lo interpreta” (19), por lo que destaca la importancia del elemento lúdico para la obra. A ello añade la consideración del viaje que se emprende “en torno a un eje fijo” (26), el cual se constituye por “un tejido de aire que atrapa sueños, imágenes, percepciones, ecos” (27).

La noción del viaje referida por Franco se advierte desde el poema homónimo que abre la colección, “Red”, el cual, en sus primeros versos, explicita: “Viajero, sin viajar, de verso a prosa /

para que el viento elija / geométrica postura” (Ortiz de Montellano, *Red* 141). Esta idea —es decir, la del viaje— se desarrolla a lo largo del texto, sobre todo en conexión con el elemento onírico: “si anclados los sentidos en el sueño” (141), a lo cual se suma la reiteración, en tres ocasiones, de la ausencia de movimiento en este itinerario: “viajero, sin viajar” (141). Es clara entonces la propuesta general del poemario: se trata de un viaje inmaterial —onírico— que sugiere al lector el abandono del verso en favor de la prosa.

En este contexto, y dentro de las posibilidades que el poemario ofrece, propongo una lectura de cuatro composiciones —“Pájaros adivinadores”, “Circo”, “Rueda de la fortuna” y “Lotería”— a partir de tres ejes indisolubles: lo infantil, lo lúdico y lo festivo, los cuales se articulan mediante la noción de la feria. Con ello, sostengo que estos textos, sin constituir una sección diferenciada y sin que el tema se agote en ellos, pueden interpretarse como una estancia en dicho sitio.¹ Es decir, en ese viaje diverso, considero que los poemas elegidos plantean al lector una visita a la feria, la cual se configura, poéticamente, a través del juego, la fiesta y una visión infantil del mundo. Con lo anterior, por una parte, me sumo a los esfuerzos por revalorar la obra y la figura de Bernardo Ortiz de Montellano, y, por otra parte, me adentro en una línea poco explorada para su interpretación, lo que redundará en un acercamiento integral a su obra.

¹ *Red* está integrado por cuarenta y cinco poemas, todos en prosa, excepto los dos primeros. Se han elegido para este análisis del poema dieciocho —“Pájaros adivinadores”— al veintiuno —“Lotería”.

Red y el poema en prosa

Como se ha visto, el poema inicial evidencia el cambio estético que se opera en el poemario —en lo que refiere a la forma—, pues explícita la preferencia de la prosa sobre el verso, lo cual se corrobora en el resto de las composiciones de *Red*. En este sentido, habría que recordar que, para Suzanne Bernard, el poema en prosa es un género que puede conceptualizarse mediante tres principios: la brevedad, la gratuidad y la unidad. El primero de ellos es, quizás, el más evidente, pues se relaciona, en principio, con la extensión de la obra; sin embargo, remite también a la densidad de ideas presentes en el texto, ya que éste debe evitar todo tipo de digresión o de afán explicativo (15). En relación con este concepto, está la noción de gratuidad. A propósito, Bernard señala que el poema en prosa no tiene otro fin fuera de sí mismo; es decir, puede emplear elementos narrativos o descriptivos, pero siempre que se reelaboren y se dirijan a la consecución del propio fin poético. Desde esta perspectiva, el poema se propone como un “bloque atemporal” en el que no debe ocurrir ningún desarrollo progresivo de ideas ni de acciones (15). La noción de gratuidad está en íntima relación con la idea de juego, pues, de acuerdo con Johan Huizinga, éste construye una realidad que se basta a sí misma y cuyo único fin es su propia realización (257). Si bien me detendré en este aspecto más adelante, me interesa destacar por ahora la conexión entre ambos elementos, pues con ello se tiene una posibilidad interpretativa ante la elección de Ortiz de Montellano sobre esta forma particular. Así, en el juego que ofrece *Red*, el empleo mismo del poema en prosa constituye una parte esencial del elemento lúdico.

La última noción de Bernard refiere a la “unidad orgánica” del poema en prosa; esto es, a la existencia de una voluntad

consciente de organización en forma de poema, el cual debe constituirse como un “universo cerrado”, un todo orgánico y autónomo (14). A propósito de *Red*, el mismo Ortiz de Montellano se muestra consciente de la existencia del género y expresa su interés por practicarlo, tal como puede advertirse en una carta que dirige a Juan Marinello, en mayo de 1929: “Temía mucho al poema en prosa y creo que no siempre pude lograrlo. Por su dificultad sin artimañas y porque en América se abusa de su aparente facilidad. Pero temo más al verso desbordado sin ritmo y sin ánimo, y al *relato* intervencionista de la pura poesía” (Ortiz de Montellano, *Epistolario* 57). El aparente reconocimiento de las fallas en su escritura debe tomarse con cuidado, pues, al final de la misma carta, el autor agrega: “Gracias por su nota que dice cosas que yo quisiera poder decir de mí... y que, naturalmente, quería que se dijese” (58).² Ortiz de Montellano, en todo caso, proyecta su obra con cierta modestia, por lo que sus palabras pueden interpretarse como una especie de *captatio benevolentiae*, lo que no niega, desde luego, una actitud autocrítica de su parte. Sin embargo, me interesa destacar del fragmento la voluntad explícita del poeta por crear poemas en

² Se refiere a la reseña de *Red* que Marinello publicó en *Revista de Avance* en enero de 1929. El cubano considera que el autor se muestra “como prosista de novísima, de actual fisonomía” (25) y que, en *Red*, está haciendo “alta obra de poeta, viviendo y sintiendo lo que no ven los otros y lo que después de dicho verán y sentirán muy pocos y ninguno como él” (25). La reseña concluye con la siguiente frase: “La mano a Ortiz de Montellano, descubridor [...] de tierras desconocidas que pisamos todos los días” (25). A la apreciación positiva de Marinello pueden añadirse las palabras que Rafael Cuevas dedica a Ortiz de Montellano, con motivo de *Red*, en una carta de diciembre de 1928: “Teniendo usted asegurada su técnica, me permito indicarle siga atacando, en tono mayor, temas como los de las composiciones arriba apuntadas, esto es, el *problema del hombre*” (Ortiz de Montellano, *Epistolario* 174).

prosa, situación que está en consonancia con la propuesta de Bernard sobre el género.

La triada infantil-lúdico-festivo

La exploración de una perspectiva infantil fue una constante en la literatura de Ortiz de Montellano. Lourdes Franco incluso la considera una de las vías de acceso a su obra: niñez, muerte y sueños “marcan, de manera fundamental, sus inquietudes y orientaciones” (“Memoria” 18). Al parecer, el mismo Ortiz de Montellano mantenía, en su primera etapa, una imagen intencionadamente infantil o inocente, propia de un “poeta-niño” (19), pues, en un ejemplar de *Red* consultado por Franco en el archivo del escritor, puede leerse la dedicatoria “Infantilmente, Bernardo”, lo que reafirma la condición de postura asumida por parte del autor (21). Si bien esta autofiguración no parece trascender las primeras obras del poeta, su interés por el tema sí lo hace, como puede advertirse en el inédito “Memorias de la infancia”. El manuscrito, de acuerdo con Franco, se ubica entre la producción final del autor (“Elíptica” 299) y en él se exalta la figura del niño, pero “no de Ortiz de Montellano niño, sino de un espíritu infantil que rodea toda la obra. La obra misma es un homenaje a esta condición de niño que debe pervivir en el adulto” (299).

En este sentido, cabe mencionar las palabras que el propio Ortiz de Montellano refirió con motivo de *Red* en la carta a Marinello antes citada. Para el autor, sus composiciones eran “poemas de Robinson obligado, por la inquietud y la pereza, a inventar utilidad a las cosas que le rodean en el desierto infortunado de su isla. De mi isla sin mar” (*Epistolario* 57). Aunque la alusión al elemento infantil no es explícita, habría que tener

en mente la reseña que el autor publica, dos años después, a propósito de *L'enfant de la haute mer*, de Supervielle:

Si tratásemos de hallar algún parentesco en la literatura fantástica a estos cuentos submarinos de Supervielle, tendríamos que volver los ojos a la experiencia de los verdaderos cuentos infantiles, alrededor de Simbad, hijo de Odiseo, a quien interrogaríamos no por su curiosidad, sino por su candor, intacto después de tantos viajes por la soledad y el hombre (“Supervielle” 247).

El *candor* que persiste en Simbad parece ser el mismo que puede hallarse en Robinson, pues es él quien crea esa realidad inventada a partir de aquello que lo circunda. La *utilidad* entonces, más que material, responde a las necesidades imaginativas del sujeto –tal como un niño concibe que una vara puede ser una espada–, con lo cual busca darle sentido a su existencia y a su mundo. A estas observaciones, habría que añadir la cita de Jean Cocteau, incluida al final de *Red*, que ratifica la presencia del elemento infantil en el poemario: “Je sais que mon texte a l’air trop simple, trop LISIBLEMENT ÉCRIT, comme les alphabets d’école. Mais, dites, ne sommes-nous pas á l’école?” (Ortiz de Montellano, *Red* 160).

Lo anterior admite también una interpretación desde el elemento lúdico, pues la veta infantil está en íntima relación con el juego. Al respecto, Johan Huizinga señala que “para jugar de verdad, el hombre, mientras juega, tiene que convertirse en niño” (252). En su obra, *Homo ludens*, el estudioso hace un recorrido en el que traza la historia cultural del juego y detalla sus características. Entre ellas, destaco las siguientes:

Se trata de una acción que se desarrolla dentro de ciertos límites de tiempo, espacio y sentido, en un orden visible, según reglas libremente aceptadas y fuera de la esfera de la utilidad o de la necesidad materiales. El estado de ánimo que corresponde al juego es el arrebato y entusiasmo, ya sea de tipo sagrado o puramente festivo, según el juego, a su vez, sea una consagración o un regocijo. La acción se acompaña de sentimiento de elevación y de tensión y conduce a la alegría y al abandono (168).

Huizinga denomina *campo de juego* a la dislocación de tiempo, espacio y sentido que aquél genera e insiste en su cualidad de suspensión respecto de la vida cotidiana. El historiador añade, no obstante, que, para los participantes, siempre es clara esta dislocación, y que se asume sin ningún problema: “el juego auténtico, independientemente de sus características formales y de su alegría, lleva, indisolublemente unido, otro rasgo esencial: la conciencia, por muy al fondo que se halle, de ser ‘como si’” (38).

Es de notar también la conexión del juego con el elemento festivo. Para Huizinga, ambas nociones –juego y fiesta– comparten características debido a su naturaleza: “el descartar de la vida ordinaria”, el tono “predominantemente alegre”, “la delimitación espacial y temporal”, la presencia de una “auténtica libertad” (38). Honorio M. Velasco, quien ha estudiado la fiesta desde una perspectiva antropológica, coincide con varios de estos aspectos, pues, para él, “[la] fiesta es un complejo contexto donde tiene lugar una intensa interacción social”, “un conjunto de actividades y de rituales”, “una profusa transmisión de mensajes” y “un desempeño de roles peculiares”, todo lo cual, “parece ser susceptible de una carga afectiva, de una tonalidad emocional” (8). En este sentido, para Velasco la fiesta presupone también un tiempo de ruptura, pues establece un paréntesis entre las jornadas de trabajo, por lo que determina ritmos y se-

cuencias, periodos y ciclos, en los que trabajo y fiesta se alternan continuamente (9).

La feria en *Red*

Con base en estas consideraciones, puede pensarse que, en *Red*, los poemas elegidos –“Pájaros adivinadores”, “Circo”, “Rueda de la fortuna” y “Lotería”– sugieren al lector una propuesta general: juguemos a la feria. A la manera de una exhortación infantil que crea una dislocación de la realidad, un campo de juego específico, este grupo de poemas, sin estar relacionados *a priori*, materializan el espacio de la feria. Si en *El trompo de siete colores* Ortiz de Montellano efectúa “un ejercicio inteligente” en el que los sentidos se combinan entre sí, para crear “un espacio poético donde sueño y juego se entretejen en contrapunto”, un “espacio sagrado *hecho de juguetes* de entre los cuales sobresale el trompo con su valor cordial y su capacidad de movimiento vertiginoso” (Franco, “Memoria” 26; las cursivas son mías), en los poemas seleccionados de *Red*, este espacio se construye a partir de las diferentes atracciones a las que el lector puede *asistir* mediante la lectura de dichas composiciones. Las atracciones, en sí mismas, como juego y como labor colectiva, constituyen una parte fundamental del elemento festivo. Además, para que el lector participe activamente en este juego, debe adoptar la perspectiva del niño, apelar a su capacidad de asombro e inocencia y dejarse llevar por la experiencia misma de la feria.

Pero debe decirse que el juego planteado por *Red* no es sólo una simulación de la realidad, sino que lo lúdico se desenvuelve en, por lo menos, tres planos. El primero conlleva aceptar el principio de “jugar a la feria”, es decir, consentir que estos poemas pueden llevarnos, de algún modo, a ese espacio que materialmente existe y que codificamos como parte de la realidad. El

segundo plano involucra la adhesión a las condiciones específicas que la feria de Ortiz de Montellano propone; en otras palabras, tener consciencia y estar de acuerdo en que las atracciones que se plantean no corresponden, por completo, con las que se encuentran en el mundo referencial, pues han sido creadas a través de la palabra. El tercer plano consiste en participar en los juegos individuales que estas atracciones ofrecen; es decir, aceptar las reglas específicas de cada poema y sus reformulaciones de la realidad inmediata. En lo que sigue, me ocuparé con más detalle de este último aspecto, pues de él dependen los dos anteriores y permitirán ver, en conjunto, el desenvolvimiento de la feria a través de los parámetros indicados.

“Pájaros adivinadores”

En el viaje inmaterial de *Red*, la primera parada que se ofrece al lector es la de los pájaros adivinadores. Desde las primeras líneas del poema se advierte el carácter introductorio, pues el yo lírico muestra el panorama en el que tendrá lugar, no sólo ésta, sino también otras atracciones: “La luz de los foquillos que iluminan las casetas de diversión o de vendimia instala, en las cometas de los cohetes ascensores, el anuncio luminoso de las fiestas del pueblo. Confeti de músicas, de gritos, de estrellas imprevistas, cae sobre la multitud” (Ortiz de Montellano, *Red* 148). El fragmento presenta al lector, de manera explícita, el ambiente de la feria, de las “fiestas del pueblo”, el cual inunda el espacio a través de elementos visuales y auditivos. Habría que señalar, en primer lugar, el juego que se establece con la luz, pues, a través de la repetición de un mismo rasgo semántico, el poeta crea un efecto amplificativo; así “la luz de los foquillos que iluminan [...] instala el anuncio luminoso de las fiestas del pueblo”. Este elemento implica, además, la presencia de un ambiente

nocturno, pues sólo en él la luz artificial podría constituir un “anuncio”, es decir, un indicio que revela la existencia de dicho espacio. En segundo lugar, el componente auditivo subraya el carácter colectivo de la feria. El poema no sólo refiere de manera directa a “la multitud”, sino también a su interacción consigo misma, ya que el “confeti de músicas, de gritos” –que proviene de ella– “cae” sobre sí misma. La imagen resulta, además, sinestésica, pues el elemento visual del confeti se complementa con las cualidades sonoras de la música y los gritos. Así, a través de la textualidad, el lector *entra* en el espacio de la feria.

El segundo fragmento del poema incorpora un nuevo elemento auditivo y presenta la atracción indicada por el título: “¡Por cinco centavos –anuncia el hombre de los pájaros sabios– conocerá su suerte! ¡Pasado y porvenir al alcance de todas las fortunas! ¡Cinco! ¡Cinco centavos!” (148). En este “confeti de músicas y gritos”, el yo lírico detiene su atención en una voz particular que le resulta atrayente y que pausa, por un momento, su avance. En el pasaje, destaca la confrontación entre adivinación y sabiduría, pues los “pájaros adivinadores” pasan a ser “pájaros sabios”, que tienen acceso tanto al pasado como al porvenir. La frase no deja de jugar con los significados de las palabras, pues en “¡Pasado y porvenir al alcance de todas las fortunas!” está implícito el propio ejercicio de la adivinación y sus múltiples resultados, así como el carácter accesible de la actividad, en tanto que todos, incluso con “poca fortuna” –ya sea suerte o dinero– pueden participar de esta revelación.

La focalización del yo lírico en el evento continúa hasta el final del poema y sólo entonces manifiesta su postura frente a lo observado:

Rodeado de blusas agraristas y rebozos inocentes hace salir de la jaula a los pájaros adivinadores que, con el pico de cera,

arrancan de una cesta los papelillos de color de la buena fortuna. Ávidamente lee, el jugador, en tres líneas de imprenta, el oscuro sentido de la vida...

¡Por cinco centavos!...

¡Pájaros adivinadores, decidme el secreto de la golondrina; más me interesa su destino –viajera, libre– que el mío propio! (148).

Habría que resaltar la explicitación de una colectividad que se identifica con el pueblo, a través de una metonimia en que las personas son sustituidas por su vestimenta: “Rodeado de *blusas agraristas y rebozos inocentes*”. Se confirma, así, el ambiente rural, que estaba ya implícito en “las fiestas del pueblo”. Esta colectividad, además, funge como público y en él se inserta el yo lírico, quien, como el resto, observa la atracción. Se distinguen, entonces, varios roles, como ocurre en las actividades lúdicas y festivas; en este caso, se tiene al “hombre de los pájaros sabios”, al jugador que desea saber su fortuna y al público que observa el evento. Asimismo, la referencia explícita a uno de los participantes como *jugador* enfatiza el carácter lúdico del suceso. A ello habría que añadir la tensión continuada entre adivinación y sabiduría, pues se espera que el presagio sea de “buena fortuna”, pero que revele “el oscuro sentido de la vida”.

El juego de los pájaros adivinadores implica un pacto, unas reglas específicas: aceptar que, “en tres líneas de imprenta” y por tan sólo cinco centavos, se accede al “oscuro sentido de la vida”. La actitud del jugador ante este campo de juego es diversa. Por un lado, puede aceptar el suceso como algo verídico y posible. Esto conlleva una cierta ingenuidad, lo que acercaría al sujeto a las condiciones de la infancia. Pero es posible también que el adulto adopte, conscientemente, la postura del niño y que, aunque en el fondo sepa que el evento es falso, quiera suponer-

lo verdadero. El suceso, entonces, también podría concebirse como parte del propio ambiente festivo, como un truco; asumirlo –y saberlo– falso, pero no tener problema con ello. Se trata del juego en su máximo esplendor, pues su ejecución no responde a otro fin más que a su propio desarrollo. El yo lírico, no obstante, propone una tercera opción, que parece romper con las reglas del juego: “¡Pájaros adivinadores, decidme el secreto de la golondrina; más me interesa su destino –viajera, libre– que el mío propio!” (148). El posicionamiento del sujeto resulta ambiguo, pues no es claro si cree, en verdad, que los pájaros adivinadores puedan revelar el sentido de la existencia; más aún, no le interesa el destino propio, sino el de alguien más, lo cual sale del alcance del juego, pues éste sólo puede revelar la fortuna propia y no la ajena. La afirmación del yo lírico, sin embargo, resignifica el referente, pues lleva a los pájaros adivinadores al plano de lo poético. Ese giro final, que *rompe* las reglas, en realidad introduce por completo la atracción en otro juego, que estaba implícito desde el inicio: el de la poesía.

“Circo”

“Hagamos un gran circo bajo el toldo del cielo, empavesado y luminoso” (148). La frase inicial de esta segunda entrada sugiere ya un nuevo campo de juego y exhorta al interlocutor, en un claro gesto lúdico e infantil, a que participe de él. A diferencia de “Pájaros adivinadores”, donde la voz lírica introducía al lector en un espacio ya existente, aquí se plantea su realización desde una perspectiva imaginativa. En este sentido, el tópico del *theatrum mundi* se modifica y se propone una suerte de “mundo como circo”, en el que el cielo se convierte en toldo y las estrellas proveen el ambiente luminoso –y nocturno– que caracteriza este espacio.

Así, el poema plantea una inversión de los participantes usuales en el circo, pero manteniendo su condición festiva:

Cuando todos los animales de la tierra se ofrezcan a ayudarnos, diremos al león –viejo malhumorado–, al elefante –vestido con una piel más grande que la propia–, al caballo –pedestal de la amazona–, a la foca –señora de todos mis respetos–, a la cebra –escapada de presidio–: ¡No, ahora nosotros trabajamos y ustedes se divierten! (148-149).

En las acotaciones que el yo lírico realiza a propósito de los animales, destaca el elemento lúdico-infantil, que lleva al empleo de imágenes simples, sencillas e incluso tiernas, como la del elefante, “vestido con una piel más grande que la propia”, lo cual remite a su característica piel rugosa, o la de la cebra, “escapada de presidio”, ya que el patrón en su piel es similar al uniforme antes usado por los presos. La exclamación final, “¡No, ahora nosotros trabajamos y ustedes se divierten!”, añade nuevas reglas al juego sugerido. Así, este “circo del mundo” no implica una recreación factual, sino una inversión de roles y papeles, en la que subyace otra idea: juguemos a que somos animales del circo. Estas nuevas condiciones se explicitan en el último fragmento del poema:

Acomodados los espectadores en la gradería –amplio círculo– de las montañas, de tal modo imitaremos al perro, al león, al elefante en sus mejores actos que el público –los animales sabios– reirá a carcajadas de nuestra torpeza para imitarlos. Porque no es fácil hacer lo que hacen en los circos el perro, el león, el elefante y el caballo (149).

Se reitera la condición de este “mundo como circo”, pues las montañas forman la gradería en un “amplio círculo”; además de que se enfatizan los roles de los participantes. Si las descripciones previas de los animales podían generar una sonrisa en el lector, este fragmento apela directamente a la risa, a una nueva consideración imaginativa que implica la visión de estos seres humanos realizando actividades ridículas, no porque en sí mismas lo sean, sino debido a la torpeza y a la mala ejecución de los humanos. La frase final, de nueva cuenta, rompe con el juego o, en todo caso, lo modifica. Si antes el yo lírico había establecido una dinámica en la que, como el niño, veía a los animales desde una perspectiva lúdica, ahora se posiciona en el lugar del adulto, con lo que establece un contrapunto crítico, pues, a partir de la atracción imaginativa, se cuestiona el carácter lúdico y festivo de su correlato referencial.

“Rueda de la fortuna”

La siguiente atracción con la que se encuentra el lector se describe a través del movimiento: “Gira en la verbena el aro vagabundo” (149). La imagen remite, desde luego, a la figura circular de la rueda, aunque se acompaña de un adjetivo poco usual para un ser inanimado. Así, en la palabra “vagabundo”, está implícito el movimiento gratuito de la atracción, que no supone un avance, sino un ciclo continuo, en el que un punto específico se mueve y regresa al mismo lugar —es decir, el asiento de los pasajeros que sube y baja en su recorrido—. También puede pensarse que la palabra alude a la situación itinerante de la feria, con lo cual habría un doble movimiento: el de la rueda misma en torno a su eje y el de la rueda que deambula según convenga a las festividades. El carácter “vagabundo” y circular

de este aro se enfatiza a través de su condición giratoria, que, de nueva cuenta, sugiere un movimiento cíclico y gratuito.

Como en “Pájaros adivinadores”, el yo lírico se posiciona como observador del evento —como público—, más que como partícipe del juego, por lo que describe su funcionamiento desde la distancia: “La gente sube acomodada en carros mecedores —riqueza del viento— con sacos de arena para alcanzar pasajero dominio de la altura” (149). Esta colectividad festiva, cabe señalar, estaba ya anunciada en la primera frase, pues el aro gira *en la verbena*. El pasaje explicita nuevas dimensiones para el movimiento —que antes sólo estaban sugeridas—; de este modo, la gente *sube y baja* y sus carros *se mecen*. Además, se alude, por primera vez en el poema, al elemento de la fortuna, ya que estas personas buscan “alcanzar *pasajero* dominio de la altura”, con lo cual se expresa la consciencia de que este punto será alcanzado sólo por breves instantes, tal como sucede con una racha de buena suerte, que siempre es efímera. La siguiente oración —y la última del primer fragmento— enfatiza esta idea e introduce su contraparte: “El organillo agrava con dulces melodías, a cada vuelta de la fortuna, el descenso de los hombres queriendo consolarlos de la ausencia de las estrellas y de su magnífico silencio” (149). El oxímoron presente en la frase “el organillo *agrava* con *dulces* melodías el descenso” subraya el contrapunto entre ambos extremos de la fortuna, pues las “dulces melodías” quieren consolar a los pasajeros por encontrarse en el punto más bajo, pero, al mismo tiempo, “agravan su descenso”, pues les recuerdan la posición que ahora ocupan, lejos de las estrellas y del silencio de la altura. El organillo, como elemento auditivo, representa entonces lo bajo, aquello que está en contacto con la tierra, mientras que el silencio se conecta con la altura, con un espacio etéreo en el que la vida, momentáneamente, se suspende: el espacio de la buena suerte.

El segundo fragmento del poema establece un paralelismo con el primero y reformula el tema planteado:

En la verbena encendida corren, sin apuestas, los caballitos de madera; rumbo a los dominios de Simbad, la ola giratoria marea el paisaje; los aeroplanos encadenados no suben más allá de las veletas y, sin embargo, todos preferimos probar la suerte en la rueda de la fortuna, geométrica diosa de la vida (149).

La primera oración, “*En la verbena* encendida corren los caballitos de madera”, explicita el paralelismo con el primer fragmento, en el que se había dicho “Gira *en la verbena* el aro vagabundo”. En esta ocasión, el yo lírico no focaliza sobre el juego de la rueda, sino que ofrece el panorama en el que éste se inserta: los caballitos de madera, la ola giratoria, los aeroplanos encadenados. En todos los casos, destaca la insistencia por el movimiento y por lo circular, que se corresponde con lo planteado para la rueda en el primer fragmento y que resulta parte fundamental de este juego. Los caballitos de madera acentúan esta situación, pues, como la rueda, involucran un movimiento gratuito, “sin apuestas”. De modo similar, se dice que “la ola giratoria marea el paisaje”, lo cual proporciona una visión lúdica del mundo, pues los atributos que corresponden a los pasajeros —quienes estarían mareados por la ola—, son llevados al paisaje; en esta imagen está implícita la visión del jugador que, tras descender de la atracción, aprecia todo lo que le rodea de manera borrosa, confusa: mareada.

El poema cierra con la siguiente frase: “y, sin embargo, todos preferimos probar la suerte en la rueda de la fortuna, geométrica diosa de la vida” (149). Ante el panorama ofrecido, la voz lírica jerarquiza las atracciones y, en este momento, opta, como habría de esperar, por aquella que titula el poema. Aunque enunciada

como una generalidad, el empleo de la locución adverbial *sin embargo* y del verbo *preferir* enfatiza la valoración del sujeto: si bien todas las atracciones participan del juego y conllevan atributos positivos, se sobrepone a ellas la rueda de la fortuna.³ En un nuevo ejercicio lúdico, la frase juega con la idea de la *suerte* y de la *fortuna*; así, cuando uno “prueba *suerte* en la rueda de la *fortuna*”, se simula el hecho de que, al participar en este movimiento gratuito de subir y bajar, se puede modificar nuestra realidad –nuestra suerte–; se juega, en todo caso, a que esto es posible. La última acotación, “geométrica diosa de la vida”, refuerza el segmento anterior y resignifica el sentido de la atracción, en tanto que ésta se vuelve una metáfora vital. Frente a otras opciones lúdicas similares –los caballitos de madera, la ola giratoria, los aeroplanos encadenados– que involucran un movimiento gratuito, en el recorrido de la rueda –como en el de la vida– se modifica nuestra fortuna: a veces estamos arriba y a veces abajo.

“Lotería”

Estamos en la última parada de este itinerario. A diferencia de los poemas anteriores, en los que la voz lírica se había detenido, en principio, en la atracción misma, en esta ocasión el

³ Si bien podría pensarse que, al establecer una valoración de las atracciones y jerarquizarlas, el yo lírico realiza una cierta progresión de ideas con algún valor argumentativo –lo que contradiría, en parte, los presupuestos de Bernard sobre el poema en prosa–, hay que destacar que, a ello, se sobrepone el carácter eminentemente poético del texto, que se enfatiza con la aposición final: “geométrica diosa de la vida”. Lo relevante no es que el poema en prosa prescinda por completo de otro tipo de elementos, sino que, sobre ellos, el valor poético sea el que prevalezca. Se añade a lo anterior la propia voluntad del autor –como se ha mostrado– por crear poemas en prosa, lo cual no está exento de dificultades, pero manifiesta una clara consciencia sobre el género.

foco está en una persona: “El poeta, en la noche de feria, abre su mirador en el tablado de la lotería. Las flores, los frutos, los seres del mundo se acomodan, a sus anchas, en los cartones coloridos de la imaginación” (149). Como se observa, se insiste en el ambiente nocturno y se establece una correlación entre poesía y juego, pues “el tablado de la lotería” se erige como el espacio propicio para la imaginación, sobre el que el poeta despliega su mirada. La segunda oración añade un elemento visual a partir de los “cartones coloridos” en los que se encuentran las flores, los frutos y, en general, todos los otros seres. Se trata de una vivacidad propia de este mundo imaginativo –y festivo–, la cual se enfatiza con la idea de extensión, pues estos seres “se acomodan a sus anchas”.

Este planteamiento inicial se ve interrumpido por una voz emergente:

—¡El pino angosto de pena y el sanguinario pirú!

Comienzan las canciones a saltar la cuerda y el poeta a deshacer el puzzle del paisaje arrojando, a los vientos, el color de las metáforas:

—¡Si llueve con sol, se pintan las plumas del cardenal!
(149).

La figura del poeta se despliega, pues si en la primera parte se asume como observador de los cartones –“abre su mirador en el tablado de la lotería”–, ahora se constituye como el cantor de coplas que acompaña al juego. De este modo, “deshace el puzzle del paisaje”, ya que tiene la capacidad para advertir aquello que escapa a la sensibilidad común –para codificarla de otra manera–, y “arroja, a los vientos, el color de las metáforas”, con lo cual reconfigura la realidad y la expresa a través de un lenguaje literario. Quien escucha, sin embargo, debe compartir

este mismo código, pues, de otra forma, no le sería posible participar. Así, ambos, jugador y coplero, se erigen como poetas. El elemento lúdico, por otra parte, está presente en varios niveles. El yo lírico declara: “comienzan las canciones a saltar la cuerda”, con lo que se confirma el inicio del juego, que previamente se había manifestado a través de la primera exclamación: “¡El pino angosto de pena y el sanguinario pirú!” Para referir este inicio, la voz lírica, además, se vale de la mención de otro juego, ya que las canciones “saltan la cuerda”, lo cual constituye una imagen lúdica en sí misma. A ello habría que añadir la aliteración presente en el fragmento, que enfatiza esta situación: “*Comienzan las canciones a saltar la cuerda*” y “*el poeta a deshacer el puzzle del paisaje*”. La intermitencia entre ambas voces es también un elemento lúdico, que hace partícipe al lector del juego mismo de la lotería:

Las astillas del ingenio:

—¡Aves de rapiña; las tunas sobre el nopal!

en los cartones, índices, del jugador que escucha las voces de la suerte:

—¡Si el picaflor conociera a lo que tu boca sabe! (149-150).

Es evidente la manera en que una voz se superpone a la otra, pues entre “Las astillas del ingenio” y “en los cartones del jugador” se inmiscuye la exclamación del cantor. Esta secuencia admite una doble lectura. Así, “las astillas del ingenio” pueden ser tanto las coplas emitidas, como las imágenes que el jugador observa e interpreta —con base en lo escuchado— en su cartón: “Las astillas del ingenio *en los cartones*”. Sobra decir que ambas, copla e imagen, se corresponden unívocamente en el juego. En el pasaje, se explicita también el rol de ese poeta-jugador, el cual “escucha las voces de la suerte”, es decir, al poeta-cantor. Si antes las coplas habían sido “astillas del ingenio”, ahora pasan a ser

“voces de la suerte”, en tanto que de ellas depende la buena fortuna de quien juega. El cierre del poema enfatiza esta situación:

Cuando el poeta afortunado señala en los cartones la huella de una imagen precisa, preciosa, grita:

¡LOTERÍA!

mientras en el plano oblicuo de la noche resbala una luna de colores (150).

La atención vuelve entonces a ese poeta-observador con el que iniciaba el texto y el juego concluye, pues aquél se declara ganador al exclamar “¡lotería!”. Así, la composición sugiere jugar a ser poetas cuando se participa en la lotería, ya que, para hacerlo, se requiere que, tanto el coplero como quien escucha, tengan una sensibilidad afín que les permita codificar y descifrar esa realidad específica que propone este campo de juego. El giro que se da al sentido referencial de la atracción se confirma en la última línea, pues, como en otros casos, se lleva al plano puramente poético.

Consideraciones finales

Decía Johan Huizinga que “para comprender la poesía hay que ser capaz de añiñarse el alma, de investirse el alma del niño como una camisa mágica y de preferir su sabiduría a la del adulto” (154). En *Red*, Bernardo Ortiz de Montellano no sólo ensaya esta posibilidad, sino que crea un mundo lúdico, en el que la visión infantil se propone como una vía de acceso para resignificar la realidad inmediata. Desde luego, no se trata del niño que visita este espacio y a través de cuyos ojos percibimos el entorno, sino del adulto que juega, que adopta esa perspectiva y se aventura a redescubrir lo que le rodea. Así, los poemas

elegidos –“Pájaros adivinadores”, “Circo”, “Rueda de la fortuna” y “Lotería”– configuran una feria, que el lector, en principio, observa, pero de la cual también puede participar, y que se construye a partir de tres ejes: lo infantil, lo lúdico y lo festivo. De este modo, en las composiciones, se insiste en el carácter colectivo de las atracciones, se explicitan los roles de los participantes y se mantiene, en general, un tono alegre y jocoso. Más importante todavía: se crean campos de juego sobre otros ya existentes. Es decir, las reglas de las atracciones mismas son reformuladas a través de la poesía y se les dota de un nuevo sentido. Esta situación es llevada al límite en el cierre de cada poema, que termina por descolocar, por entero, la atracción referencial de su contraparte poética. En estos juegos, la suerte y la reflexión sobre ella son también una constante. Ganar no depende de si se es bueno o no, sino de la fortuna, de lo imprevisible, de aquello que escapa a nuestro control; en otros casos, el concepto mismo de ganar ni siquiera tiene sentido. Así, el juego se desarrolla plenamente, de manera gratuita: se juega porque sí, por la experiencia misma que involucra cierta atracción, independientemente de su resultado.

Por otro lado, aunque no es el objetivo de este artículo dimensionar la obra de Ortiz de Montellano en relación con las vanguardias, vale la pena pensar en qué medida el juego podría relacionarla con determinado movimiento. Para 1930, dos años después de la publicación de *Red*, el autor manifestaba la existencia de tres tendencias dominantes en la poesía: la de los “exhumadores de Góngora, Baudelaire y Mallarmé apoyados en las teorías y prácticas de la poesía pura de Valéry”, la de los surrealistas “apoyados científicamente en las teorías de Freud”, y la de la poesía social (“Notas” 239). De ellas, la poesía contemporánea debía conjuntar las dos primeras:

La verdadera poesía de hoy tiende a una perfección mayor en cuanto a su técnica propia y a una verdad más pura y exacta en cuanto al contenido. Se apoya en la imagen, como nunca insólita y por eso desconcertante, hurga en el misterio más allá de la realidad conocida, como la ciencia, aplicando sus oídos más finos y los ojos más penetrantes de su sensibilidad para encontrar su propio ritmo de acuerdo con la lógica poética distinta de la lógica usual (241).

Desde luego, Ortiz de Montellano reconocía la posibilidad de otras influencias, pues la “poesía nueva no es una escuela –ya que fácilmente puede descubrirse a los imitadores–, es un camino de personalidad” (241). En este sentido, *Red* –como después se advierte más claramente en *Sueños*– retoma, entre otras cosas, algunos aspectos del surrealismo; no obstante, debe subrayarse que no era el interés del autor vincularse directamente con este movimiento, sino, más bien, aprovechar sus recursos y estrategias para una “poesía nueva”. Lo anterior se observa en la propuesta inicial del poemario, que, como se ha mencionado, sugiere la idea de un viaje onírico:

Los peces pescadores
tiren del cabo de la red del aire,
si anclados los sentidos en el sueño,
viajero, sin viajar,
da, la voz transformista,
oídos al color
y tacto a la ceguera de los prados
(Ortiz de Montellano, *Red* 141)

Sin embargo, no parece que lo lúdico se desprenda, de manera directa, del surrealismo. Si bien es una cuestión que re-

quiere de un estudio mucho más detallado, el elemento lúdico parece provenir del interés que el autor siempre tuvo por lo popular. En el caso de los poemas seleccionados, el contexto de la feria da pie, naturalmente, al juego, el cual es llevado, a partir del poema en prosa, a un juego esencialmente poético. En este sentido, recordemos que, como señala Franco Bagnouls, para Ortiz de Montellano el folklore no es un fin en sí mismo, “sino un medio que apoya otros fines” (“Memoria” 18). Lo anterior marca, en general, una diferencia respecto de sus compañeros de grupo, pues para el autor es relevante la explicitación de ciertas condiciones lúdicas y festivas: si el poemario anterior llevaba por título el nombre de un juguete —*El trompo de siete colores* (1925)—, en *Red* (1928), las composiciones y su contenido lo manifiestan.⁴ Queda patente, entonces, la vitalidad de la poesía de Bernardo Ortiz de Montellano, rica en significados, y cuya obra de juventud sigue a la espera de otros esfuerzos que se acerquen de manera crítica y propositiva al universo lírico —y lúdico— que el autor plantea.

Referencias

Bernard, Suzanne. *Le poème en prose de Baudelaire jusqu'à nos jours*. Nizet, 1959.

Flores Esquivel, Enrique Alberto. “Folclor y decepción. Bernardo Ortiz de Montellano y la literatura popular”. *Revista de Literaturas Populares*, año 1, núm. 2, julio-diciembre 2001, pp. 102-134.

⁴ La misma Lourdes Franco considera que “el *Primero Sueño* de Ortiz de Montellano es, como *Red* y *El trompo de siete colores*, un ejercicio lúdico: jamás se ha interpretado este poema como un juego, pero así puede leerse precisamente, como una adivinanza que remite al principio ancestral del reto de la esfinge y sus enigmas capciosos” (“Memoria” 28).

- _____. *La imagen desollada. Una lectura del "Segundo sueño" de Bernardo Ortiz de Montellano*. Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Forster, Merlin H. "La prosa de Bernardo Ortiz de Montellano". *Los contemporáneos en el laberinto de la crítica*, Rafael Olea Franco y Anthony Stanton (eds.), El Colegio de México, 1994, pp. 189-195.
- Franco Bagnouls, María de Lourdes. "Elíptica de la obra de Bernardo Ortiz de Montellano. 'Memorias de la infancia', un texto inédito". *Los contemporáneos en el laberinto de la crítica*, Rafael Olea Franco y Anthony Stanton (eds.), El Colegio de México, 1994, pp. 297-303.
- _____. "La memoria recobrada". *Obra poética*, de Bernardo Ortiz de Montellano, María de Lourdes Franco Bagnouls (ed.), Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 17-36.
- Guevara Zamora, Cándido. *Las voces del ritual erótico en "Sueño de amor" de Bernardo Ortiz de Montellano*. Universidad Veracruzana, tesis de maestría, 2000.
- Huizinga, Johan. *Homo ludens*. Eugenio Imaz (trad.), Alianza, 2007.
- López Parada, Esperanza. "Un diario de sueños y un libro en una botella: Bernardo Ortiz de Montellano". *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 26, núm. 2, 1997, pp. 279-292.
- Marinello Vidaurreta, Juan. "*Red*, de Bernardo Ortiz de Montellano". 1929. *Revista de Avance*, 15 enero 1929, p. 25.
- Ortiz de Montellano, Bernardo. *Epistolario*, María de Lourdes Franco Bagnouls (ed.), Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

_____. “Notas de un lector de poesía”. 1930. *Obras en prosa*, de Bernardo Ortiz de Montellano, María de Lourdes Franco Bagnouls (ed.), Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 239-241.

_____. *Red.* 1928. *Obra poética*, de Bernardo Ortiz de Montellano, María de Lourdes Franco Bagnouls (ed.), Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 139-160.

_____. “Supervielle, poeta del alta mar”. 1931. *Obras en prosa*, de Bernardo Ortiz de Montellano, María de Lourdes Franco Bagnouls (ed.), Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 246-247.

Pascual, Juan. “El ámbito onírico como espacio propicio para la intertextualidad (Sor Juana Inés de la Cruz, Federico García Lorca, la poesía indígena y Bernardo Ortiz de Montellano)”. *Cahiers D’Études Romanes*, núm. 5, 2001, pp. 85-95.

Valencia, Edgar. “Sueño y poesía, la vigilia onírica de Bernardo Ortiz de Montellano”. *La Palabra y el Hombre*, núm. 119, julio-septiembre de 2001, pp. 57-67.

Velasco, Honorio M. “A modo de introducción: tiempo de fiesta”. *Tiempo de fiesta*, Honorio M. Velasco (ed.), Tres-Catorce-Dieciséte, 1982, pp. 5-25.

El deber ser y el ser de la política: de la filosofía política a la ciencia política

The ought to be and the being of politics: from political philosophy to political science

ROSENDO BOLÍVAR MEZA¹

INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL, MÉXICO

rbolivarm@ipn.mx

Resumen: La política ha captado la atención de filósofos e historiadores desde la antigüedad griega. Poco a poco el estudio de los fenómenos políticos se ha ido afinando, de manera tal que en la época contemporánea se puede hacer una clara distinción entre filosofía política (el deber ser de la política) y ciencia política (la política tal cual es). Analizar y discutir los asuntos públicos, el bien común y las relaciones de poder es algo que se hizo desde la antigüedad, cuando surgió la filosofía política. Lo que es relativamente moderno es el estudio de la política como ciencia, ya que una disciplina adquiere el carácter de científica cuando tiene un objeto autónomo y específico de conocimiento y sus propios métodos de investigación.

Palabras clave: ciencia política, fenómenos políticos, filosofía política, poder, política.

¹ El autor agradece las sugerencias aportadas por quienes dictaminaron este artículo.

Abstract: Ever since Ancient Greece, politics has captured the attention of both philosophers and historians. Gradually, the study of philosophical phenomena has been refined to a degree where contemporary thought can make a clear distinction between Political Theory and Political Science. The analysis of public affairs, the notion of common good and power relations have all been studied from the time Philosophical Theory first emerged. However, what is deemed 'modern' is the study of politics as a science, given that discipline is believed to be scientific when it has a specific and independent object of study with its own research methods.

Keywords: Political science, Political phenomena, Political philosophy, Politics, Power.

Recibido: 8 de abril de 2024

Aprobado: 28 de octubre de 2024

DOI: 10.15174/rv.vi18i35.787

1. Introducción

El término *política* se origina en las palabras griegas *polis*, *politeia*, *politica* y *politikè*. Para los antiguos griegos la política era el estudio o el conocimiento de la vida en común de los hombres que se organizaban para vivir en una *polis* o ciudad (Prèlot 5). Con el paso del tiempo la palabra permanece, pero su contenido histórico-social ha cambiado. Para los griegos el fin de la política era hacer buenos y virtuosos ciudadanos, dándole una finalidad ética. Con estos principios se desarrolló la filosofía política, como el deber ser de la política.

Sócrates veía que los griegos de su tiempo se dedicaban demasiado a las cosas materiales y sus principales preocupaciones

estaban en hacer riqueza, lograr poder y experimentar placer. Pero para él la verdadera política consistía en hacer al hombre mejor y virtuoso. Por ello criticaba a los políticos de su tiempo y la labor que realizaban, ya que no habían podido enseñar los principales valores humanos, entre los que destacaba el bien común.

En *La República*, Platón desarrolló el estudio del alma y los grupos sociales de un Estado ideal. Partió de la educación como factor determinante para crear un hombre mejor. El mejor hombre de la sociedad ideada por él sería el que velara por la seguridad del Estado y que buscara hacer mejores ciudadanos, esto es, mejores hombres en excelencia y virtud. Los mejores hombres, los destinados a dirigir los destinos del gobierno, debían tener y conservar las virtudes del valor, la prudencia, la templanza y justicia.

Aristóteles quiso definir a la sociedad perfecta, donde el hombre puede desarrollar a plenitud sus facultades sociales y espirituales. En su obra, *La Política*, estudia al hombre, en el que ve su naturaleza moral, a lo que Sócrates ya había hecho referencia, pero también descubre su naturaleza intrínsecamente social, por lo que vive en sociedad. No basta cualquier sociedad para llenar la vida del hombre, ya que éste satisface algunas necesidades sociales en la familia y en otras agrupaciones humanas, pero sólo en la *polis* encuentra la plenitud de posibilidades que exige su naturaleza social. Por esto la *polis* es la sociedad perfecta, y el conocimiento dedicada a su estudio es la política.

Luego de la antigüedad griega, en la Edad Media el pensamiento político siguió su cauce. Los pensadores cristianos retomaron algunas de las ideas griegas y polemizaron con otras. Sin embargo, toda su concepción del hombre y la política se subordinó a la explicación cristiana y a la salvación del alma en un reino divino. El exponente de la teoría medieval del Estado fue San Agustín, quien consideró que el Estado ideal de Platón estaba fuera del tiempo y del espacio, por lo que, en su tratado

La Ciudad de Dios, terminado de escribir en el año 426, sustituye las ideas platónicas por las de Dios o religiosas.

También dentro de la Edad Media, *Policraticus*, el gran libro de Juan de Salisbury, escrito alrededor del año 1159, es considerado el primer tratado de filosofía política en Europa. Describe cómo debe ser el buen príncipe como cabeza de la comunidad política. Posteriormente, Marsilio de Padua escribió en 1324 *El Defensor de la paz*, en el que defendía el Estado laico.

Analizar y discutir los asuntos públicos, el bien común y las relaciones de poder es algo que se hizo desde la antigüedad, cuando surgió la filosofía política. Lo que es relativamente moderno es el estudio de la política como ciencia, ya que una disciplina adquiere el carácter de científica cuando tiene un objeto autónomo y específico de conocimiento y sus propios métodos de investigación. En la antigüedad los aspectos políticos se subordinaban a lo ético. En la Edad Media a lo religioso o a explicaciones metafísicas. Fue hasta el Renacimiento cuando la política comenzó a ser abordada por sí misma como relaciones de poder y sin supeditarse a otras esferas. El hombre que realizó esto fue Nicolás Maquiavelo, quien lo plasmó en su obra *El Príncipe*, primer tratado sobre la ciencia política, publicado en 1513.²

Maquiavelo estudió la política con métodos empíricos y describió lo que los hombres hacen y no lo que deberían hacer respecto al ejercicio del poder, como sucede con la filosofía política. Lo que hizo fue retratar su época. Es innegable su valor al hacer el análisis de la política por la política misma, dándole así su carácter de ciencia. Escribe su libro sin referencias a la religión, la metafísica o los principios éticos. Abandona toda la concepción

² Maquiavelo fue el primero que abordó los fenómenos políticos desde la ontología (“ontos”, que significa ser, aquello que es) y no desde la perspectiva deontológica (“deon-ontos”, que significa deber o lo que es necesario).

del sistema político medieval. Intuye la nueva realidad social y política. Le da consejos al príncipe de cómo adquirir y conservar el poder y qué medidas concretas tomar para lograrlo.

A partir de la obra de Maquiavelo comenzó el desarrollo de la ciencia política, con pensadores que definieron claramente para esta ciencia su propio objeto de estudio y sus propios métodos de obtención del conocimiento.

Dentro del Renacimiento, concretamente en 1576, se publicó una obra de filosofía política de gran relevancia: *Los seis libros de la República*, escrito por Jean Bodín, quien acuñó el concepto de soberanía, a la que concibe como la fuerza de cohesión y unión de la comunidad política sin la cual ésta no puede sobrevivir. Bodín se va a situar en el plano de la legitimidad y no en el de los hechos, como lo hizo Maquiavelo.

Con Thomas Hobbes la ciencia política avanzó de manera notable. En 1651 escribió una de las obras más ricas de la historia de la teoría política: *el Leviathan*. Junto con Maquiavelo y Bodín, fue uno de los grandes teóricos del absolutismo, es decir, de la centralización total del poder en manos del monarca y, junto con John Locke y Juan Jacobo Rousseau, atribuyó el origen y organización de la sociedad a un contrato original.

Con Hobbes el Estado surgió para la protección y defensa del hombre natural, estableciendo el equilibrio entre el poder material y el poder eclesiástico. El Estado es el poder que surge para controlar la injusticia, pues parte del hecho de que el hombre es el lobo del hombre y que todo se resume a la fuerza y la astucia.

En 1690 John Locke escribió una obra clave para el desarrollo del liberalismo: *Ensayo sobre el gobierno civil*. Su pensamiento fue anti absolutista, pues consideró que el estado de naturaleza del hombre no era de guerra, sino el que está regulado por la razón.

Hay libertad e igualdad y los hombres deciden libremente ser representados por un gobierno legítimo.

Montesquieu escribió en 1748 su libro *Del Espíritu de las Leyes*, en el que buscó algo más que la elaboración de teorías y leyes, es decir, su espíritu, sus principios y sus motivos, para la mejor convivencia política. En la república democrática su naturaleza será el pueblo soberano en tanto que su principio será la virtud política, definida por él como el amor a la patria y a la igualdad. El hombre de bien de que nos habla no es el hombre de bien cristiano (como en la Edad Media), sino el hombre de bien político: amante de las leyes. Aceptó la división de poderes propuesta por Locke, pero añadió al ejecutivo y al legislativo el poder judicial, poniendo énfasis en que deberían estar en distintas manos: una separación real de poderes.

Juan Jacobo Rousseau fue uno de los más importantes pensadores liberales. En 1762 se publicó su libro *El contrato social*, en el que sostiene que la soberanía se desprende del contrato social, de la libertad e igualdad naturales que se transforman en la sociedad. El soberano es el pueblo que plantea la voluntad general en forma de ley. La voluntad general es lo mejor para la comunidad, es el bien de esa comunidad en detrimento de los intereses particulares y egoístas de los sujetos. La soberanía es la expresión de la voluntad general y pertenece al pueblo, no al monarca. La ley, por su parte, debe ser la expresión de esa voluntad general. El gobierno es representante del soberano y es el que ejecuta el acto general: la ley.

Carlos Marx y Federico Engels plantearon una concepción netamente revolucionaria en el sentido fiel de la palabra. Elaboraron una de las teorías científicas más desarrolladas dentro de las ciencias sociales, que es el materialismo histórico y dialéctico. Se abocaron al estudio de la sociedad en general y sostuvieron que la historia es una lucha de clases entre los que son propietarios

o poseedores de los medios de producción y los que venden su fuerza de trabajo para poder subsistir. Señalaron las contradicciones del sistema capitalista y sentaron las bases de uno nuevo. Afirmaron que es el ser social lo que determina la conciencia y no al contrario, como lo había pensado Hegel.

Con el surgimiento de la Escuela Legalista de la Teoría del Estado en el siglo XIX, se abrió una nueva era en la ciencia política. Ya en el siglo XX comenzó a revelarse como una disciplina especializada, integrando el legalismo formal de la teoría del Estado como el centro de sus intereses.

Con los grupos políticos como un nuevo aspecto para el estudio de los fenómenos políticos, desde el siglo XX y lo que va del siglo XXI se presenta una gran proliferación de subcampos en el análisis de la ciencia política. Esta descripción objetiva formal fue fortalecida con investigaciones filosóficas tradicionales con respecto a los fines del gobierno y del Estado, es decir, continuó haciéndose filosofía política, pese a que había quienes auguraban que con el surgimiento, desarrollo y profesionalización de la ciencia política podría finalizar la época de la filosofía política.³

Con base en este apretado recorrido histórico sobre la evolución del estudio de la política, en el que se retoman a algunos de los principales pensadores de la política y que sirve como introducción al tema, el objetivo de este artículo (de carácter exploratorio, pero con pretensiones explicativas y analíticas que puedan contribuir al desarrollo de investigaciones futuras sobre el tema), es responder interrogantes como ¿qué es la política? ¿por qué inicialmente con los griegos a la política se le concibió

³ Para Giovanni Sartori el impacto de la filosofía política ha sido mucho mayor que el de la ciencia política, ya que ofrece una visión total de la realidad y una concepción totalizadora del mundo. “Haciendo una comparación, la filosofía es poesía, la ciencia es prosa” (Sartori, *Cómo hacer ciencia política* 192).

como un deber ser con una función ética?, ¿por qué a partir del Renacimiento a la política se le asoció más con el estudio y el ejercicio del poder?, así como ¿qué diferencias hay entre filosofía política y ciencia política? A esto antecede una sucinta distinción entre filosofía y ciencia.

Para intentar dar respuesta a estas interrogantes, además de esta introducción el artículo incluye tres apartados más, en los que se tiene un acercamiento a las definiciones de filosofía y ciencia, para luego pasar a abordar lo referente a la filosofía política y posteriormente lo que es la ciencia política, para al final presentar algunas conclusiones.

Se parte de la hipótesis de que tanto la filosofía política como la ciencia política explican y analizan los hechos políticos de la realidad, cada una desde distintas perspectivas. La primera para buscar mejorarla y superarla; la segunda para abordarla tal cual es.

2. Filosofía y ciencia: precisiones conceptuales necesarias

La distinción entre filosofía y ciencia es sumamente interesante y abrumadora. Desde luego en este espacio solamente se retoman los principales aspectos diferenciadores entre una y otra, que nos ayuden a analizar el tema objeto de estudio que se desarrolla más adelante.

“La noción de ciencia se determina frente a la de filosofía, y presupone que un saber científico se ha separado del alma máter del saber filosófico” (Sartori: 2012: 81) y, de acuerdo con este autor, esta separación se inició en los siglos XVI y XVII. De ahí que la filosofía política sea anterior a la ciencia política. En los trabajos de Sartori (2002 y 2012), señala que, aunque toda ciencia se desprende de la filosofía, el conocimiento filosófico es

distinto al conocimiento científico. Cada una de ellas utiliza su propio lenguaje y se diferencian en función de sus respectivos interrogantes de fondo. La principal interrogante del filósofo se resume en un *porqué* que busca las causas últimas, mientras que la del científico se resume en un *cómo*. En el *porqué* del filósofo se incluye un *cómo* y en el *cómo* del científico se incluye un *porqué*. No es que la filosofía explique y que la ciencia describa. Es que en la filosofía la explicación subordina la descripción, mientras que en la ciencia es la descripción la que condiciona la explicación. La explicación filosófica no comprueba los hechos, sino que los supera y los transfigura, mientras que la explicación científica emerge de los hechos y los reproduce.

El conocimiento filosófico y el conocimiento científico son diferentes. El primero se preocupa por el *qué*, el *por qué* y el *para qué* de la realidad, con una intención totalizadora, puesto que la filosofía se ocupa del universo, de todo cuanto hay. El segundo estudia una parte de esa realidad y se pregunta *cómo* es ésta, en *qué* fenómenos se manifiesta y *cuáles* leyes la rigen.

Toda ciencia es un grupo organizado de conocimientos sobre una materia dada. Su propósito no es simplemente describir fenómenos observados o en alguna forma conocidos, sino explicarlos y, de ser posible, vaticinar acontecimientos futuros, mediante la construcción de escenarios. Tanto las explicaciones como las predicciones implican una dependencia de leyes generales y su planteamiento es, en consecuencia, la tarea fundamental de toda ciencia (Oppenheim 16-17).

La ciencia proporciona un conocimiento comprobado y comprobable por todos; el método científico contiene todos los pasos y procedimientos para probar sus conocimientos. El objeto de la ciencia es conocer los hechos que constituyen la realidad, cuya existencia certifican y prueban las percepciones sensoriales, las cuales nos proporcionan los datos de que se vale

la ciencia, y deben estar exentas de todo tipo de supuestos o elementos derivados de la subjetividad humana. La objetividad propia de la ciencia sólo la poseen los datos puros de la experiencia y los conocimientos perfectamente comprobables que resultan del procedimiento científico (Cardiel 16-17).

Para llegar a un conocimiento científico es indispensable cubrir las tres condiciones que plantea Jean Meynaud (128): *a)* posesión de un objeto, *b)* utilización de un método y *c)* establecimiento de certidumbres.

Las ciencias se basan en la experiencia y tratan de los hechos y de la realidad. Buscan describir e interpretar, es decir, explicar los hechos y describir y formular leyes generales. Para ello utilizan teorías, datos, observaciones, experimentos, críticas y *tests*, entre otros elementos. Elaboran teorías que buscan explicar fehacientemente el objeto de estudio, las cuales deben ser corroboradas, ya que de otra forma no serían científicas. Lo aseverado tiene que ser corroborado para poder considerarse científico, y esa corroboración debe realizarse a través de métodos científicos. Al mismo tiempo, el conocimiento científico crece, es decir, es acumulativo, ya que los nuevos descubrimientos se fincan en avances previos. Las verdades científicas son universales.

Algunas diferencias entre ciencia y filosofía son que la primera, en algunos casos, tiene un alto grado de matematización y de experimentación, cosa que no sucede con la filosofía. Aunque tienen discursos distintos, pero no opuestos, la ciencia incluye supuestos filosóficos que le pueden generar análisis fructíferos, mientras que la filosofía necesita también de conocimientos empíricos bien establecidos para no pensar sobre el vacío. “Entre sus fines hay similitud y complementariedad y entre sus métodos hay diferencias, pero no absolutas” (Diéguez 9).

Al tener diferentes objetos de estudio: la filosofía estudia la totalidad y la ciencia una parte de la totalidad, resultan también diferentes métodos de aprehensión y explicación de la realidad. Los diversos métodos filosóficos son las diferentes lógicas de razonamiento que sigue cada escuela filosófica, derivándose de esto métodos como el dialéctico, el intuitivo, el fenomenológico, el analítico y otros. Por su parte, el conocimiento científico pretende apegarse a un método científico, o sea, a un conjunto de reglas o normas que le permiten aspirar a lograr racionalidad, objetividad, comprobación y comunicabilidad (Emmerich 22-24).

Coincidiendo con Suárez-Íñiguez (115-116), y para acercarnos a nuestro objeto de estudio, no hay que confundir la filosofía política con la ciencia política. La filosofía es metafísica, pues aborda asuntos que van más allá de los hechos naturales. Es un sistema de conocimientos especulativos basados en la razón, sin relación con los hechos, que se expresa a través de conceptos. La filosofía política trata lo referente a los principios, propiedades y causas últimas de la política, de su naturaleza y de sus fundamentos. Por su parte, la ciencia trata de explicar hechos y, si es posible, vaticinarlos. Se basa en leyes generales. A partir de esto, la ciencia política estudia el poder, el Estado, el sistema político, entre otras cosas que tienen que ver con los asuntos públicos.

3. Filosofía política

De acuerdo con Leo Strauss, la filosofía política es el intento por dar respuesta a la pregunta sobre cuál es el mejor régimen de gobierno que haga posible la “buena vida” (1970). En este sentido, la filosofía política es una rama de la filosofía que reflexiona sobre el deber ser del orden social y los problemas del Estado y la sociedad, que históricamente ha venido buscando y reflexionando

sobre la mejor forma posible de gobierno.⁴ Al ser un pensamiento filosófico, sus premisas son válidas puesto que demuestran la lógica de su razonamiento. El pensador dedicado a ella se interesa sobremanera por el fundamento y los orígenes de los asuntos políticos, por las metas que la política persigue, así como por el buen o mejor uso del poder y del Estado (Emmerich 21). Se ubica en el terreno de los argumentos, los valores y la construcción de sistemas de pensamiento, por lo que su misión es la construcción y reconstrucción de los razonamientos y el conocimiento en torno a los problemas relativos al poder.

La diferenciación-vinculación entre filosofía política y ciencia política se encuentra en los orígenes del pensamiento político de la antigua Grecia, cuando con Platón y Aristóteles se inicia una actitud de investigación y análisis de la realidad social, fundamentando su pensamiento no en una sola reflexión, sino en el análisis de lo real y en un movimiento inductivo que va de lo particular a lo general, en que las bases del pensamiento político de ambos surgen del estudio de la organización social y política de la antigua Grecia.

Mientras que en *La República* Platón elaboró una construcción ideal de una *polis* o ciudad, Aristóteles en *La Política* examinó las constituciones de más de ciento cincuenta ciudades-Estado de su tiempo. Mientras que Platón consideró que su modelo ideal de *polis* podía ser aplicado en todo tiempo y lugar, Aristóteles no ofrecía una respuesta única a la cuestión de cuál era la mejor forma de gobierno, puesto que sostenía que ésta dependía de las características de cada pueblo y Estado.

⁴ Responder ¿cuál es la mejor forma de gobierno?, ¿en qué consiste el fundamento de la obligación política ciudadana? o ¿cuál es la naturaleza de la condición humana y política?, son algunas de las preguntas a las que se aboca la filosofía política (Martínez 142).

Mucho tiempo después, con la formación del Estado-nación en los siglos xv y xvi, el pensamiento político adoptó una forma cada vez más empírico-científica y menos filosófico-especulativa. A principios del siglo xvi en *El Príncipe*, Maquiavelo estableció una ruptura entre lo filosófico-moral y lo político-práctico, entre el deber ser como preocupación filosófica y el ser efectivo como preocupación científica. Con su propósito de buscar la verdad efectiva de las cosas, contribuyó notoriamente al nacimiento de una ciencia política autónoma.

Con lo anterior se transita del deber ser de la política con la filosofía política, a la ciencia política como el análisis del ser de la organización de la vida en común de los seres humanos, lo cual se dio en la transición de la antigüedad griega, a la Edad Media y al Renacimiento.

Es hasta el siglo xix cuando la ciencia política logra una mayor diferenciación de la filosofía política. En este sentido, tanto el positivismo de Augusto Comte expresado en *La Filosofía Positiva*, como el pensamiento de Carlos Marx y Federico Engels, contribuyeron a esta evolución de la filosofía social hacia la ciencia social. Ellos presentaron una clara preocupación por crear una ciencia de lo social-real, e intentaron construir modelos teóricos y metodológicos sistemáticos, muy diferentes entre sí. Aunque planteaban distintos métodos e ideas, coincidieron en la necesidad de estudiar científicamente la realidad social. Tanto para Comte como para Marx y Engels la creación de una ciencia social se basaba, en mucho, en la filosofía o visión del mundo que cada uno de ellos sostenía, de la que derivaron sus respectivas concepciones de la sociedad. Para Norberto Bobbio, actualmente

en la filosofía política están comprendidos tres tipos de investigación: a) sobre la mejor forma de gobierno o sobre la óptima

república; *b*) sobre el fundamento del Estado, o del poder político, con la consiguiente justificación (o injustificación) de la obligación política; y *c*) sobre la esencia de la categoría de lo político o de la politicidad, con la disputa preponderante sobre la distinción entre la ética y la política (70-71).

De ahí que la filosofía política no busca explicar el fenómeno del poder, sino justificarlo y, como investigación de la esencia de la política, se aleja de toda verificación empírica.

4. La ciencia política

La ciencia política es una ciencia humana y del espíritu, que depende de la contingencia y libertad humanas, no de leyes naturales y exactas. Como toda ciencia tiene su propio objeto de estudio, el de la ciencia política son los hechos políticos y, como estos son siempre un producto humano, podría hablarse con mayor propiedad de actos políticos. La política como ciencia tiene un método científico que conduce al conocimiento objetivo de los hechos políticos. No trata sólo de valorar o legitimar ciertas formas de organización política, sino también de describir la realidad social que las rodea.

La ciencia política se caracteriza por ser una disciplina autónoma e independiente, con una estructura sistemática y teórica propia. La autonomía de la ciencia política se refiere a una reflexión particular sobre la política.⁵ Tiene el *status* científico porque ha alcanzado un nivel especializado sobre lo político, con un objeto

⁵ La autonomía de la ciencia política no debe entenderse en sentido absoluto, por lo que Sartori (*Cómo hacer ciencia política* 88-89) plantea el cumplimiento de cuatro tesis. Primera, que la política sea distinta; segunda, que la política sea independiente, es decir, que siga sus propias leyes; tercera, que sea autosuficiente, es decir, que sea autárquica, en el sentido de que se baste

de conocimiento autónomo respecto de otras disciplinas sociales como la historia, la sociología, la antropología o la propia filosofía, con un análisis de los diferentes aspectos de la realidad política mediante una metodología propia (Carro 257 y 263).

A la ciencia política se le puede definir como el estudio del comportamiento político, de los procesos y de las instituciones políticas, así como de los sistemas políticos y sus relaciones entre sí. Es un análisis crítico y sistemático de los fenómenos políticos y de las instituciones que origina, entre ellas al Estado y las sociedades políticas, lo que se puede describir como la vida política. Aspira a explicar y predecir los acontecimientos políticos en virtud de leyes o principios descriptivos generales. Tradicionalmente se ha ocupado de temas como la naturaleza humana en la política, el origen y ejercicio de la autoridad política, las causas de los conflictos políticos y su solución mediante decisiones autoritarias o negociaciones (Oppenheim 18-19).

Con base en David Easton (83), la ciencia política ha sido definida como el estudio del poder, el monopolio del uso legítimo de la fuerza, la búsqueda del mejor modo de vida, del Estado, etcétera. Un elemento distintivo de la ciencia política occidental es la falta de consenso para definir de manera acabada su objeto de estudio. A pesar de lo anterior, Easton la define como el estudio del modo en que son tomadas las decisiones en una sociedad determinada y su relación con la mayoría de la población.

La ciencia política no es una ciencia especulativa sino fáctica, que pretende validarse a partir de la contrastación de sus enunciados con la realidad, incluyendo una sólida lógica de razonamiento. En ese sentido, el politólogo como estudioso de

para explicarse a ella misma; y cuarta, que la política sea una causa prima, una causa generadora no sólo de sí misma sino también del resto.

ella, está interesado en describir y explicar las realidades y regularidades del poder político y del Estado, así como las acciones y luchas que se libran en torno a éstos.

La ciencia política busca incrementar el conocimiento de los fenómenos políticos y desarrollar nuevas metodologías y técnicas de investigación, así como también encontrar la solución a problemas políticos concretos que se puedan presentar. Es una ciencia social empírica que no explica las causas últimas o los fines de la política, como lo hace la filosofía política, sino que explica hechos políticos y formula leyes generales con un lenguaje y un instrumental propios.

De acuerdo con Karl W. Deutsch (19), la ciencia política es una ciencia aplicada. Sus tareas son prácticas y sus teorías se nutren de la práctica. Por ello, los politólogos acuden a todas las ciencias del comportamiento humano como la sociología, la psicología, la economía, la antropología, la historia y la teoría de la comunicación. Como las demás ciencias sociales, la ciencia política es reflejo y elemento determinante en las transformaciones que tienen lugar en la esfera de lo social. Es por ello que el crecimiento y desarrollo de la ciencia política hasta fines del siglo xx y principios del siglo xxi se debe en mucho a lo que ha logrado retomar de otras ciencias sociales, a su capacidad de interacción de lo viejo con lo nuevo.

Las ciencias sociales en general, y en particular la ciencia política, adquirieron a partir de Carlos Marx, Augusto Comte, Emilio Durkheim, Max Weber y los pensadores del estructural-funcionalismo, un carácter cada vez más empírico-científico y menos especulativo-filosófico.⁶ Desde entonces, el método, las

⁶De igual manera en las ciencias sociales en general, y en la ciencia política en particular, comenzaron a enfrentarse ideologías opuestas para la conservación o transformación del orden social en el marco de la lucha de clases

técnicas, el dato y su medición, las hipótesis y su contrastación, tienen cada vez una mayor relevancia en el trabajo del politólogo, en el que la filosofía comienza a pasar a un segundo plano, pero sin abandonarla, ya que al cuestionarse la realidad, destacar ciertos aspectos de ella y postular relaciones de causa-efecto, dependen en mucho de cómo el científico conciba al mundo, la vida social, al ser humano y al proceso de conocimiento, lo cual está íntimamente relacionado con el mundo de la filosofía.

5. Conclusiones

A lo largo del tiempo han variado las definiciones sobre la política y su objeto de estudio. Algunas de las más importantes las han caracterizado como el análisis de: *a)* las condiciones para ser más virtuosos y mejores ciudadanos, dándole una finalidad ética; *b)* el monopolio del uso de la violencia física legítima; *c)* la autoritaria distribución de valores para una sociedad, *d)* las formas de organización y ejercicio del poder, entre otras.

Aunque la filosofía política, como el deber ser de la política, ha basado su hilo progresivo en el estudio de ideas tales como libertad, igualdad, constitucionalismo, democracia, etcétera, también ha buscado entenderlas mejor, analizándolas en su claridad, consistencia e implicaciones, además de que ha buscado explicar su crecimiento, persistencia y difusión como un fenómeno histórico.

Pese a ello, la filosofía política contemporánea ha vivido un debilitamiento, pues se ha limitado fundamentalmente a la historia de las ideas políticas de los grandes filósofos políticos. Es

dentro del Estado, con lo que comenzó a quedar en duda la supuesta neutralidad ideológica de las ciencias sociales.

por ello que, a partir del siglo xx, comenzó a perder parte de su cualidad creativa.

Por otro lado, la ciencia política ha tenido transformaciones exógenas y endógenas. Las primeras se refieren a que tiene objetos de estudio móviles, complejos y en ocasiones inaprehensibles. Las segundas conciernen al replanteamiento interno de la disciplina en sus métodos, perspectivas teóricas, aparatos de investigación y alcances de sus debates. Actualmente tiene dos ejes fundamentales: *a)* la realidad política, sus diversos dominios y dimensiones, instituciones, prácticas, procesos, procedimientos, sujetos y acciones, significados y sentidos, y *b)* la producción teórica, el desarrollo del saber y la indagación científica.

Además de estos ejes, los principales temas tratados por la ciencia política contemporánea son los siguientes: teoría política e historia de las ideas políticas (ambas relacionadas con la filosofía política), las instituciones políticas (gobiernos federales, estatales y municipales), partidos políticos, grupos de presión, opinión pública, participación ciudadana, cultura política y política internacional.

Si bien es cierto la política es una cuestión de hechos y valores, también lo es que no puede prescindir de la verdad. La preocupación fundamental por la verdad, por el conocimiento que pueda ser verificado y por las políticas que funcionen, es lo que convierte a la política en una ciencia y a quienes la practican en politólogos que deben analizar la política tal cual es, es decir, el ser de la política. Sin esta preocupación por las pruebas y la veracidad, la política seguiría siendo un choque de opiniones, presiones, poder o mera propaganda. Cuando hay preocupación por la verdad, la política puede convertirse en una búsqueda de soluciones y nuevos descubrimientos, de nuevas formas de trabajo y de acción conjunta de nuestro propio destino.

En el caso de las ciencias sociales en general y de la ciencia política en particular, la ideología y los intereses parciales siempre han jugado un papel de primer orden en la creación del conocimiento. La ciencia política no hace un simple registro de la actividad política, sino que implica participación en la política, por lo que toda investigación en ciencia política es siempre, implícita o explícitamente, una propuesta programática.

De ahí que Gaetano Mosca (43-44) haya considerado que la política más que describir y descubrir las leyes y modalidades que rigen los fenómenos sociales, ha investigado los procedimientos por medio de los cuales un hombre o una clase de personas llegan a disponer del poder supremo, en una sociedad dada, y a defenderse contra los esfuerzos de quienes aspiran a sustituirlos. Se trata de dos cosas que, si bien tienen algún punto de contacto entre sí, son sustancialmente diferentes.

Referencias

- Aristóteles. *La Política*. Porrúa, 1981.
- Bobbio, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*. Aguilar, 1973.
- Cardiel Reyes, Raúl. "La ciencia política a fines del siglo xx". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 150, octubre-diciembre de 1992, pp. 11-28.
- Carro Martínez, Antonio. *Introducción a la ciencia política*. Instituto de Estudios Políticos, 1957.
- Comte, Augusto. *La filosofía positiva*. Porrúa, 1982.
- Deutsch, Karl W. *Política y gobierno*. Fondo de Cultura Económica, 1976.

- Diéguez, Antonio. “Ciencia y filosofía”. *Letras Libres*, núm. 290, 2023, pp. 6-9.
- Easton, David. “Ciencia política”. *Lecturas de sociología y ciencia política*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, pp. 83-103.
- Emmerich, Gustavo Ernesto. “Filosofía y ciencia política: una relación ambigua”. *Estudios Políticos*, núm. 4, julio-septiembre de 1994, pp. 19-30.
- Hobbes, Thomas. *Leviathán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Nuevomar, 1984.
- Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Porrúa, 1981.
- Martínez, Víctor Hugo. *Cómo leer, razonar y estudiar ciencia política: claves y mapas preliminares*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2021.
- Meynaud, Jean. *La science politique. Fondaments et perspectives*. Edición del autor, 1960.
- Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. Porrúa, 1985.
- Mosca, Gaetano. *La clase política*. Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Oppenheim, Félix. *Ética y filosofía política*. Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Padua, Marsilio de. *El defensor de la paz*. Técno Universitario, 2009.
- Platón. *La República*. Porrúa, 1981.
- Prèlot, Marcel. *La ciencia política*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1988.
- Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*. Porrúa, 1979.

- Salisbury, Juan de. *Policraticus*. Editora Nacional, 1984.
- San Agustín. *Ciudad de Dios, Obras Completas*, t. XVI y XVII. Editorial Católica, 1964.
- Sartori, Giovanni. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____. *Cómo hacer ciencia política*. Taurus, 2012.
- Strauss, Leo. *¿Qué es la filosofía política?* Ediciones Guadarrama, 1970.
- Suárez-Íñiguez, Enrique. “El largo camino hacia la autonomía y la institucionalización de la ciencia política (en México y en el mundo)”. *La ciencia política: disciplina académica, profesionalización y nuevos horizontes*, María del Carmen Roqueñí Ibargüengoitia, Karla Valverde Viesca y Enrique Gutiérrez Márquez (eds.), Universidad Iberoamericana, 2019, pp. 115-132.

Del individuo al *dividuo* (Deleuze)
y al *sujeto larval* (Agamben): los procesos
de desubjetivación y subjetivación
en la sociedad contemporánea

From the individual to the *dividual*
(Deleuze) and the *larval subject*
(Agamben): the processes
of desubjectification and subjectivation
in contemporary society

CUAUHTÉMOC NATTAHÍ HERNÁNDEZ MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO, MÉXICO
nattahiher@yahoo.com.mx

Resumen: A partir de la tesis de Deleuze acerca de que en las “sociedades de control” se da lugar más al “dividuo” que al individuo y de la tesis de Agamben acerca de que en la “fase extrema del capitalismo” los procesos de desubjetivación se han vuelto indistinguibles de los procesos de subjetivación y dan lugar sólo a un “sujeto larval”, analizamos la formación subjetiva que se gesta en la configuración contemporánea del poder. Un análisis que realizamos sobre la base de las nociones de “dividuación” (Raunig) y “servidumbre maquínica” (Lazzarato), y a partir de la plataforma conocida como “Facebook”. Lo que nos ha permitido poner de relieve la manera como este dispositivo da lugar al “dividuo” y al “sujeto larval”, así como la manera en que moviliza la producción deseante del “usuario” en

la forma de una “servidumbre maquínica”. Lo que, a su vez, nos ha permitido plantear y concluir que “Facebook” es también un dispositivo de desubjetivación, frente a quienes lo sitúan solamente como un dispositivo subjetivante o de vigilancia.

Palabras Clave: subjetivación, desubjetivación, servidumbre maquínica, Facebook, deseo.

Abstract: Based on Deleuze’s thesis that in “societies of control” there is more room for the “dividuum” than for the individual and Agamben’s thesis that in the “extreme phase of capitalism” the processes of desubjectification have become indistinguishable from the processes of subjectivation and give rise only to a “larval subject”, we analyze the subjective formation that is brewing in the contemporary configuration of power. Such analysis was carried out based on the notions of “dividuation” (Raunig) and “machine servitude” (Lazzarato), and from the platform known as “Facebook”. Which has allowed us to highlight the way in which this device gives rise to the “individual” and the “larval subject”, as well as the way in which it mobilizes the desired production of the “user” in the form of a “machinic servitude”. Which, in turn, has allowed us to propose and conclude that “Facebook” is also a device of desubjectification, compared to those who position it only as a subjectivizing or surveillance device.

Keywords: Subjectification, Desubjectification, Machine servitude, Facebook, Desire.

Recibido: 12 de agosto de 2024

Aprobado: 11 de septiembre de 2024

DOI: 10.15174/rv.vi18i35.816

*Para el profesor Rodolfo Cortes del Moral con
estima y admiración, en ocasión de su jubilación.*

*Todas las razones para hacer una revolu-
ción están ahí. No falta ninguna. [...] Todas las razones están reunidas, pero no
son las razones las que hacen las revolu-
ciones; son los cuerpos. Y los cuerpos están
delante de las pantallas.*

COMITÉ INVISIBLE, AHORA 7

1. Introducción

Al momento de llevar a cabo su inmensa investigación his-
tórico-genealógica acerca del ejercicio del poder en Occi-
dente, Michel Foucault terminó trazando los contornos de las
distintas configuraciones históricas del poder que se han verifi-
cado: soberanía, disciplinas y control serían los tres diagramas
que han habilitado y dado forma a Occidente, hasta el punto
de que hoy serían reconocibles contornos de las tres economías
históricas del poder.

Esta historia comenzaría con las sociedades de soberanía,
donde el poder decidía y exigía la muerte más que administrar
la vida, continuaría con las sociedades disciplinarias, donde el
poder se vertía tanto sobre el cuerpo singular para doblegarlo,
trocearlo y hacerlo dócil como sobre el cuerpo-especie para ha-
cer de la población una entidad económicamente rentable; y
culminaría con las sociedades de seguridad donde el poder se
verifica más como gobierno y conducción de conductas que
como disciplinas. A estas sociedades contemporáneas, Gilles
Deleuze, como se sabe, las llamó “sociedades de control”, donde

las redes anónimas de poder se ejercen al “aire libre” y por medio de la persuasión, la manipulación y la estimulación, antes que a través de la coerción física directa y el disciplinamiento.

Más allá del problema de si entre estas economías históricas de poder hay una sucesión, una superposición o una integración, el problema que nos interesa es el de las formaciones subjetivas.¹ ¿Qué tipo de subjetividad se construye al interior de cada uno de estos diagramas del poder? Más aún, lo que nos interesa específicamente es la formación subjetiva que se origina en el seno de la configuración contemporánea del poder. Foucault sostenía que las disciplinas daban lugar a una individualidad esquemática y centralizada, en la medida en que recaían sobre el cuerpo singular, pero ¿qué tipo de subjetividad se gesta al interior de un diagrama que, sin dejar de ser disciplinario y soberano, ahora se ejerce a través de la seducción, de la estimulación y en la forma de un control modular permanente?

Para intentar responder a esta pregunta, a continuación, establecemos un primer registro a través del cual consideramos se puede empezar a atisbar la situación actual de la formación subjetiva contemporánea. Pero lo haremos bajo una premisa en la que convergen tanto Deleuze como Agamben.

¹ Con el concepto de “formación subjetiva” aludimos en cada caso a una formación histórica de proporciones mayúsculas que sólo puede ser referida de manera parcial y lo que implica en principio es que no se puede dar cuenta de las subjetividades individualmente consideradas aislándolas de los contextos histórico-sociales más amplios, a riesgo de sustancializar y esencializar la esfera subjetiva. Por lo que se trata de un concepto que exige atender los modos y procesos específicos como se configura y organiza la subjetividad en cada formación histórico-social. En su ascendencia teórica tiene su antecedente directo en el concepto althusseriano de “formaciones ideológicas” y hace referencia a procesos de envergadura como “el doblez o el pliegue del afuera” en Deleuze o los modos históricos de subjetivación en Foucault.

2. Del individuo al *dividuo* y al *sujeto larval*

Deleuze sostuvo que los mecanismos de poder de las sociedades contemporáneas más que moldear la individualidad de cada cuerpo, como hacían las disciplinas, son dispositivos que modulan (*Posdata 3*). Mientras las disciplinas se aplicaban singularmente a los cuerpos mediante las técnicas de vigilancia, las sanciones normalizadoras y la organización panóptica para crear y moldear en torno a cada cuerpo una individualidad, el control modula el deseo, los gustos, los hábitos y las aspiraciones, pero no para moldear una individualidad en cada cuerpo, cuanto para integrar esos elementos ínfimos y minúsculos al régimen de control. El control sería así un tipo de poder que ya no busca crear una individualidad a partir de la cual debamos reconocernos, como sucedía con las disciplinas de acuerdo con Foucault o con la interpelación ideológica de acuerdo con Louis Althusser, cuanto introducir pequeñas modificaciones y variaciones minúsculas que nos aten a las redes anónimas de control.

Por eso, Deleuze sostuvo que los mecanismos y dispositivos de las sociedades de control, antes que dar lugar a un “individuo” como hacían las disciplinas, dan lugar al “dividuo”, a una “materia dividual” que en cada caso debe ser oportunamente controlada (*Posdata 3*). Y es que el capitalismo contemporáneo es un capitalismo que implica dispositivos de poder específicos, que no funcionan sobre la base de la docilidad del sujeto, ni sobre la base del temor al castigo, sino en base a algoritmos, datos, índices, códigos y bancos de información.

Siguen existiendo, por supuesto, dispositivos de poder que funcionan en base a la libertad sentida, como sucede con la figura del empresario de sí y la máquina del consumo, donde la libertad se convierte en una técnica de gobierno al interior

de dispositivos que tienen como objetivo asegurar el comportamiento de los individuos; lo inédito, sin embargo, serían los dispositivos en los que se juega una forma de extorsión y sujeción mucho más profunda y fina que tiene que ver con “lo individual” y donde el dominio ocurre a nivel de lo “infrapersonal y preindividual”.

Giorgio Agamben, por otro lado, en *¿Qué es un dispositivo?*, sostuvo –en un sentido similar– que los procesos de subjetivación contemporáneos sólo alcanzan a dar lugar a un sujeto larvado y espectral porque estos procesos de subjetivación han entrado en un umbral de indistinción con los procesos de desubjetivación.

Parafraseando a Marx² y a Debord,³ Agamben sostiene que actualmente asistimos a la fase extrema del capitalismo que se nos presenta “como una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos” (*¿Qué es un dispositivo?* 19). La diferencia entre estos y los anteriores es que los dispositivos modernos implicaban la producción de un sujeto, sin el cual no podían funcionar como dispositivos de gobierno, mientras que lo que encontramos en la fase actual del capitalismo es que los dispositivos no actúan tanto produciendo subjetivaciones como a través de la producción de desubjetivaciones, tal como sucede con el teléfono celular, el cual, de acuerdo a Agamben, no da lugar a una nueva subjetividad, cuanto a un número, “a través del cual puede eventualmente ser controlado”, o como sucede con el espectador, que sólo recibe una desubjetivación y su “inclusión en el cálculo de un índice de audiencia” (*¿Qué es un dispositivo?* 22-24).

² “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza” (Marx 43).

³ “La vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de *espectáculos*” (Debord 37).

Cuando formulaba su teoría de la interpelación ideológica, Althusser todavía tenía a la vista procesos de subjetivación “fuertes”, la ideología (a través del policía) interpelaba al transeúnte y cuando éste volteaba se reconocía como sujeto en el acto mismo de voltear; pero hoy a los dispositivos de poder les interesa menos la producción de subjetividad que la conversión de esa subjetividad en un número, en una cifra, en un data, cuantificable, manipulable y modulable.

De aquí que la nuestra, a juicio de Agamben, sea una sociedad atravesada por gigantescos procesos de desubjetivación “a los que no corresponde una subjetivación real” (25). Y es que esta situación supone el triunfo final del orden económico-político del capital en la forma de una actividad pura de gobierno *oikonomico* que no busca otra cosa sino su sola reproducción y ampliación.

La idea de nuestra intervención, entonces, es establecer un primer registro de la situación actual de la formación subjetiva contemporánea, bajo esta premisa acerca de que en la configuración contemporánea del poder se da lugar cada vez más a un “sujeto larvado” o al “dividuo” más que al individuo propiamente dicho.

Este registro lo situamos en una de las nuevas texturas sociales del mundo contemporáneo que tiene que ver con la virtualización, mediatización e informatización crecientes de la realidad, que ha ocurrido gracias a la activación constante de redes cada vez más complejas de distribución de información y a la integración de sistemas como la internet, el sistema mediático mundial y la telefonía. Lo que se ha traducido en la consolidación de una nueva cultura videoelectrónica que viene a sustituir a la antigua y tradicional cultura gráfica en la que vivieron las generaciones anteriores, centrada en el texto y los mensajes gráficos, y que no es sino el mundo pletórico de datos, imágenes,

íconos, mensajes y videos en que vivimos de forma cada vez más recurrente, al punto que los diversos medios de comunicación y tecnologías de la interacción se han convertido en los espacios de socialización por excelencia y en las instancias socializadoras hegemónicas (Hernández Martínez 66). En este registro habría que ubicar a las plataformas de la interactividad y la comunicación instantánea, dispositivos tecnológicos diseñados de forma persuasiva que se alimentan de la información que obtienen de los usuarios, la cual se utiliza para conformar una trama con el objetivo de capturar la atención de los usuarios el mayor tiempo posible. Se trata de plataformas que, bajo un ambiente sugestivo, obtienen torrentes de datos que se convierten en unidades de información transferibles y comercializables, útiles para la elaboración de estudios de mercado, el posicionamiento de marcas y productos, o la distribución inteligente de publicidad.

Ahora, ¿cómo es que allí se da lugar al “sujeto larvado”? ¿cómo es que en esos dispositivos el individuo se convierte en una materia “dividual” que es objeto de un control modular permanente?

3. La servidumbre maquina y lo dividual

En *Dividuum. Capitalismo maquina y revolución molecular*, Gerald Raunig sostiene que la palabra “dividual” indica, en el contexto del devenir maquina por parte del capitalismo, el modo en que ahora nos convertimos en efluvios de datos manufacturados por los algoritmos de esas maquinas que llamamos plataformas (11). Lo que da lugar a una nueva forma de “servidumbre maquina” que es posible gracias a que el cuerpo ahora está cableado y capturado en “las interminables extensiones de la interactividad digital” (13).

A su vez, en *La fábrica del hombre endeudado*, Mauricio Lazzarato sostiene, a propósito del dispositivo de la tarjeta de crédito y de la deuda en el contexto del neoliberalismo, que el “dividuo” es un engranaje que funciona como el “elemento humano” de las máquinas electrónicas (172). El sistema de pago por medio de la tarjeta de crédito, desde su perspectiva, no es otra cosa que nuestra inscripción en una maquinaria electrónica que nos expulsa como actores racionales y reflexivos, en tanto el dispositivo técnico en su propio funcionamiento maquinal no pide por parte del usuario “ni confianza ni consenso”, sino una mera reacción “con arreglo a programas que lo utilizan como uno de sus componentes” (172). “Ya no está aquí el sujeto que *actúa*, termina diciendo Lazzarato, sino el ‘dividuo’”, que reacciona al dispositivo técnico de la red bancaria (*La fábrica* 171; Hernández Martínez, “La deuda como forma de gobierno” 398).

La tesis es que estamos ante dispositivos que funcionan, no sólo sobre la base de sujetos que actúan, sino sobre respuestas socio-técnicas que nos expulsan como actores reflexivos, porque en su propio funcionamiento maquinal les son suficientes este tipo de respuestas para poder funcionar. Cuando esto sucede, los mecanismos de sojuzgamiento de estos dispositivos logran, efectivamente, producir al “dividuo” en detrimento del sujeto.

Este tipo de sojuzgamiento se puede entender en toda regla como una “servidumbre maquínica”, entendiendo por tal una forma de control que aferra “lo infra-personal y pre-individual”, en la medida en que se despliega en un estrato que tiene que ver con “lo molecular” y en la medida en que el hombre ya no es personalizado o individualizado, sino al contrario, fragmentado, dividido y disuelto.

En la radiografía que podemos tomar actualmente del control social podemos constatar, efectivamente, el despliegue de

procesos de “servidumbre maquínica” entendidos como operaciones de autogobierno que se llevan a cabo a partir de máquinas que son tanto técnicas como sociales y sobre los que se sobreponen procesos de sujeción social que tienen que ver con “lo molar” y que se juegan en el plano de la individuación. De modo que, aunque las personas siguen teniendo el sentimiento de conducir soberanamente sus vidas, a través de ciertos procesos maquínicos, como la interconexión y comunicación sociodigital, se abren a procesos de servidumbre en los que la dividuación es la cifra a través de la que son susceptibles de convertirse en individuos obedientes y dóciles en el seno de los flujos de información.

Gerald Raunig sostiene que lo “maquínico” es una categoría que acompaña y atraviesa al capitalismo en sus diferentes configuraciones y que ha cambiado con sus mutaciones. Siguiendo a Deleuze, distingue tres etapas: las sociedades de soberanía que combinan palancas, poleas y relojes con el gobierno soberano de los sujetos, las sociedades disciplinarias que combinan aparatos energéticos con el encierro de los sujetos y las sociedades de control que operan con máquinas de un tercer tipo y con modos de subjetivación que más que nunca pueden ser llamados de “servidumbre maquínica” (Raunig 103). Los cuales son posibles por los “desarrollos más recientes de la logística y la programación de algoritmos, de la minería y el cruzamiento de datos así como por la emergencia de las redes sociales y de los derivados financieros” (104).

Ahora, en las configuraciones maquínicas del capitalismo contemporáneo, ¿qué significa que, junto a la concepción naturalizada de sí mismo como individuo, se abre la posibilidad de lo dividual?

“En un sentido sustantivo fuerte, el ‘dividuum’ no existe”, dice Raunig, pues “no tiene mucho sentido hablar de un ‘di-

viduo' o de 'dividuos'. Los individuos no pueden convertirse en 'dividuos', pero a través de la dividualización 'pueden desde luego volverse individuos obedientes y dóciles'" (115-116), porque la dividualización es una nueva forma de servidumbre en la que se disecciona al individuo en la forma de respuestas socio-técnicas que dan lugar a masas dividuales de indicadores y de datos, que constituyen ahora el medio para intervenir sobre la subjetividad.⁴

El "dividuo" no es un individuo disminuido o un individuo adelgazado, es más bien el resultado de la operación de dividualización a que son sometidos los individuos. Para marcar la distancia entre el diagrama disciplinario y el de control, Raunig plantea lo siguiente: el régimen disciplinario tenía dos polos, agrupaba en masas y a la vez individualizaba, constituyendo la masa de un cuerpo y moldeando a sus miembros como individuos, en consonancia con el modo de gobernar del poder pastoral: *omnes et singulatim*. En esta relación entre el individuo y la masa, que no era en modo alguno de oposición, sino de complementariedad, el individuo estaba subjetivado bajo las condiciones de un todo, como si fuesen voces solistas de un todo orquestal, dice Raunig (116). "Un régimen completamente diferente es aquel en el que la masa es individuada mediante individuaciones de grupo y no puede ser reducida a la individualidad de los sujetos ni remitida a la universalidad del todo"

⁴ Si pudiéramos establecer una pequeña analogía, podríamos decir que así como en *Seguridad, territorio, población* Foucault decía, a la vista de los mecanismos biopolíticos del siglo XVII y XVIII, que el "medio" –como conjunto de datos naturales y artificiales, de tipo geográficos, climáticos y físicos– era aquello sobre lo que intervenían los mecanismos biopolíticos para poder modificar las multiplicidades de individuos que habitaban ese medio (*Seguridad* 40-43), acá son las "masas dividuales de indicadores y de datos" las que constituyen ahora el medio para intervenir la subjetividad.

(Raunig 116). En el lenguaje numérico de la máquina digital se diluye el par individuo-masa cuando los individuos son traducidos a lo “dividual” y se conforman –de este modo– masas de indicadores, datos y bancos de información, en las que hay una relación completamente diferente entre el “uno-solo” y el “todo-uno”, porque se trata de una masa dividual que no está individuada en personas, sino en afectos (Raunig 117), y en esa medida no remite ni a lo individual ni a lo universal, sino a las gamas de lo dividual, que se obtienen a través de la dividualización de los individuos.

Lo que significa que en la sociedad de control la docilidad maquínica está cifrada en la producción de “lo dividual” en la forma de flujos de datos que son administrados y gestionados en el seno de las máquinas sociotécnicas del capitalismo maquínico.

Más aún la “servidumbre maquínica” que está aquí en cuestión es una forma que conduce los procesos de control social un paso más allá de lo que se entiende tradicionalmente por sujeción social, hacia el terreno de las dimensiones moleculares y de “lo infra o pre-individual”. Lo que sucede con las tecnologías sociales y mediáticas como Facebook, Twitter, YouTube, Instagram, etc., no puede explicarse bajo la consideración de individuos que están en relación con máquinas (Raunig 115), ni puede zanjarse con la idea del “buen uso” de los aparatos tecnológicos,⁵ porque la “servidumbre maquínica” no tiene que

⁵Tanto Agamben como Raunig coinciden en señalar críticamente la vanidad de “esos discursos bienintencionados sobre la tecnología” que insisten en que el problema cardinal es el del uso apropiado. En términos de Agamben, podríamos decir que, si a cada dispositivo tecnológico le es inherente tanto un momento subjetivante como uno desubjetivante, resulta claro que es imposible que el usuario lo “use de modo correcto” (*¿Qué es un dispositivo? 24*).

ver con “la aquiescencia” de los individuos, sino con las gamas de “lo dividual”.

Para entender a cabalidad esta forma de docilidad, es necesario situar este proceso de dividuación de carácter abiertamente económico en el proceso de racionalización creciente que se ha verificado en el funcionamiento del poder y en el ejercicio del control social, que Foucault había notado ya en *Vigilar y castigar* a propósito del paso del sistema de castigo clásico fincado en el suplicio al sistema moderno de castigo fincado en la prisión. De acuerdo con Foucault, la transición histórica del suplicio a la prisión como forma de castigo universal no obedeció a la pretensión de castigar con menor crueldad y severidad, sino al contrario fue un cambio histórico que se instrumentó para castigar de una mejor manera y con mayor eficacia (*Vigilar*). Esta racionalización y eficientización en el ejercicio del poder está inscrita en el corazón de esos cada vez más abarcentes y ubicuos procesos de dividuación que Raunig señala: pues para controlar, a los dispositivos, ya no les es necesario dar lugar a una subjetivación fuerte –como todavía sucedía en el contexto de Althusser con la teoría de la interpelación ideológica que suponía un proceso fuerte de construcción de la subjetividad–, ahora les basta con suscitar al “usuario” para dirigir conductas y gobernar económicamente la vida.

En este registro, para funcionar, al poder ya no le es indispensable subjetivar a los individuos, crearles una individualidad o dotarlos de una personalidad, funciona a base de contraseñas, de algoritmos, de tiempo de uso y de atención. No necesita que los sujetos se porten como sujetos obedientes, lo que requiere es al “usuario” como ensamble de la gran máquina digital.

Se trata de un planteamiento que permite alejarse de las visiones demasiado ingenuas acerca de la tecnología basadas en la idea del “buen uso”.

Por lo que no podemos perder de vista que el “usuario” es una de las condiciones subjetivas del cumplimiento de la lógica del capital y del control social, una de las figuras subjetivas que han sido creadas en el capitalismo contemporáneo como condición de posibilidad de la dominación capitalista y la reproducción ampliada del valor, tal como lo es el endeudado, el representado, el mediatizado, el informatizado, el “sujeto desaseante” o el consumidor. Se trata de una serie de “posiciones de subjetividad”, para decirlo con el Foucault arqueólogo, que es preciso pensar en su entretrejimiento para dar cuenta de la formación subjetiva intervenida de la que formamos parte, de su fragilización y postergación, porque el reto también es pensar en formas de subjetividad alternativas o heréticas.

El “usuario”, de acuerdo con lo anterior, es la posición subjetiva a través de la cual nos entregamos a la dividualización en el seno de una sociabilidad cada vez más digital. Empero, ¿en qué consiste, en concreto, el proceso de dividualización?

4. La figura del usuario en Facebook

El análisis que Gerald Raunig lleva a cabo de Facebook lo sitúa en el espectro tanto del análisis foucaultiano del poder pastoral como del análisis nietzscheano de la moral cristiana. Recordemos que en la genealogía de la gubernamentalidad moderna que Foucault emprendió, el poder pastoral de las almas aparece como un tipo de ejercicio del poder que produce efectos de individuación y masificación a la vez y en el que la confesión se presenta como una técnica cuya astucia radica en la formidable conminación de decir lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda y lo que esconde (Foucault, *Seguridad*). Se trata de un modo de gobierno que, a la vez que produce individuos, los conmina hacia la obediencia a través, no de la coacción, sino

del sometimiento voluntario. A su vez, en el análisis que lleva a cabo Nietzsche de la moral cristiana, la autodisección aparece como uno de los componentes principales de la educación que han recibido los hombres a través de la moral cristiana a lo largo de los siglos y que consiste en el movimiento a través del cual el ser humano adora una parte de sí y para ello tiene que demonizar la otra parte (Nietzsche, *Humano*). Se trata de una especie de auto-disección animada por la lógica de la partición del sí mismo en la que el ser humano es llevado a amar algo de sí (como un pensamiento, una idea, un apetito o una inclinación) y a sacrificar la otra parte. Un paradigma en el que el ser humano disecciona su ser con la esperanza de que el sacrificio de la parte corrompida consiga la salvación del todo.

Es en este doble enclave de autodisección y gobierno pastoral que, a juicio de Raunig, hay que ubicar a Facebook, porque es un dispositivo que descansa tanto en una estructura pastoral como sobre una lógica de la auto-disección (89).

La estructura pastoral de Facebook hace de él un dispositivo de confesión; por supuesto, Facebook es un medio de autopresentación, comunicación y participación, un medio de “exposición atolondrada de la propia vida”, como dice Raunig, pero lo es en la medida que todo eso está cifrado en la comunicación confesional. En esa medida es una plataforma que cristaliza el viejo imperativo a confesarse, con tal de entender dos cosas, primero, que lo hace de una manera sobrepotenciada en la que la comunicación, la autopublicación y la participación tienden a asumir la forma excesiva y expresiva de la confesión y, segundo, que la práctica atolondrada de la confesión hace explotables y valorizables dominios enteros de la actividad humana.

La lógica de la disección de sí hace de Facebook, a la vez, un medio de auto-disección, como la moral cristiana lo era para Nietzsche. Si en la moral ascética de raigambre cristiana

la auto-disección se llevaba a cabo en un entramado de culpa, sacrificio y obligación como un modo de autodivinización y autodemonización, en Facebook la lógica de la partición de sí no opera a través de la coacción sino a través de la convicción y disposición a la obediencia y pareciera a primera vista que deja atrás la cuestión del sacrificio y de la culpa. En esa medida, es una plataforma que cristaliza esa vieja práctica de la división, con tal de entender dos cosas, primero, que Facebook potencia aún más esa práctica, en la medida que aquí la división se lleva a cabo a través de la conminación lúdica y entretenida, y, segundo, que esa práctica posee una fuerte impronta económica en la medida en que redundante en toda una minería de datos comercializables y valorizables.

La idea es que la dividuación en dicha plataforma es posible tanto por las técnicas confesionales pastorales como por las prácticas de la división de sí. En tanto medio potenciado de auto-disección y de confesión, Facebook es “una máquina dividual”, dice Raunig, en la medida en que en la plataforma se combinan la lógica de auto-disección con las técnicas confesionales del autogobierno. Facebook, de esta manera, sería una máquina divisible y divisora, donde ocurre la producción de datos dividuales.

En este tenor, Raunig llama la atención sobre cómo la “astucia interna de la confesión” adquiere una “nueva fuerza explosiva” en Facebook al fundirse con el ímpetu y deseo de compartir y de partirse en una nueva dinámica en la que no se lamenta en absoluto la decadencia de la esfera privada e íntima, sino que más bien se “parece coquetear con un abandono voluntario de toda privacidad”, en la medida en que en las redes sociales las personas no están obligadas a participar y, sin embargo, desarrollan plenamente una ‘compulsión de desprivatización’, en la que mantener dicha esfera intacta se convierte en sinónimo de

desaparición social y en una condena a la invisibilidad (112). Esto se debe, sin lugar a duda, a que la conminación a la confesión que recibe el usuario en la plataforma es lúdica y entretenida y a que en la plataforma se suscita una auto-disección activa por parte del usuario, como cuando nos convertimos —en un sentido aspiracional— en agentes publicitarios de algún aspecto de nosotros mismos, de nuestra apariencia física, o de nuestros éxitos y posesiones, por ejemplo.

Como parte de esta dinámica, el usuario de la red social recibe la promesa de re-crear la propia individualidad, de modo que en lugar de suponer que el núcleo del sí mismo está en la privacidad, se trata de buscarlo y producirlo con la práctica expresiva e intensiva de confesión y auto-partición que exige “el mantenimiento plenamente activo de las conexiones maquinicas” (Raunig 113).

Lo que tenemos aquí, entonces, son procesos activos de autodisección y confesión que son o pueden ser a la larga una trampa, una treta, pero lo que sí es efectivo desde el inicio es que el proceso de dividuación es una forma de control que adquiere la fisionomía de una servidumbre maquinica. Lo novedoso, en cualquier caso, sería esta dividuación a la que se nos conmina lúdicamente y que el dispositivo de Facebook multiplica en la medida en que la atención, los gustos, los afectos, las preferencias, se diagraman algorítmicamente en conjuntos de datos comercializables y valorizables, abriéndonos de este modo a una forma de servidumbre y de gobierno económico de la vida que no requiere mayor cosa que usar la plataforma el mayor tiempo posible.

Aunque no es, en sentido estricto, un proceso absolutamente contrapuesto a la individuación y masificación, la novedad de las condiciones del capitalismo maquinico sería esta dividuación que ocurre en el seno de la figura del “usuario” desde que

el propio enganche maquínico ya es en sí mismo constitución de masas dividuales susceptibles de valorización y comercialización.

Cuando llegamos a este punto es que podemos entender que ahora los procesos de subjetivación, como sostiene Giorgio Agamben, coinciden punto por punto con procesos de desubjetivación, desde el momento en que nos damos cuenta de que son las mismas herramientas e instrumentos con que el usuario acendra y desarrolla su subjetividad los que lo dividualizan y lo someten a una estructura de poder cifrada tanto como gobierno pastoral como medio de auto-disección.

Si en Facebook la posición de subjetividad que se le exige al ser humano es menos la de sujeto que la de *dividuo*, podemos decir que es justo a través de la figura del “usuario” que los individuos ahora devienen “*dividuos*” en el sentido de Deleuze o “sujetos espectrales” en el sentido de Agamben. Y que, como tal, el “usuario” es un umbral donde ahora tienden hacerse indistinguibles los procesos de subjetivación y los procesos de desubjetivación.

Dicho de otra manera, desde el momento en que el usuario es tanto esa posición en la que ocurre la *dividucción* maquínica y producción de datos dividuales como esa figura que intenta construir su individualidad y personalidad mediante la práctica de la confesión y la auto-disección, el “usuario” se convierte en el punto en el que convergen los procesos de subjetivación y de desubjetivación y tienden hacerse indistinguibles.

Junto a esto, es preciso señalar que el “usuario” es esa figura a través de la cual el capitalismo maquínico hace posible una explotación continua que se extiende ahora hacia la vida cotidiana y hacia la relación de uno consigo mismo a través de la minería de datos y la captura de la atención; y como tal, es una posición que trasluce el modo cómo el capitalismo ha dejado de

ser un sistema económico y se ha convertido en un orden social en el cual la economía orientada hacia la acumulación de valor se sostiene ahora sobre condiciones y actividades que no son de entrada estrictamente económicas.

Giorgio Agamben sostuvo que las sociedades contemporáneas se nos presentan como cuerpos inertes que están atravesados “por gigantescos procesos de desubjetivación a los que no les corresponde ninguna subjetivación real” (*¿Qué es un dispositivo?* 24-25). Así como el “usuario” del teléfono celular no adquiere una nueva subjetividad sino “sólo un número a través del cual eventualmente puede ser controlado” (*¿Qué es un dispositivo?* 24), del mismo modo, “el espectador [dice Agamben] que pasa las tardes viendo televisión sólo recibe a cambio de su desubjetivación [...] la inclusión en el cálculo de un índice de audiencia” (*¿Qué es un dispositivo?* 24), pero ¿qué pasa con el “usuario” de Facebook?, ¿acaso no debería corresponderle una “subjetivación real” si se las ve con prácticas *activas* de autodi-sección y confesión, con prácticas que requieren su esmero y participación activa?

Para intentar responder a esta cuestión es necesario desplazar la mirada desde ese estrato molecular de la docilidad maquina y “lo dividual” hacia ese otro estrato de “lo molar” que se le em-palma o sobrepone, y que tiene que ver con la relación que se traba entre la imagen y la vida en el seno del orden espectacular.

5. Imagen, vida y espectáculo

Es evidente que Facebook convoca al individuo como una entidad indivisa e indivisible. Pero desde el momento en que para incorporarse a la sociabilidad digital las personas primero tienen que hacerse visibles, es decir, tienen que crear su propia representación o imagen mediante actos expresivos de comu-

nicación, se da lugar a una práctica sistemática de confesión y auto-disección de sí voluntaria y constante.

Aquí es cuando, en el seno de este dispositivo de subjetivación, se da una curiosa inversión de la relación entre vida e imagen que podemos calificar como una inversión fetichista. Los millones de imágenes que se suben de manera continua a esta plataforma son producto y resultado de nuestras vidas, pero cuando quedan separadas de ella y se exhiben espectacularmente en “las redes” cambia el sentido de la relación entre la vida y la imagen, porque ahora parece *como si* fuera la vida misma la que se convierte en resultado y en producto de esa imagen separada, desde el momento en que ahora somos nosotros quienes nos esforzamos por parecernos a esa imagen idealizada que hemos proyectado.

Al momento de llevar a cabo la genealogía de la gubernamentalidad neoliberal en *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault insistía en que el poder en las sociedades contemporáneas era un poder que ahora se verifica sobre todo como “gobierno y conducción de conductas” (Foucault, *Nacimiento*). Desde ahí podemos decir que lo que ocurre con esta inversión fetichista entre vida e imagen en el seno de los dispositivos digitales constituye tanto una forma de gobierno como una manera de conducir las conductas. Porque ahora resulta que debemos conducir nuestras vidas y gobernar nuestras conductas de acuerdo a esa imagen idealizada de nosotros mismos para que se asemejen lo más exactamente posible a esa imagen separada.

En *La insurrección que viene*, el Comité invisible sostiene –en un sentido similar– que nos hemos convertido en “representantes de nosotros mismos” (*La insurrección* 15), porque la producción y consumo de imágenes separadas es un trabajo en la medida en que este consumo y esta producción fungen como un proceso de adecuación a los gestos separados que estos es-

pectáculos producen. De ahí que a lo que se nos conmina no es a otra cosa sino a personificar un “yo” que debe permanentemente garantizar que la vida encarna esa imagen separada.

En el plano de lo vivido, no cabe duda de que lo que tenemos en esa relación fetichizada que se genera entre la imagen y la vida es un proceso de subjetivación, en tanto que las imágenes que “sube” el usuario a “las redes” forman parte de un relato continuo y polimófico de sí mismo que el usuario se esfuerza por alimentar a cambio de aprobación, reconocimiento y visibilidad social. En ese sentido es una forma de subjetivación “sociodigital” propio de aquello que ha dado en llamarse “capitalismo semiótico”. Pero en la medida en que el dispositivo trasvasa esa promesa de re-crear la individualidad a partir de una práctica expresiva e intensiva de confesión y auto-partición (que implica como hemos visto una forma de servidumbre maquínica), lo que se produce, en realidad, es tanto la ilusión de un “mundo propio”, “auténtico” y “singular” (Caloca 360), como “una personalización que tiene todo el aire, al final, de una amputación” (Comité invisible, *La insurrección* 15).

La dinámica de extracción, procesamiento y capitalización de datos hace que el intento y el esfuerzo que lleva a cabo el usuario por trazar los contornos de una vida que se enuncia a sí misma por medio de una estrategia intensiva de auto-disección confesional termine dando lugar —al final— sólo a un sujeto larvado y espectral, que se erige al precio de una servidumbre maquínica que está cifrada como gobierno económico de la vida.

Nuestra tesis, entonces, es que, en Facebook, a los procesos de subjetivación no les corresponde una “subjetivación real”, como insiste Agamben, cuanto una objetivación en el sentido en que Foucault pensaba los modos de subjetivación, como

modos que eran intrínsecamente modos de objetivación.⁶ Lo que significa que la subjetivación aquí es resultado de técnicas de saber y poder específicas.

Si Facebook es un dispositivo de subjetivación lo es sobre todo porque es un dispositivo de gobierno, como señala Agamben a propósito de todo dispositivo, en el sentido de que su objetivo no es tanto controlar las ideas o gobernar la mente de los usuarios, cuanto asegurar el marco en el que se desenvuelve su conducta y su comportamiento. Para lograrlo, la plataforma, en tanto dispositivo de subjetivación, se convierte en un dispositivo de remodelación de la relación de sí consigo mismo a través del cual los usuarios se convierten en entidades autogestivas y autogestionables que, bajo el imperativo de “ser alguien” y el miedo a “desaparecer”, producen, buscan y acrecientan afectos fundamentales como el (auto)reconocimiento, la amistad, la empatía o el sentido de pertenencia.

Cabe señalar, por otro lado, que los procesos de subjetivación que habilita la plataforma son procesos de gobierno que poseen una fuerte impronta económica, al igual como sucede en el plano molecular con la desubjetivación maquínica. Esto significa que el papel de Facebook como dispositivo económico se da en el marco de una economía de la obediencia que es, al mismo tiempo, una economía de la subjetividad. A este nivel el carácter económico se ubica, ya no tanto en la dividuación maquinada a que está abierto el usuario en tanto productor de

⁶ Para Foucault, el proceso de subjetivación, a la vez que es un proceso de sujeción en la medida en que el sujeto es el efecto de las técnicas de poder y saber propias de la sociedad disciplinaria, es al mismo tiempo un proceso de objetivación, que consiste en la caracterización permanente y sistemática del cuerpo que se encuentra entramado en las estrategias y procedimientos del poder y al interior de un espacio cerrado que, a su vez, funciona como un aparato de vigilancia (Foucault, *Vigilar*).

datos, cuanto en que el usuario es –a la vez– un consumidor de contenidos en la medida en que está sometido a la publicidad personalizada y automatizada. De modo que se puede decir que el gobierno económico sobre la vida se alcanza en Facebook a través tanto de la servidumbre maquinaica como de la sujeción social.⁷

Líneas arriba señalábamos, por otro lado, que la práctica de la (auto)diseción de sí en la moral ascética se llevaba a cabo en el seno de un entramado de culpa, sacrificio y obligación como parte de un doble movimiento fincado tanto en la autoglorificación como en el autodesprecio del propio ser, e insistíamos que en Facebook la autodisección se realiza, no a través de la coacción, cuanto por medio de la convicción; pero ahora nos tendríamos que preguntar, ¿el dispositivo deja atrás realmente la sacrificabilidad y la culpabilización de la vida?

Desde la perspectiva que Walter Benjamin esbozó en *El capitalismo como religión* –en donde insiste en que el capitalismo es una religión fincada en una deuda que es a la vez una culpa (2015)– podríamos decir que no es así en absoluto, que esta vida enganchada a las redes, a las nubes y a las máquinas digitales es una vida endeudada, una vida que siempre está en deuda consigo misma y con el capital, y que es capaz de sacrificar una dimensión en aras de otra.

Se podría decir que cuando la vida queda capturada por el dispositivo subjetivante, se configura internamente como una

⁷ Es importante recalcar que Facebook no sólo funciona sobre la base de la servidumbre maquinaica, como ya señalamos, sino también a partir de una forma de sujeción social fincada como gobierno, como dos procesos paralelos e inseparables, que sólo pueden disociarse para fines analíticos; y que tanto una como otro poseen un fuerte carácter económico. Esto significa que en el análisis no se pueden desasir las relaciones de poder de las relaciones económicas, a riesgo de entorpecer la visión.

vida que debe esforzarse en todo momento por pagar la deuda que ha contraído consigo misma como parte de su ingreso al orden espectacular del capitalismo contemporáneo. Y que, en esa medida, se asume como una vida sacrificial, una vida incapaz de asumirse tal cual es, sino es a través de la negación de una parte de sí en beneficio de otra, como parte del desnudamiento glorioso-espectacular a que se somete.

6. Deseo y enganche maquínico

En *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*, Mark Fisher sostuvo que en el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control (o, mucho mejor, de la configuración moderno-disciplinaria del poder a la configuración contemporánea) ocurrió “un cambio en el régimen libidinal” (146), que tiene que ver no sólo con la máquina de consumo, o con la publicidad, sino con todo. A tal punto que el capitalismo ha logrado ejercer un derecho monopólico despótico sobre el deseo y nos ha hecho confundir deseo y tecnología, deseo y consumo, deseo y publicidad, deseo y entretenimiento, deseo y sexualidad, deseo y éxito, deseo y dinero, o deseo y mercancía. De modo que nos cuesta pensar el deseo por fuera de la gramática del capitalismo y sus máquinas de poder y control social.

En un sentido similar, podemos decir que el problema desde la perspectiva que hemos apuntalado no es solamente el carácter panóptico del dispositivo,⁸ como se insiste desde cierto

⁸ Paul Virilio sostiene que los dispositivos electrónicos de la interactividad y la comunicación instantánea “encierran a cielo abierto”, en la velocidad absoluta, por medio de la programación asistida (2003). Debido a esto, ya no serían tan necesarios los espacios y las instituciones de encierro, si se nos encierra permaneciendo en nuestras casas frente a las pantallas, haciendo compras por internet, trabajando en las computadoras, o en la calle conectados e in-

discurso, sino que el enganche maquínico “se concatena con el deseo de la com-partición total” (Raunig 114). Es decir, que la práctica de Facebook se genera sobre la base del deseo de dividualización de los usuarios.

Por un lado, la obligación a la confesión reaparece en Facebook y alcanza una nueva cima, como hemos dicho; y la alcanza porque la confesión gira en torno a un *querer* confesar. Facebook, dice Raunig, combina la obligación de la confesión con el deseo de confesarse (110); en este sentido, es algo así como un medio cristalino que opera invocando la confesión y produciendo permanentemente deseos de confesarse.

Por otro lado, la partición de sí en Facebook aparece igualmente junto a un deseo de autodisección, cuya lógica no viene provocada por una coacción externa sino por una propensión a algo, como hemos dicho (Raunig 88). Se trata de un deseo “que anhela e induce esa autodisección” (Raunig 89).

Raunig aclara que este nuevo deseo de auto-disección y confesión en las “redes sociales” se basa en el ansia de salir a la luz de la socialidad virtual, “una necesidad urgente de visibilidad”, que está motivada por el miedo a la “desaparición” ahora digital (112). Sin embargo, es importante tener en cuenta que este deseo de auto-disección y confesión en aras de la constitución de sí como un sujeto visible se lleva a cabo a partir de componentes maquínicos cada vez más sutiles y novedosos, tal como sucede con el botón “compartir”, que no es sino el enganche a lo maquínico que pasa por el deseo, o con las técnicas de rasado, alisado o deslizado que involucran un deseo corpóreo.⁹

mersos en nuestros teléfonos, enviando y recibiendo mensajes, deglutiendo videos, audios e imágenes.

⁹ En el ansia de acceder a técnicas hápticas cada vez más fuertes, el rasar las pantallas no es sólo un nuevo gesto habilitado por las tecnologías del tacto, es una “nueva técnica cultural”, dice Raunig, que hace posible “nuevos de-

De ahí que la servidumbre maquínica, a juicio de Raunig, sea algo completamente distinto a la idea de la dominación por parte de la máquina o a la idea de la máquina como una tecnología neutral, porque lo maquínico en las configuraciones contemporáneas del capitalismo es menos un aparato que domina o un medio que se usa que una configuración relacional específica de enganche (105), en la que se originan nuevos deseos corpóreos y nuevas relaciones de envoltura (106).

No sólo está presente la adicción a la plataforma, al “estar en línea” todo el tiempo y en todo lugar, o el fetichismo del aparato tecnológico, o las distinciones de estatus y prestigio que hacen del uso del aparato un medio de distinción social; en tanto configuración relacional, hay ahí toda una movilización y captura del deseo a través de las técnicas hápticas del enganche maquínico.

Vale la pena recordar aquí que para Deleuze el deseo, más que definirse como carencia, es una producción o una potencia, y más que representación, es fuerza y disposición. Una disposición o concatenación que es necesariamente rizomática o maquinal. El deseo, de acuerdo con esto, sería algo así como una composición; por eso, pertenece al orden de la producción. “El deseo produce lo real, [y] la producción deseante no es más que la producción social”, dicen Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo* (33).

Por lo que para el pensamiento deseante de Deleuze el problema del deseo es el flujo y el corte, el cortar o ser cortado. Y esto implica que todo dispositivo es un ensamblaje social del deseo o que todas las máquinas socio-técnicas son máquinas deseantes. Mientras el deseo complejiza, amplía y multiplica

seos corpóreos”, porque deslizarse por la pantalla no sólo significa rasar el dispositivo, sino también “aproximarlo afectivamente, acariciándolo” (106).

en el plano molecular, lo que hace el dispositivo es contener, reducir y estratificar los pliegues del deseo, es decir, el dispositivo como ensamblaje maquínico opera en sentido contrario al deseo abierto, es una serie de mecanismos de limitación o de corte del deseo.

Bajo esta perspectiva maquínica del deseo donde el deseo sólo existe agenciado o maquinado como “agenciamiento maquínico del deseo”, el control consistiría en su encauzamiento para producir determinados afectos, encauzarlos o motivarlos. En este tenor, lo que plantea Raunig es que Facebook es, en efecto, una máquina socio-técnica que está organizada a partir de cortes de los flujos de deseo y que, como tal, es un dispositivo que atrae la producción deseante de los usuarios y la encauza en la forma de la servidumbre maquínica, ya desde el modo en que se da el propio enganche maquínico.

A la vista de estos nuevos enganches maquínicos atravesados por las corrientes de deseo es que podemos empezar a atisbar el papel tan crucial que cumple la “gestión y administración del deseo” en el contexto de la crisis terminal del capitalismo como una especie de dique de contención que evita la ruptura, tal como señala el Comité Invisible en el epígrafe con que comenzamos.

En medio del colapso civilizatorio en que nos encontramos, ninguno de los ingredientes falta para que sobrevenga el quiebre revolucionario, como sostiene el Comité Invisible, y, sin embargo, no sobreviene. Esto es así –a su juicio– porque los cuerpos están capturados “delante de las pantallas”. Y no cabe duda de que en ese estar “delante de las pantallas” hay en ciernes toda una gestión y captura libidinal de los cuerpos que impide la ruptura.

7. Conclusión

A modo de conclusión, podemos decir que, de acuerdo con lo planteado, la *dividualización* y la *desubjetivación* son procesos que definen a las sociedades contemporáneas en tanto “sociedades de control”; son procedimientos y *estratagemas* que especifican a tal punto sus cursos de acción que parecen incluso definir su propia *fisonomía*. En esa medida, son claves de acceso o *grillas de inteligibilidad* que nos permiten entender el funcionamiento del capitalismo contemporáneo a la vez que precisar de una mejor manera la formación subjetiva de la que formamos parte.

A este respecto, es harto significativo ver cómo en el seno de la sociedad contemporánea el desarrollo paroxístico de la gubernamentalidad pastoral en el modo de la *dividucción*, la *servidumbre maquínica* y la *desubjetivación* está desmoronando al individuo que antes *pregonaba* y *erigía*. De modo que en esas condiciones del capitalismo maquínico, la realización de la subjetividad termina por postergarse de nueva cuenta de forma indefinida.

A la vista de este desenlace histórico, es que hemos intentado plantear con Raunig y Agamben que Facebook es también un dispositivo de *desubjetivación*, frente aquellas posiciones que lo entienden solamente como un dispositivo de *vigilancia* (*Virilio*) o como un dispositivo de *subjetivación* (*Caloca*), en la medida en que lo hemos situado como un dispositivo donde se fragua un proceso de *dividucción* y *desubjetivación* maquínica del usuario que adquiere la forma de una *docilidad* que se juega del lado de los propios *ensambles maquínicos*. Por lo que tal vez cabría decir que la *subjetivación* y la *desubjetivación*, en realidad, son las líneas de fuerza de un dispositivo de poder que atrae la producción deseante de los usuarios y la *encauza* en la forma de la *servidumbre maquínica*.

Y, sin embargo, a pesar de todo lo que hemos señalado, Facebook no deja de ser un territorio en disputa, pero lo es no porque haya sido configurado como un medio abierto, al contrario, hemos visto que hay en ciernes toda una gestión y administración del usuario que forma parte de la propia arquitectura y del propio funcionamiento del dispositivo, tal como ocurría en los dispositivos disciplinarios que incorporaban el ejercicio del poder en la propia arquitectura, el funcionamiento y organización de los espacios. Si la plataforma es un territorio en disputa, lo es a pesar de la empresa Facebook, porque la subjetividad, como sabían bien Foucault y Deleuze, es también un campo de batalla.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?* Adriana Hidalgo, 2014.
- Benjamin, Walter. “El capitalismo como religión”, Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis (trad., notas y comentario), *Katatay, Revista Crítica de Literatura Latinoamericana*, vol. 13, 2015, pp. 178-186. Disponible en: http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf
- Caloca-Lafont, Eloy. *Facebook: dispositivo de subjetivación en la era sociodigital*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Ciudad de México, tesis de doctorado, 2019. <https://hdl.handle.net/11285/637108>
- Comité Invisible. *La insurrección que viene*. Hekht, 2010.
- _____. *Ahora*. Pepitas de calabaza, 2017.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. José Luis Pardo (pról., trad., y notas), Pre-textos, 2015.

- Deleuze, Gilles. “Posdata sobre las sociedades de control”. El *lenguaje literario*, Christian Ferrer (comp.), t. 2, Nordan, 1991, <https://www.philosophia.cl/articulos/antiguos0102/controldel.pdf>
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari. *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, 1985.
- Fisher, Mark. *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Caja negra, 2023.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, 2003.
- _____. *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____. *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Hernández Martínez, Cuauhtémoc Nattahí. “La deuda como forma de gobierno y subjetivación en el neoliberalismo. Reflexiones sobre la culpa, el sacrificio y la desesperación en la religión capitalista”. *Valenciana*, núm. 21, 2018, pp. 379-415, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=360356029016>
- _____. “Las patologías de las nuevas texturas sociales del capitalismo tardío”. *Entretextos*, vol. 4, núm. 11, 2012, pp. 64-71, <https://doi.org/10.59057/iberoleon.20075316.201211573>
- Lazzarato, Mauricio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu, 2013.
- Marx, Karl. *El Capital. El proceso de producción del capital*, vol. 1. Siglo XXI, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Akal, 2006.
- Raunig, Gerald. *Dividuum. Capitalismo maquínico y revolución molecular*, vol. 1. Cactus, 2022.
- Virilio, Paul. *Amanecer crepuscular*, FCE, 2003.

DOSSIER

ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS SOBRE FILOSOFÍA MEXICANA

Breve cartografía de la filosofía latinoamericana, mexicana y chicana de la frontera: desafíos y nuevas posibilidades

A Brief Mapping of Latin American, Mexican and Chicano Border Philosophy: Challenges and New Possibilities

KIM DÍAZ

EL PASO COMMUNITY COLLEGE, ESTADOS UNIDOS

kdiaz60@epcc.edu

Resumen: La filosofía latinoamericana en general, y la mexicana en particular, se han vuelto cada vez más relevantes en la discusión académica en los Estados Unidos de Norteamérica (EUA) en la última década. En los EUA destacan los trabajos de Jorge Gracia, Eduardo Mendieta, y Linda Alcoff. Aunque la filosofía latinoamericana y mexicana es más relevante hoy en día, existe una historia larga de interés y trabajo en filosofía latinoamericana y mexicana en la frontera y el suroeste de los Estados Unidos de Norteamérica. Este artículo pretende *a)* elaborar la historia de la filosofía latinoamericana, mexicana y chicana en la frontera México-Estados Unidos, *b)* esbozar algunos de los retos históricos y actuales que el campo de la filosofía latinoamericana ha enfrentado y continúa enfrentando, y *c)* discutir el valor de lxs chicanxs para la filosofía mexicana y latinoamericana.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, filosofía mexicana, filosofía chicana, chicanos, frontera México-Estados Unidos.

Abstract: Latin American philosophy in general, and Mexican philosophy in particular, have become more relevant in the United States over the past decade. In the U.S. the work of Jorge Gracia, Eduardo Mendieta, Linda Alcoff are likely familiar to the reader. Although Latin American and Mexican philosophy have become more relevant as of late, there has been a long history of interest and work in Latin American and Mexican philosophy in the border and southwestern United States. This article aims to do three things, *a)* to elaborate on the history of Latin American, Mexican and Chicano philosophy on the US Mexico border, *b)* to outline some of the historical and current challenges the field of Latin American philosophy has and continues to face, and *c)* discuss the value of Chicanxs for Mexican and Latin American philosophy.

Keywords: Latin American philosophy, Mexican philosophy, Chicax philosophy, Chicanxs, US-Mexico border.

Recibido: 17 de septiembre de 2024

Aprobado: 26 de octubre de 2024

DOI: 10.15174/rv.vi18i35.822

Cartografía de la filosofía latinoamericana en la frontera (1935-2025)

La frontera entre los Estados Unidos de Norteamérica (EUA) y México fue habitada originalmente por pueblos indígenas. En 1519 los españoles se apoderaron de la región y en 1836, trescientos años después, la República de Texas se apo-

deró de esta misma región. En 1848, EUA tomó el Río Bravo como demarcador natural (Rendón 70). Por frontera no sólo me refiero a las ciudades y pueblos, sino también a las comunidades de estudio académico que se han formado a lo largo de la frontera. En el lado occidental, en California, Angelo Corlett trabaja en la filosofía indígena. Los libros de Corlett incluyen *Raza, Racismo y Reparaciones* (2003), *Raza, Derechos y Justicia* (2009) y *Herederos de Opresión* (2010).

Robert Eli Sanchez trabaja en Los Ángeles, California. Sus publicaciones incluyen *Hacia un nuevo humanismo, de Samuel Ramos con escritos relacionados* (próxima publicación), *Filosofía latinoamericana y Latinx: Una introducción colaborativa* (2019), *La filosofía mexicana en el siglo XX: Lecturas esenciales* (2017), este último es coeditado con Carlos Alberto Sánchez. También con Carlos, Robert es coeditor de la revista *Journal of Mexican Philosophy*.

Carlos Alberto Sánchez trabaja en la Universidad Estatal de San José y es el autor de los libros *Filosofía mexicana para el siglo XXI* (2023), *Análisis del ser mexicano de Emilio Uranga: Traducción e introducción crítica* (2021), *El sentido de la brutalidad: Filosofía y narcocultura* (2020), *Contingencia y Compromiso: El existencialismo mexicano y el lugar de la filosofía* (2016), *La suspensión de la seriedad: Sobre la fenomenología de Jorge Portilla* (2012); además, es coeditor de los siguientes libros: *La desintegración de la comunidad: Sobre la filosofía social y política de Jorge Portilla* (2010) con Francisco Gallegos, *La filosofía mexicana en el siglo XX: Lecturas esenciales* (2017) con Robert E. Sánchez y *Pensamiento y compromiso social en la filosofía mexicanoamericana de John H. Haddox: colección de valoraciones críticas* (2010) con Jules Simon.

En la Universidad del Estado de Arizona, Ted Humphrey y Janet Burke escribieron sobre la filosofía latinoamericana antes

de jubilarse. Recientemente contribuyeron con dos capítulos a la antología de Jorge Gracia: *Forjando Gente: Raza, Etnia y Nacionalidad en el Pensamiento Hispanoamericano y Latinoamericano* (2011). Estos capítulos fueron “Sarmiento sobre el Barbarismo, Raza, y Construcción nacional” (Burke y Humphrey). “La Nueva Leyenda de Bartolomé de las Casas: Raza y Persona” (Burke y Humphrey). Ted Humphrey también publicó dos antologías de pensadores latinoamericanos *La Construcción Nacional en el Siglo XIX y La Tradición Intelectual Latinoamericana* (2007) y *Libertad en México*, con José Antonio Aguilar Rivera (2012). Janet Burke y Ted Humphrey, tradujeron *La Verdadera Historia de la Conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo (2012).

La universidad de Nuevo México (UNM) contó con dos filósofos comprometidos con la filosofía latinoamericana, indígena y mexicana: Hubert Alexander y Ted Sturm. Hubert G. Alexander (1909-1998) trabajó en UNM de 1935 a 1975. De acuerdo con Tom Alexander, el hijo de Hubert:

Mi padre enseñó regularmente un curso sobre la filosofía Hispana. Incluyó pensadores españoles (Ortega, Unamuno), así como figuras de América del Sur. Tomó un año sabático en España en 1964 para hacer investigación sobre la figura del siglo XVIII de Juan Piquer... Aunque estaba trabajando en una traducción de *Lógica* de Piquer, no la completó. También fue muy activo en el Congreso Interamericano de Filosofía ... Utilizó el libro de su padre, *The World's Rim*, en su curso de humanidades. Esto fue algo que él editó y consiguió publicar. Mi abuelo, Hartley Burr Alexander, tuvo una admiración por toda su vida, de hecho, una pasión, por las culturas Indígenas de América y se pasó la vida tratando de llamar atención a su

valor cultural. Mi padre tenía su propia relación con la cultura Nuevomexicana de los Pueblos Indígenas... estudió Navajo.¹

Ted Sturm (1925-2006) fue contratado para reemplazar a Hubert Alexander en 1975 y Sturm enseñó en UNM hasta el año 2005. Algunos de los estudiantes de Ted Sturm han sido la filósofa indígena Viola F. Córdoba,² Amy Oliver y Kim Díaz, autora de este artículo. Entre sus publicaciones están: “La existencia en la búsqueda de la esencia: La filosofía del espíritu de Raimundo de Farias Brito” (1963), “Fuentes bibliográficas de la filosofía latinoamericana” (1967), “El Ambiente filosófico de la Independencia brasileña” (1973) y “La dependencia y la originalidad en América Latina” (1981).

En Ciudad Juárez, Chihuahua, según el Dr. Víctor Manuel Hernández Márquez de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ):

...se abrió una maestría en filosofía mexicana (o latinoamericana) y norteamericana allá por los 90, pero cerró en esa misma década, y la coordinaba el profesor Federico Ferro Gay –quien también impartió algunos cursos en UTEP– y escribió al menos un par de ensayos sobre temas de filosofía mexicana que creo están incluidos en una colección de ensayos que lleva por título *Lo divino en lo humano* (editado por la UACJ)... Mi antiguo colega Walter Beller Taboada (antiguo asistente de Eli de Gortari y ahora titular de la dirección de difusión cultural de la UAM), escribió varias cosas sobre filosofía mexicana e historia de la lógica en México. La UACJ le publicó, durante su

¹ Thomas M. Alexander “Question about Hubert Alexander”, recibido por Kim Díaz el 5 de mayo de 2016.

² Viola F. Córdoba ha sido reconocida como la primera mujer indígena en los EUA en obtener un doctorado en filosofía.

permanencia el libro *Por el camino del método*. Porfirio Parra, un parralense universal... Jorge Ordoñez, profesor de la UACJ, se ocupa desde hace tiempo de la filosofía de Ferro, del pensamiento de José Fuentes Mares, y del estado que guarda la filosofía en frontera... Según me cuenta Heriberto Ramírez, profesor de la UACH, en Chihuahua hay materias optativas en la licenciatura en filosofía, y hay una materia titular de Filosofía mexicana del siglo xx en el nuevo plan de estudios pero que aún no se aplica...³

También en Ciudad Juárez, Roberto Sánchez Benítez publicó su libro *Octavio Paz: Ontología y surrealismo* (2020). Roberto Sánchez ha publicado múltiples artículos sobre la otredad en Octavio Paz, el existencialismo y entre sus múltiples libros esta *Identidades narrativas en la literatura chicana* (Villarreal, Rivera, Méndez, Anaya, Zeta Acosta, Rodríguez, Anzaldúa y Castillo (2011). Luis Rubén Díaz Cepeda publicó su libro *Movimientos sociales y filosofía latinoamericana: De Ciudad Juárez a Ayotzinapa* (2020). Sus publicaciones se enfocan en los movimientos sociales en América Latina.

En El Paso Texas, Jack Haddox comenzó su trabajo en la Universidad de Texas en El Paso (UTEP) en 1955 y enseñó filosofía mexicana, chicana e indígena hasta jubilarse en 2015. De acuerdo con una entrevista de Haddox:

John Herbert Haddox es un filósofo estadounidense conocido por su trabajo de presentar a los filósofos mexicanos al mundo de habla inglés. Ha defendido la necesidad de incluir a los filósofos latinoamericanos, especialmente mexicanos, en el canon

³ Victor Manuel Marquez Hernández, “Una pregunta,” recibido por Kim Díaz el 24 de mayo de 2016.

filosófico. Él argumenta que la visión del mundo que emerge de las “minorías territoriales” en los Estados Unidos de Norteamérica, los chicanos y los indígenas, constituyen posiciones filosóficas únicas y plenamente desarrolladas. Haddox desarrolló una filosofía de activismo por su interés por filósofos latinoamericanos como Bartolomé de las Casas, José Enrique Rodó, Domingo Faustino Sarmiento, Leopoldo Zea, José Vasconcelos y Antonio Caso, quienes estuvieron totalmente involucrados en los movimientos sociales, políticos y educativos de su tiempo (Díaz y Simon 62).

Entre sus libros se encuentran: *Vasconcelos de México: Filósofo y profeta* (1967), *Antonio Caso: Filósofo de México* (1971), *Los Chicanos, un Pueblo que Despierta* (1971) y *Diferencias, Estereotipos, y Bi-culturalismo* (1973).

Patrick Romanell (1912-2002) un filósofo italiano que se interesó en la filosofía mexicana llegó a trabajar en UTEP en 1965. Sus publicaciones incluyen: *La Formación de la Mente Mexicana* (1952), *Los Antecedentes del Pensamiento Mexicano contemporáneo* (1947) y *Bergson en México: Un tributo a José Vasconcelos* (1961).

Jules Simon estableció el programa de maestría en filosofía en UTEP y coeditó con Carlos Sánchez el libro sobre la filosofía de Jack Haddox. Sus publicaciones incluyen “El desierto de lo ético” (2013), “La institucionalización de NAFTA: 20 años de violencia y otras injusticias” (próxima publicación) y *Construyendo puentes entre la filosofía latinoamericana y la filosofía india* (próxima publicación) con Kim Díaz y Ajay Verma.

Personalmente, leí por primera vez a Octavio Paz en una de las clases de Jules. Debido a la forma en que la filosofía se enseña en los EUA, con énfasis singular en las filosofías de las culturas occidentales, admito que como estudiante de licenciatura en

UTEP, con mi experiencia de asimilación a la cultura norteamericana, llegue a pensar que sólo los griegos, alemanes y franceses tenían tradiciones filosóficas. El leer a Paz me permitió darme cuenta de que los mexicanos tenemos una historia intelectual y que la filosofía no les pertenece exclusivamente a las culturas occidentales. A partir de ahí me propuse estudiar la filosofía chicana, mexicana y latinoamericana. Mi trabajo en el suroeste de los EUA y la frontera me ha dado el honor de ser la primera chicana en recibir un doctorado en filosofía en el estado de Texas. Junto con José-Antonio Oroscó, Carlos Alberto Sánchez, Andrew Soto, José Mendoza, Robert E. Sanchez, Manuel Vargas y Grant Silva, fundé la Sociedad para la Filosofía Mexicoamericana (SMAP) en 2015, y he sido coeditora (con Gregory Pappas) de la revista *InterAmerican Journal of Philosophy* (IJP) desde 2010, y coeditora (con Mat Foust) de *Antología de Filosofías de América: Del Popol Vuh al Presente* (2021). Otros artículos incluyen: “El Mito de Mariátegui” (2013), “Paulo Freire” (2018), “Una metafísica del proceso y un análisis de la experiencia vivida de los chicanxs, el spanglish, los mexicanos y la mexicanidad” (2018) e “Indigenismo en Perú y Bolivia: Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui, Fausto Reinaga” (2019).

Manuela Alejandra Gomez, también en El Paso, Texas, se ha distinguido por su trabajo con estudiantes en la frontera. Entre sus publicaciones están: “Una defensa de la inclusión multicultural en los manuales de filosofía: Un análisis desde la frontera” (2018). Ha ganado premios locales y estatales como el reconocimiento Minnie Stevens Piper Award. En 2008, publicó su libro *Redescubriendo la importancia filosófica de José Ingenieros: Un puente entre dos mundos, José Ingenieros y su impacto*.

También en El Paso, Juan Ferret ha conseguido utilizar su formación filosófica como base para el Philosophic Systems Institute, que presta servicios a la ciudad de El Paso con sus di-

versos programas. Entre ellos, los proyectos Shadows To Light, que enseña filosofía y *mindfulness* a personas anteriormente encarceladas por el Departamento de Justicia de los Estados Unidos; Light Stream, que trabaja con jóvenes en situación de riesgo en libertad condicional, y Art Stream, que ofrece oportunidades de desarrollo juvenil centradas en la comunidad para jóvenes y niños de las comunidades de viviendas sociales de El Paso. Las publicaciones de Juan Ferret incluyen “The Epistemic Role of the Maya Concept of *Kinh* and the Nahua Concept of *Xochitl*,” (próxima publicación), “The Power of Flowers: The Philosophy of Organism of the Maya” y *The Flow of Nectar and Blood: Maya Philosophy and World Vision*, (próxima publicación).

Lori Gallegos de Texas State University es editora de la *APA Newsletter para la filosofía latina / hispana*. Entre sus publicaciones destacan los artículos “La autocreación en el feminismo chicano” (2024), “La injusticia afectiva de la vergüenza lingüística” (2023), “Metafilosofía: Definiendo la filosofía latinoamericana y latinx” (2019), y su próximo libro *La antología de filosofía latina/lo/x* coeditado con Manuel Vargas y Francisco Gallegos.

Gregory Pappas trabaja en la universidad de Texas A & M, y es uno de los académicos más destacados que se mencionan en este artículo. Sus publicaciones incluyen: *Pragmatismo en las Américas* (2011), “El Carácter Latino de América del pragmatismo” (1998), y “El Desafío Norteamericano: La tensión Entre los Valores del Mundo anglosajón y del Hispano” (2006); también es editor de la revista *Inter-American Journal of Philosophy*, la primera revista dedicada a la filosofía interamericana que publica artículos en español, inglés y portugués.

Omar Rivera también trabaja en el área de la Filosofía Latinx en Texas A&M, y su libro *Delimitaciones de la filosofía latinoamericana* fue publicado en 2019.

El Valle del Río Grande dio origen a Gloria Anzaldúa (1942-2004). Ella es, más que nadie, la filósofa más original de la frontera. Su contribución principal fue forjar el feminismo chicano e introducir conceptos como el terrorismo lingüístico, Nepantla, y el activismo espiritual. Sus obras más aclamadas son: *Este puente llamado mi Espalda: Escritos por Mujeres Radicales de Color*—coeditado con Cherríe Moraga— (1981) y *Borderlands / La Frontera: La Nueva Mestiza* (1987).

También en el Valle de Texas, en la universidad de Texas en el Valle del Río Grande (UTRGV) Mariana Alessandri, Alex Stehn, y Cynthia Paccacerqua son investigadores y docentes de la filosofía latinoamericana, mexicana y chicana. Entre las publicaciones de Mariana están “Forging El Mundo Zurdo: Sexual and Linguistic Atravesados in Gloria Anzaldúa’s Rio Grande Valley” (2015) y “Filosofía 2380: Introducción a la Filosofía Latinoamericana (Un programa de estudios anotado)” (2011). Las publicaciones de Alex Stehn incluyen: “Filosofía Latinoamericana” en la *Enciclopedia de Internet de Filosofía* (2024), “De el positivismo a el ‘anti-positivismo’ en México: Algunas continuidades notables” (2012) y “Hacia una Filosofía Interamericana: el pragmatismo y la filosofía de la liberación” (2011). Las publicaciones de Cynthia incluyen: “La lógica afectiva de Anzaldúa de Volverse una” (2016). “En la carne y la palabra: Trabajo colaboración de filósofas latinas feministas” (2016) y “De conciencia mestiza a conocimiento. La evolución teórica fronteriza chicana de Gloria Anzaldúa” (2013).

En 2023, Alex, Mariana y Cynthia recibieron una beca del American Philosophical Association (APA) porque actualmente en los EUA, cuando se dan clases de filosofía chicana, mexicana o latinoamericana, se usan traducciones al inglés de textos que fueron escritos originalmente en español. La mayoría de los estudiantes en el valle de Texas son mexicoamericanos cuya

lengua madre es el español y pasa que los libros que leen en las clases de filosofía chicana, mexicana y latinoamericana fueron escritos en español. Por lo tanto, no tiene sentido leer traducciones en inglés si los estudiantes pueden leer textos de filosofía en español. Este esfuerzo de enseñar y compartir la filosofía escrita en español a hispanohablantes en los EUA va en contra de la corriente dominante de asimilación y ayudará a los estudiantes del valle de Texas a poner en cuestión lo que es la filosofía, tanto como quienes la escriben como por quienes la practican.

Desafíos

En la frontera, el interés y el trabajo en la filosofía mexicana, latinoamericana, indígena y chicana no es algo nuevo y se demuestra con las aportaciones de los académicos/as mencionados. El objetivo en esta sección es señalar algunos de los retos que enfrentamos al practicar la filosofía mexicana y chicana en los Estados Unidos de Norteamérica. Algunos de estos retos son el colonialismo, el racismo (tanto desde fuera como el racismo internalizado) y la cooptación.

En mayo de 2016 se publicaron tres artículos que debaten el estado y el lugar de la filosofía latinoamericana. El primero “Si la filosofía no se diversifica, llamémosla lo que realmente es”, de Jay Garfield y Bryan W. Van Norden, afirma que los departamentos de filosofía en los Estados Unidos de Norteamérica no deben llamarse a sí mismos “departamentos de filosofía”. Van Norden sugiere que estos se llamen “departamentos de filosofía europea/anglosajona”. Esto es porque, de los 118 programas de doctorado de filosofía en los EUA, menos del 10% tienen un miembro permanente de su facultad que se especializa en otra tradición filosófica que no sea europea/anglosajona.

En respuesta a este artículo, Axel Arturo Barceló Aspeitia, en *Phil Percs*, publica “En contra del establecimiento de la Filosofía Latinoamericana” (2016) donde afirma dos puntos: que “muchos –quizás la mayoría– de los filósofos en América Latina no trabajan con la filosofía latinoamericana” y que “si la filosofía latinoamericana fuese establecida en realidad podría resultar en el desplazamiento de los filósofos latinoamericanos que trabajan con la filosofía latinoamericana”. Como ejemplo de su segundo punto, escribe:

En su reseña del libro *Compañero de la filosofía latinoamericana* de Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte, y Octavio de Bueno, C. Ulises Moulines notó que “alrededor de dos tercios de [sus colaboradores] tienen posiciones en instituciones académicas de los Estados Unidos de Norteamérica”.

La preocupación de Barceló es que a medida que la filosofía latinoamericana se establezca, los filósofos analíticos, quienes son prevalentemente anglosajones de universidades de investigación estadounidenses “utilizarán su poder estructural para ocupar espacios destacados en ella, y desplazarán a los filósofos latinoamericanos” (Barceló).

Ese mismo año, una respuesta al artículo de Barceló se publicó en el *Daily Nous* por Justin Weinberg, que apuntó:

las preocupaciones de Aspeitia sobre la gentrificación se basan en parte en una afirmación empírica, es decir, que a medida que un tipo de filosofía de grupo se hace más popular entre los “filósofos establecidos”, los filósofos que forman parte del grupo relevante que trabajan en ese tipo de filosofía del grupo serán desplazados. Esa es una posibilidad, pero no la única... parece igualmente posible un tipo de “trickle down econo-

mics...” a medida que los filósofos establecidos ganen interés en la filosofía del grupo, la situación profesional de los filósofos que forman parte del grupo relevante será elevada.

Hace unos años, la filosofía latinoamericana, mexicana y chicana no eran consideradas filosofía propia. Alejandro Santana escribe cómo se decía que el trabajo filosófico de los hispanos era “pensamiento” o “religión” pero no filosofía (Santana 4). De acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui, Barceló tiene razón al preocuparse en que, a medida que la filosofía latinoamericana y mexicana se establezcan, colegas analíticos y continentales las coopten y los hispanos/latinos, mexicanos, indígenas y chicanxs dentro y fuera de los EUA sean desplazados (181).

El valor de los chicanxs para la filosofía mexicana

Ya que las filosofías latinoamericana, mexicana y chicana están siendo reconocidas, el problema ahora es cómo seguir adelante sin reproducir el mismo colonialismo anterior. En esta última sección, ofrezco una posibilidad escrita por Gloria Anzaldúa, la cual declara que la posición distintiva de los chicanxs nos da una perspectiva única que permite la posibilidad de ver claramente las múltiples partes de nuestra identidad, y esta conciencia crea la posibilidad de sostener diversas partes de nuestra identidad sin fragmentación.

La historia de los chicanos es compleja y requiere una discusión mucho más amplia de la que puedo ofrecer aquí. Aun así, menciono brevemente eventos clave que han forjado la identidad chicana:

- Tratado de Guadalupe-Hidalgo, 1848. México pierde la mitad de su territorio frente a los EUA y los mexicanos que habitaban este territorio también pierden sus tierras.

- Matanzas, 1915. Linchamientos de miles de mexicanos por los Texas Rangers.
- Bath Riots, 1917. Bañaban en DDT a la gente mexicana que cruzaba la frontera.
- Programa de Braceros, 1942-1964. Explotación de labor migratoria de mexicanos.
- Asesinato del Sleepy Lagoon, 1942. Desembocó los Zoot Suit Riots entre los Pachucos, los militares y marinos de los EUA.
- Movimiento Chicano, 1940-1970.
- Ataque a la corte de Tierra Amarilla, Nuevo México, 1967 por Reies López Tijerina.

En resumen, la gente del suroeste de los EUA que fue colonizada, también fue linchada, perdió su tierra, sus derechos y –al ser asimilados– su cultura y lenguaje. El Movimiento Chicano luchó por obtener derechos civiles como el voto y la educación, o que las leyes representaran a los chicanos de la misma manera que una persona blanca en los EUA.⁴ La educación pública para los mexicanos en los EUA realmente no empezó hasta mediados de años sesenta cuando las escuelas fueron integradas (González 307). Aún hoy en día, la gente de ascendencia Hispana en los EUA es asimilada a la cultura norteamericana dominante e internaliza la idea de que nuestra cultura, color de piel y lenguaje son inferiores a los norteamericanos.

Debido a la persecución política que han sufrido los chicanxs, los que están conscientes de ser mexicanos sienten su mexicanidad de una manera palpable. Los pachucos son

⁴“Como una persona blanca” significa en este contexto una persona con derechos de ciudadano de los EUA. Los chicanos en los EUA son ciudadanos pero sus derechos no son respetados por ser gente de origen mexicano.

sólo una instancia de mexicanoamericanos que afirmaron su mexicanidad de manera desafiante, a pesar de la violencia que sufrieron por ser mexicanos. Es difícil definir (sin que alguien lo corrija) lo que es un chicanx, pero para propósitos de este trabajo se define a la persona chicana como alguien que tiene el patrimonio combinado de mexicanos, estadounidenses, africanos, indígenas y españoles.

Aunque otra definición de chicanx es “un mexicano quien *sabe* que es mexicano”, generalmente los mexicanos consideran a los chicanxs como una aberración de su cultura porque su perspectiva es diferente. Octavio Paz dedica el primer capítulo de *El Laberinto de la Soledad* a los pachucos porque la experiencia de su mexicanidad entre los pachucos lo impulsó a escribir su obra sobre lo que significa ser mexicano (9). Paz escribe “Debo confesar que muchas de las reflexiones en este ensayo se me ocurrieron fuera de México, durante una estancia de dos años en los Estados Unidos”. Paz criticó a los pachucos por haber perdido su capacidad de hablar el español. Tampoco entendió su actitud desafiante:

... Se sienten avergonzados de su origen... El pachuco no quiere ser mexicano y, al mismo tiempo no quiere integrarse a la vida de América del Norte... Nos guste o no, estas personas son mexicanas... el pachuco ha perdido toda su herencia: la lengua, la religión, las costumbres, creencias (14).

Paz no comprendió lo que es ser un mexicanoamericano. No le fue posible entender la experiencia de ser un inmigrante o hijo de padres inmigrantes, que fueron, de hecho, rechazados por hablar español tanto en la escuela como en lo público. También parece que Paz no se dio cuenta de la historia de violencia que ocurrió entre 1848 a 1929, en Texas, hacia los

mexicanos, donde hubo miles linchamientos (Carrigan), o de los zoot-suit riots durante el verano de 1943 en Los Ángeles (incluso cuando el escritor estuvo en Los Ángeles ese mismo año). Paz completamente malentendió a los pachucos, tal vez por sus diferencias culturales y económicas. Mientras que Paz tuvo la oportunidad de viajar a Europa y los EUA, los pachucos simplemente no tenían las mismas oportunidades económicas. La experiencia de los pachucos fue de rechazo con violencia por parte de la gente blanca y racista de los EUA, precisamente por su identidad mexicana, y de rechazo por los mexicanos por no ser mexicanos.

Gloria Anzaldúa fue hija de los mexicanos que perdieron sus tierras en los EUA cuando Texas se apoderó del territorio de México en 1836. Anzaldúa escribe:

El muro en la frontera que divide al pueblo mexicano nació el 2 de febrero del 1848 cuando se firmó el Tratado de Guadalupe-Hidalgo. Quedaron 100.000 ciudadanos mexicanos de este lado, anexados por la conquista junto con la tierra. Se estableció que la tierra les pertenecía a los mexicanos pero estos fueron estafados y perdieron sus propiedades. El tratado nunca fue honrado y hasta hoy ninguna restitución se ha hecho (*Borderlands/La Frontera The New Mestiza* 29).

Anzaldúa relata que cuando su padre murió, varios abogados de Texas se apoderaron de las tierras de su madre, la cual no hablaba inglés.

La historia del suroeste de los EUA es compleja dado que esta región incluye a personas que aún se consideran y autodefinen como naciones indígenas, algunas como españolas (1492-1821), otras mexicanas (1821-1848) y otras como mexicoamericanas (1848 hasta la actualidad). También se han producido

cambios en el idioma de las personas de la frontera. Uno de estos cambios ha sido la supresión de la lengua española a favor del inglés. La asimilación a la cultura estadounidense y al inglés han sido implementados por la fuerza a través de los sistemas escolares estadounidenses (Valenzuela 172). Por consecuencia, la gran mayoría de la gente mexicana que vive en los EUA ha dejado de practicar el español. Anzaldúa escribe:

Recuerdo cuando me encontraban hablando español en el recreo —por esto me pegaban tres veces en la mano—. Recuerdo que me mandaban a la esquina de la sala de clase por ser “contestona” cuando todo lo que estaba tratando de hacer era decirle a la maestra cómo se pronuncia mi nombre. “Si quieres ser americana, habla ‘americano’. Si no te gusta, regrésate a México donde perteneces... (*Borderlands/La Frontera The New Mestiza* 75).

La madre de Anzaldúa: “Quiero que hables inglés. Pa’hallar buen trabajo tienes que saber hablar el inglés bien. Que vale toda tu educación si todavía hablas ingles con *un accent*” (*Borderlands/La Frontera The New Mestiza* 76).

Dada la persecución que los mexicanos en los EUA han pasado por hablar en español, muchos chicanxs han perdido la capacidad de comunicarse en español. Anzaldúa escribe:

Actualmente este lenguaje infantil, este lenguaje bastardo, español chicano, no es aprobado por ninguna sociedad... Incluso nuestra propia gente, otros hispanohablantes nos quieren poner candados en la boca. Nos callan con su bolsa de reglas de la academia... Las chicanas que crecieron hablando español chicano han interiorizado la creencia que hablamos el español mal. Es ilegítima, una lengua bastarda. Y debido a que

interiorizamos cómo nuestro lenguaje ha sido usado contra nosotros por la cultura dominante, utilizamos nuestras diferencias lingüísticas unos contra los otros... las chicanas se sienten incómodas hablando en español con latinas por miedo de su censura. Su lenguaje no fue prohibido en sus países. Han tenido toda una vida de estar inmersas en su lengua materna; generaciones, siglos en los que el español se enseña en la escuela, se escucha en la radio y la televisión, y se lee en el periódico (*Borderlands/La Frontera The New Mestiza* 80).

Así como Octavio Paz describió despectivamente a los pachucos por no poder expresarse en español, muchos hispanohablantes ven a los chicanxs con su spanglish con desprecio. En realidad, es una falta de perspectiva histórica, socioeconómica y cultural la que nos divide como mexicanos, chicanxs e hispanohablantes.

En sus libros, Gloria Anzaldúa describe la conciencia de cómo la identidad chicana está fragmentada en partes que se desprecian mutuamente. La identidad indígena desprecia a la identidad española, la cual desprecia a la identidad africana e indígena, las cuales desprecian a la identidad mexicana, la cual desprecia el español mocho, la cual desprecia el español “correcto”, etc. Los fronterizos tienen identidades híbridas y frecuentemente fragmentadas. Al *estar consciente* de esta fragmentación interior, el fronterizo tiene la oportunidad de reconstituirse y sanar. Al entender los orígenes del desprecio internalizado, este desprecio se desvanece y es reemplazado por benevolencia, caridad y orgullo.

Esta experiencia que describe Anzaldúa al tratar de entender y sanar sus propios fragmentos españoles, mexicanos, chicanos, machistas, sexistas, *queers*, indígenas, africanos, estadounidenses, es la experiencia que otros seres humanos disfrutaron al sanar

de su pasado, cualquier que éste sea. Es el proceso de re-*integrar* todas nuestras partes (victimario y víctima) de una manera sana y así continuar de una manera completa y auténtica. Los fronterizos y chicanxs van y vienen, están en los dos mundos que conectan, re-integran y reconstituyen nuevas identidades, nuevas posibilidades tal vez más amables y amplias.

Conclusiones

Este listado ha demostrado que la filosofía latinoamericana ha disfrutado de una época muy fructífera en la frontera México-Estados Unidos desde 1935 hasta la actualidad. Se esbozó el trabajo que los filósofos/as de la frontera México-Estados Unidos han llevado a cabo en este ámbito. También se han trazado los problemas a los que se han enfrentado y siguen enfrentándose los filósofos latinoamericanos en los EUA a la hora de establecer la filosofía latinoamericana en este campo, a saber, la colonización, el racismo y la amenaza de que nuestro trabajo sea cooptado por los filósofos de la corriente dominante. Por último, este artículo explica brevemente cómo la posición única de los chicanos les permite tener una perspectiva singular que, si se reconoce, puede traer la curación de la parte previamente fragmentada de su identidad y, por lo tanto, por extensión, una apropiación y reivindicación de todo lo que es nuestro, incluyendo nuestras tradiciones filosóficas.

Referencias

- Aguilar, José Antonio Rivera. *Liberty in Mexico: Writings on Liberalism from the Early Republican Period to the Second Half of the Twentieth Century*. Liberty Fund, 2012.
- Alessandri, Mariana. "Phil 2380: Introduction to Latin American Philosophy (An Annotated Syllabus)". *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, vol. 1, núm. 11, 2011, pp. 15-17.
- _____. "Forging El Mundo Zurdo: Sexual and Linguistic Atravesados in Gloria Anzaldúa's Rio Grande Valley". *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, vol. 2, núm. 14, primavera de 2015, pp. 2-11.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera The New Mestiza*. Aunt Lute Books, 2007.
- Anzaldúa, Gloria, y Cherríe Moraga. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. State University of New York Press, 1981.
- Barceló Aspeitia, Axel Arturo. "Against Latin American Philosophy Going Mainstream". *Philosophical Percolations: All the Philosophy that's not Fit to Print*, 30 de mayo de 2016, <http://www.philpercs.com/2016/05/against-latin-american-philosophy-going-mainstream-.html>
- Burke, Janet, y Ted Humphrey (eds). *Nineteenth-Century Nation Building and the Latin American Intellectual Tradition*. Hackett Publishing Company, 2007.
- Carrigan, William D., Clive Webb. Op-ed. "Forgotten Dead: Mob Violence Against Mexicans in the United States, 1848-1928." *The New York Times*, 20 de febrero de 2015, http://www.nytimes.com/2015/02/20/opinion/when-americans-lynched-mexicans.html?_r=0

- Corlett, J. Angelo. *Race, Racism, and Reparations*. Cornell University Press, 2003.
- _____. *Race, Rights, and Justice*. Springer, 2009.
- _____. *Heirs of Oppression: Racism and Reparations*. Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- Cusicanqui, Silvia Rivera “Ch’ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization”. *The Philosophies of America Reader: From the Popol Vuh to the Present*, Kim Díaz y Mat Foust (eds.). Bloomsbury, 2021.
- Díaz Cepeda, Luis Rubén. *Movimientos sociales y filosofía latinoamericana: De Ciudad Juárez a Ayotzinapa*. Lexington Books, 2020.
- Díaz del Castillo, Bernal. *The True History of The Conquest of New Spain*, Janet Burke y Ted Humphrey (trads.). Hackett, 2012.
- Díaz, Kim. “Mariátegui’s Myth”. *The American Philosophical Association, APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, vol. 1, núm. 13, 2013, pp. 18-22.
- _____. “A Process Metaphysics and Lived Experience analysis of Chicaxs, Spanglish, Mexicans and Mexicanidad”. *Journal of World Philosophies*, vol. 3, 2018, pp. 44-52.
- _____. “Paulo Freire”. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, James Fieser (ed.), 2018, <https://www.iep.utm.edu/freire/>
- _____. “Indigenism in Peru and Bolivia: Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui, Fausto Reinaga”. *An Introduction to Latin American and Latinx Philosophy*, Robert Eli Sanchez (ed.). Routledge, 2019, pp. 180-197.
- Díaz, Kim, y Mathew A. Foust (eds.). *The Philosophies of America Reader: From the Popol Vuh to the Present*. Bloomsbury, 2021.

- Díaz, Kim y Jules Simon “Last Interview with Walking Fox, Kiwakootiwati, John H. Haddox”. *Inter-American Journal of Philosophy*, vol. 2, núm. 10, 2019, pp. 62-73.
- Ferret, Juan. “The Power of Flowers: The Philosophy of Organism of the Maya”. *Pensamiento y compromiso social en la filosofía mexicoamericana de John H. Haddox: colección de valoraciones críticas*, Carlos Sánchez y Jules Simon (eds.). Edwin Mellen Press, 2010.
- _____. “The Epistemic Role of the Maya Concept of Kinh and the Nahua Concept of Xochitl”. *Southwest Philosophy Journal*, (próxima publicación).
- _____. *The Flow of Nectar and Blood: Maya Philosophy and World Vision*. Indiana University Press, (próxima publicación).
- Gallegos de Castillo, Lori Lee. “The Affective Injustice of Linguistic Shame”. *Philosophical Topics*, vol. 2, núm. 50, 2023.
- Gallegos de Castillo, Lori Lee, y E. Velez. “Self-Creation in Chicana Feminism”. *Routledge Handbook of Contemporary Existentialism*. Routledge, 2024.
- Gallegos de Castillo, Lori Lee, y Francisco Gallegos. “Metaphilosophy: Defining Latin American and Latinx Philosophy”. *Introduction to Latin American and Latinx Philosophy*, Robert Eli Sánchez (ed.). Routledge, 2019.
- Gallegos, Lori, Manuel Vargas y Francisco Gallegos. *The Latina/o/x Philosophy Reader*. Routledge (próxima publicación).
- Garfield, Jay L., y Bryan W. Van Norden. “If Philosophy Won’t Diversify, Let’s Call It What It Really Is”. *New York Times*, 11 de mayo de 2016, http://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html?_r=0

- Gracia, Jorge J. (ed.). *Forging People: Race, Ethnicity, and Nationality in Hispanic American and Latino Thought*. University of Notre Dame Press, 2011.
- Gomez, Manuela. "A Defense for Multicultural Inclusion in Philosophy Textbooks: An Analysis from the Border". *Inter-American Journal of Philosophy*, vol. 2, núm. 9, 2018.
- _____. *Rediscovering the philosophical importance of Jose Ingenieros: A bridge between two worlds, Jose Ingenieros and his impact*. VDM Verlag, 2008.
- González, Gilbert G. "Segregation and the Education of Mexican Children 1900-1940". *Chicana/o Studies: Survey and Analysis 4th Edition*, Dennis J. Bixler-Marquez y Carlos F. Ortega (eds.). Kendall Hunt Publishing, 2014.
- Haddox, John. *Vasconcelos of Mexico: Philosopher and Prophet*. University of Texas Press, 1967.
- _____. *Antonio Caso: Philosopher of Mexico*. University of Texas Press, 1971.
- _____. *Los Chicanos, an Awakening People*. Texas Western Press, 1971.
- _____. *Differences, Stereotypes, and Bi-culturalism*. Teacher Center Project, 1973.
- Paccacerqua, Cynthia. "De conciencia mestiza a conocimiento. La evolución teórica fronteriza chicana de Gloria Anzaldúa." *Noticias del diluvio: Textos latinoamericanos de las últimas décadas*, Mónica Marinone y Gabriela Tineo (eds.), EUDEM, 2013, pp. 225-250.
- _____. "In the Flesh and Word: Latina Feminist Philosophers Collaborative Labor." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 2, núm. 31, 2016, pp. 437-446.

- _____. “Anzaldúa’s Affective Logic of *Volverse Una*.” *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 2, núm. 31, 2016, pp. 225-479.
- Pappas, Gregory F. “The Latino Character of American Pragmatism”. *Transactions of the Charles Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, núm. 39, 1998, pp. 93-112.
- _____. (ed.). *Pragmatism in the Americas*. Fordham University Press, 2011.
- _____. “The American Challenge: The Tension between the Values of the Anglo and the Hispanic World”. *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, vol. 2, núm. 5, 2006, pp. 231-45.
- Paz, Octavio. *El Laberinto de la Soledad*. Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Rendón, Armando B. *Chicano Manifiesto*. The Macmillan Company, 1971.
- Rivera, Omar. *Delimitations of Latin American Philosophy*. Indiana University Press, 2019.
- Romanell, Patrick. “The Background of Contemporary Mexican Thought”. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 2, núm. 8, 1947, pp. 256-265.
- _____. *Making of the Mexican Mind*. University of Notre Dame Press, 1952.
- _____. “Bergson in Mexico: A Tribute to José Vasconcelos”. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 4, núm. 21, 1961, pp. 501-513.
- Sánchez Benítez, Roberto. *Identidades narrativas en la literatura chicana (Villarreal, Rivera, Méndez, Anaya, Zeta Acosta, Rodríguez, Anzaldúa y Castillo)*. Editorial Académica Española, 2011.

- _____. *Octavio Paz: Ontología y surrealismo*. Lexington Books, 2020.
- Sánchez, Carlos Alberto. *The Suspension of Seriousness: On the Phenomenology of Jorge Portilla*. State University of New York Press, 2012.
- _____. *Contingency and Commitment: Mexican Existentialism and the Place of Philosophy*. State University of New York Press, 2016.
- _____. *El sentido de la brutalidad: Filosofía y narcocultura*. Amherst College Press, 2020.
- _____. *Análisis del ser mexicano de Emilio Uranga*. Bloomsbury, 2021.
- _____. *Filosofía mexicana para el siglo XXI*. Bloomsbury Press, 2023.
- Sánchez, Carlos Alberto, y Francisco Gallegos. *La desintegración de la comunidad: Sobre la filosofía social y política de Jorge Portilla*. State University of New York Press, 2020.
- Sánchez, Carlos Alberto y Jules Simon. *Pensamiento y compromiso social en la filosofía mexicoamericana de John H. Haddox: colección de valoraciones críticas*. Edwin Mellen Press, 2010.
- Sanchez, Robert Eli Jr. (ed.). *Filosofía latinoamericana y Latinx: Una introducción colaborativa*. Routledge, 2019.
- _____. *Samuel Ramos's Hacia un nuevo humanismo, de Samuel Ramos*. Hackett Publishing, (próxima publicación).
- Sanchez, Robert Eli Jr. y Carlos A. Sánchez. *Mexican Philosophy in the 20th Century: Essential Readings on the Idea of Mexico*. Oxford University Press, 2017.

- Santana, Alejandro. "Did the Aztecs do Philosophy?" *The American Philosophical Association, APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, vol. 1, núm. 8, 2008.
- Simon, Jules, Ajay Verma y Kim Díaz. *Building Bridges between Latin American and Indian Philosophy*. Routledge, (próxima publicación).
- Simon, Jules. "The Desert of the Ethical". *Southwest Philosophical Studies*, vol. 36, núm. 57, 2013, pp. 50-58.
- _____. "The Institutionalizing of NAFTA: 20 Years of Violence and 'Other' Injustices". *Dimensiones Políticas y Filosóficas del Tratado de Libre Comercio de América del Norte: examinando 20 años de libre comercio*, Víctor Hernández (trad.). University of Chihuahua Press (próxima publicación).
- Stehn, Alexander V. "Toward an Inter-American Philosophy: Pragmatism and the Philosophy of Liberation". *Inter-American Journal of Philosophy*, vol. 2, núm. 2, 2011, pp. 14-36.
- _____. "From Positivism to 'Anti-Positivism' in Mexico: Some Notable Continuities". *Latin American Positivism: New Historical and Philosophic Essays*, Gregory Gilson y Irving Levinson (eds.). Lexington Books, 2012.
- _____. "Latin American Philosophy". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, James Fieser y Bradley Dowdon (eds.), 2024. <http://www.iep.utm.edu/latin-am>
- Sturm, Fred Gillette. *Existence in Search of Essence: The Philosophy of Spirit of Raimundo de Farias Brito*. Universidad Ceara, 1963.
- _____. *Fuentes bibliográficas de la filosofía latinoamericana*. Pan American Union, 1967.
- _____. "The Philosophical Ambience of Brazilian Independence". *Anais do VIII Congresso Interamericano de Filosofia*, Instituto Brasileiro de Filosofia, vol. 3, 1973, pp. 197-219.

_____. “Dependencia y Originalidad en la Filosofía Iberoamericana”. *Latinoamérica: Anuario Estudios Latinoamericanos*, 1981.

Valenzuela, Angela. *Subtractive Schooling: U.S. Mexican Youth and the Politics of Caring*. State University of New York, 1999.

Weinberg, Justin. “Philosophical Gentrification”. *Daily Nous*, 31 de mayo de 2016, <http://dailynous.com/2016/05/31/philosophical-gentrification/>

Nuevas perspectivas sobre la Filosofía Mexicana

New Perspectives on Mexican Philosophy

RAÚL TREJO VILLALOBOS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS, MÉXICO

raul.trejo@gmail.com

Resumen: Durante las últimas décadas, ha resurgido la polémica sobre la existencia de la “Filosofía en México”. Además del universalismo y el particularismo, hay una cuestión que aparece reiteradamente en esta polémica: la de la distinción entre “Filosofía en México” y “Filosofía Mexicana”. Sin embargo, no todos la significan de la misma manera. Así, para Aureliano Ortega, ha existido una “Filosofía Mexicana” en términos de una filosofía dispersa; para Mauricio Beuchot, ha habido y puede seguir habiendo una “Filosofía Mexicana”, en el sentido de un universalismo analógico (en el esfuerzo de replantear el universalismo concreto de Hegel); Guillermo Hurtado, por su parte, propone hablar de una metafilosofía práctica, para abordar la cuestión; y, por último, Carlos Pereda sugiere que, para hablar de “Filosofía Mexicana”, en buenos términos, es necesario cambiar un vicio, el del entusiasmo nacionalista, por una virtud, el del nacionalismo responsable.

Palabras Clave: filosofía mexicana, filosofía dispersa, universalismo analógico, metafilosofía práctica, entusiasmo nacionalista.

Abstract: During the last decades, the controversy over the existence of “Philosophy in Mexico” has resurfaced. In addition to universalism

and particularism, there is an issue that appears repeatedly in this controversy: that of the distinction between “Philosophy in Mexico” and “Mexican Philosophy”. However, not everyone means it the same way. Thus, for Aureliano Ortega, there has been a “Mexican Philosophy” in terms of a dispersed philosophy; for Mauricio Beuchot, there has been and can continue to be a “Mexican Philosophy”, in the sense of an analogical universalism (in the effort to rethink Hegel’s concrete universalism); Guillermo Hurtado, for his part, proposes talking about a practical meta-philosophy, to address the issue; and, finally, Carlos Pereda suggests that, to talk about “Mexican Philosophy” in good terms, it is necessary to change a vice, that of nationalist enthusiasm, for a virtue, that of responsible nationalism.

Keywords: Mexican philosophy, Scattered philosophy, Analogical universalism, Practical meta-philosophy, Nationalist enthusiasm.

Recibido: 2 de agosto de 2024

Aprobado: 28 de octubre de 2024

DOI: 10.15174/rv.vi18i35.813

Introducción

A principios de la década de los cuarenta del siglo pasado, Samuel Ramos fundó la Cátedra Historia de la filosofía en México; meses después, publicó un libro con el mismo título (Ramos 1943). Posteriormente, José Gaos publicó en dos tomos: *En torno a la filosofía mexicana* (1952 y 1953). Gaos, a diferencia de Ramos, llama la atención por enfatizar cierta originalidad de la filosofía mexicana. Entre estas dos publicaciones, de 1948 a 1952, el grupo filosófico Hiperión presentó varias conferencias con un proyecto que denominaron: filosofía de lo mexicano. Hacia 1963, Mario de la Cueva coordinó y

prologó un conjunto de artículos, con autores diversos, en el libro *Estudios de la filosofía en México*.

A finales de los sesentas y durante todos los setentas y ochentas, salvo raras excepciones, no hubo publicaciones relativas al tema de la filosofía mexicana. Dos de esas excepciones son: Antonio Ibarguengoitia, con *Suma filosófica mexicana* (1980), y Rafael Moreno Montes de Oca, con *Sentido y función de la filosofía mexicana* (1986). Este último, por cierto, no deja de llamar la atención cuando dice en su texto:

La expresión filosofía mexicana implica varios sentidos diferentes al de filosofía en México, puesto desde 1942 en el Plan de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; significa sencillamente la filosofía que existe, su carácter, sus tendencias, sus etapas, sus cultivadores. Por filosofía mexicana, en cambio, se entienden cuatro significados. La filosofía como forma cultural practicada por los mexicanos [...] Tipos mexicanos de filosofar [...] Filosofía creada por mexicanos [...] Filosofía de tema mexicano (Moreno 7-8).

A principios de los noventas, los estudios sobre la filosofía en México (o la filosofía mexicana) empezaron a tener un nuevo auge. A diferencias de las décadas anteriores, y como tesis a desarrollar, se afirma que la filosofía mexicana, durante estos últimos años, se ha caracterizado por una mayor conciencia crítica y plural; una conciencia lejos de las ideologías nacionalistas del siglo pasado y más cercana a las respuestas que exige el siglo presente. La muestra de lo dicho, en una aproximación muy general, se puede constatar revisando la página del *Seminario Permanente de Filosofía Mexicana*, fundado por María del Carmen Rovira y un grupo de discípulos en 2008 (Rovira). También se puede constatar con los Congresos Internacionales de Filosofía,

organizados por la Asociación Filosófica de México A. C., desde la década de los ochenta hasta nuestros días; de manera más específica, en el mismo terreno de los congresos, en el 2023, se pueden revisar los trabajos del Primer Congreso Internacional de Filosofía Mexicana (Patiño y Montiel). El interés y crecimiento de la filosofía mexicana ha llegado, incluso, a tierras estadounidenses, al crearse y haber publicado ya dos números del *Journal of Mexican Philosophy* (Sánchez y Sanchez, 2022; Sánchez y Sanchez, 2023).

De manera más puntual, se pueden referir los más diversos y significativos aportes a la polémica sobre la “Filosofía en México” y la “Filosofía Mexicana” (Muñoz; Velasco; Del Río; Ramírez; López; Valero; Torres; Labastida). No obstante la abundante bibliografía sobre el tema, en el presente trabajo nos vamos a concentrar en cuatro autores: Mauricio Beuchot, Guillermo Hurtado, Aureliano Ortega y Carlos Pereda, con la promesa de abordar en trabajos futuros otras propuestas. El propósito del presente trabajo consiste en analizar el concepto de “filosofía mexicana”. Para esto, dividimos nuestra presentación en cuatro apartados, a saber: “La Filosofía Mexicana como filosofía dispersa”, “La Filosofía Mexicana desde el universalismo analógico”, “La metafilosofía práctica como el problema de la Filosofía Mexicana” y “La Filosofía Mexicana como un nacionalismo responsable”. Terminamos con unas palabras sobre algunas conclusiones provisionales.

La Filosofía Mexicana como filosofía dispersa

De acuerdo con Aureliano Ortega, existe una diferencia bastante importante y muy significativa entre “Filosofía en México” y “Filosofía mexicana”. En términos generales y de manera inicial, la primera se puede identificar como una filosofía académi-

ca y como una actividad de profesores especialistas; la segunda, como una filosofía dispersa, como un conjunto de filosofemas o planteamientos, y de respuestas a esos planteamientos, que se pueden encontrar en discursos y textos distintos a los filosóficos, es decir: literarios, históricos, políticos, pedagógicos. Para argumentar la distinción anterior, Ortega divide su trabajo, “Filosofía mexicana (una reconsideración crítica)”, en dos grandes apartados: “Apuntes para una historia crítica de la filosofía *en* México” (en la que se subraya la preposición “en”) y “Apuntes para el estudio de la Filosofía Mexicana”.

Ante la cuestión sobre la existencia de la filosofía en México, Ortega refiere, en la primera parte de su escrito, que la respuesta es afirmativa tanto porque existe una actividad filosófica como porque existe una “intención filosofante” de alguna manera genuina, desde el siglo XVI hasta las últimas décadas del XX. Ortega especifica:

De manera que, aun reconociendo la existencia secular de filósofos de oficio, de escuelas, actividades y obras filosóficas, en México a la filosofía –se dice– le ha faltado originalidad, legitimidad y pertinencia; subrayando el hecho de que se trata, casi siempre, de una materia importada cuya adopción y práctica llevan indeleblemente marcadas las huellas de la imitación, la ajenidad y, por decirlo así, el exotismo (Ortega 13).¹

¹ Hay dos características de la “Filosofía en México” que refiere Aureliano Ortega y que José Gaos ya había señalado, si bien de manera distinta. La primera es la de la originalidad. Según Gaos, hay una “Filosofía Mexicana” original (Gaos, *En torno a la filosofía mexicana I* 68) La segunda es la importación. En este punto, Gaos sugiere algo más complejo. Habla de la importación desde fuera y desde dentro y de la importación electiva y aportativa para hablar de autores y obras que de alguna manera transitan de Europa a América, como los primeros españoles y a la inversa, de América a Europa, como los

Y, enseguida, añade: “aunque de manera menos enfática, también se afirma que justamente por su calidad de excepción, y no de regla, podemos reconocer entre ciertos actores de la escena cultural mexicana alguna ‘intención filosofante’ asociada a preocupaciones de orden práctico, jurídico, moral y aun científico” (Ortega 13-14). A partir de aquí, Ortega expone, por un lado, algunos trazos sobre la importación de la escolástica, durante los siglos de la colonia; la importación del liberalismo y del positivismo, en el siglo XIX; la importación del espiritualismo y el vitalismo, a principios del XX, y del neokantismo, la fenomenología, el existencialismo, el neopositivismo y el marxismo, durante ese mismo siglo.

En este mismo apartado, Ortega expone, además de lo anterior, desde la perspectiva de las intenciones filosofantes: los esfuerzos de un Alonso de la Veracruz o de un Vasco de Quiroga por pensar y actuar “en defensa de la humanidad, la libertad y mundo de vida de los indígenas americanos” (14); las reflexiones y preocupaciones filosóficas, aisladas y personales, de Sigüenza y Góngora, Francisco Xavier Clavijero, Ignacio Bartolache y José María Luis Mora, entre otros, en el sentido de exponer la necesidad de describir y criticar con conceptos “ciertos estados de cosas cuya comprensión reclamaba imperativamente, el uso crítico y reflexivo del pensar” (Ortega 17-18). Además de la importación del positivismo y la implementación de éste como filosofía de Estado, Ortega reconoce la importancia de la fundación de institutos científicos y literarios (19); además del exotismo espiritualista de los ateneístas, nuestro autor resalta la trascendencia de algunos líderes sociales y de los políticos y

jesuitas del siglo XVIII (Gaos, *En torno a la filosofía mexicana I* 54 y 59). Por lo demás, como se verá más adelante, la cuestión de la importación será una constante, por ejemplo, en Beuchot, Hurtado y Pereda, pero conceptualizada de maneras distintas.

legisladores que discutieron y redactaron la nueva constitución (Ortega 23).

Sin olvidarse de todos aquellos que se “propusieron y llevaron a cabo un importante rescate y recreación artístico-cultural de todos aquellos aspectos de la historia, *el genio* y el espíritu, que retrataban con mayor riqueza y elocuencia los aspectos esenciales de la identidad nacional” (Ortega 25), en los que caben artistas y filósofos, Ortega refiere enseguida la fundación de la revista *Crítica*, con la que se implementa la filosofía analítica en México, “una forma de quehacer filosófico identificado plenamente con el pensamiento cientificista dominante en las universidades inglesas y norteamericanas” (Ortega 27) y los distintos marxismos, desde aquellos carentes de rigor teórico, metódico y discursivo, hasta ciertas recreaciones originales desde afuera de la academia (Revueltas) como desde dentro de ella (Sánchez Vázquez y Echeverría).

En la segunda parte, “Apuntes para el estudio de la Filosofía Mexicana”, después de considerar a la “Filosofía *en México*” como una filosofía académica importada, como ya quedó dicho en la primera parte, y de considerar que ésta puede definirse, además, como una “actividad teórica, sistemática y metódica” (Ortega 32), nuestro autor señala:

Frente a esa descalificación superficial, y en calidad de hipótesis provocadora, pensamos que más allá de su cultivo académico y sus aplicaciones prácticas coyunturales, también es posible contestar afirmativamente la pregunta sobre la presencia y el ejercicio de la filosofía en México a través del examen y la consideración crítico-reflexiva de ciertas elaboraciones teóricas y discursivas, no necesariamente sistemáticas ni metódicas, asociadas a la necesidad de fundamentar consistentemente la

propuesta de un proceso civilizatorio específicamente mexicano (Ortega 32).

Para esto, propone “como elementos constitutivos de una *autoconciencia* nacional”, la figura de un “*Sujeto* histórico-cultural y un *Espacio-tiempo* específicamente mexicanos”, mismos que pueden participar en la “construcción de un saber de sí, un ‘sistema de experiencias’ y un ‘horizonte de expectativas’ *desde* México y *para* México” (Ortega 33). En este sentido, sugiere Ortega, se requiere, en buena medida, ir más allá de los filósofos y los textos filosóficos, sin olvidarse, por supuesto, de las preguntas y las respuestas propiamente filosóficas; preguntas y respuestas sobre quiénes son los mexicanos, el significado de “su presencia y su ser en el mundo y qué es posible esperar de todo ello” (Ortega 34); preguntas y respuestas, en definitiva, propios de una “filosofía dispersa”. Concretamente, dice:

Proponemos la expresión ‘filosofía dispersa’ para referirnos justamente a esa inabarcable gama de intervenciones críticas o reflexivas provenientes de distintos ámbitos del discurso socio-cultural mexicano en los que presumimos la presencia de una intención que anhela la filosofía [...] que o bien no ha sido adecuadamente abordada e interpretada por los filósofos profesionales o simplemente ha permanecido ausente en sus agendas reflexivas (Ortega 40).

Planteadas las problemáticas de esta manera, es posible advertir tres preguntas en tres horizontes históricos: las preguntas por la novedad, durante los siglos XVI, XVII y XVIII; las preguntas por la identidad, durante los siglos XIX y XX; y, las preguntas por el destino, en la época actual.

A manera de ejemplos, hay filosofía dispersa en las acciones y discursos de Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga cuando se enfrentan al Nuevo Mundo; hay filosofía dispersa en las acciones y discursos historiográficos de Servando Teresa de Mier, Lucas Alamán o José María Luis Mora y en la poesía “Suave patria”, de Ramón López Velarde, cuando cabe la pregunta por la identidad; también, hay filosofía dispersa cuando aparece el tema del destino en poesías como *Avenida Juárez* o *Los hombres del alba*, de Efraín Huerta, o en el teatro de Rodolfo Usigli, o en el cine de Luis Buñuel y de “El Indio” Fernández.

No hay lugar a equívocos. La filosofía dispersa no está en las obras filosóficas, sistemáticas y metódicas, productos del claustro académico; está en las obras del político, el escritor, el artista.

Hija de su tiempo, circunstancial y episódica, asistemática o sistemáticamente disipativa, esta forma de filosofía se produce precisamente ahí en donde ‘lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer’ (Gramsci) por lo que, en general, recurre parasitariamente a discursos alternativos (Ortega 44).

A manera de cierre, Ortega sugiere revisar y estudiar aquellos casos, aquellos autores y textos, en los que se puedan identificar trazos de filosofía dispersa, no sin antes insinuar que la filosofía académica debería empezar a cambiar.²

²La filosofía dispersa que propone Aureliano Ortega, no está demás advertirlo, tiene algunas semejanzas con las características del “pensamiento hispanoamericano” de las que habló José Gaos en su libro *Pensamiento de lengua española*, de 1945. Desafortunadamente no contamos con más espacio para elaborar una comparación más puntual.

La Filosofía Mexicana desde un universalismo analógico

Para Beuchot (2011), al igual que para Aureliano Ortega, hay una diferencia importante entre la “filosofía en México” y la “filosofía mexicana”. Dice Beuchot:

Puede tomarse como filosofía sencillamente la que se hace en este país, cualquier tipo de filosofía que se haga, ya sea para él o independientemente de él. Pero la filosofía mexicana es la que se hace con cierta conciencia de estar filosofando para México, es decir, abordando los problemas propios como objeto y aplicándoles los métodos que se pueden aplicar, usando como instrumento cualquier filosofía, no para imitarla, sino para usarla y aplicarla a dichos problemas (Beuchot 90).

El abordaje y el desarrollo, sin embargo, es distinto. Para empezar, Beuchot considera que el problema de la filosofía mexicana no es un tema del pasado, como se ha pretendido establecer. Antes al contrario, piensa que es algo muy actual y que tiene que repensarse. Se trata, en buena medida, de una cuestión sobre la identidad, ante los avances de la globalización. Beuchot se pregunta: “¿Cómo hacer filosofía en México?” y “¿qué es ser filósofo mexicano?” (Beuchot 11). Para responder a estas preguntas, plantea, entre otras, las siguientes cuestiones: el pensamiento filosófico, la historia entre lo universal y lo particular, la circunstancialidad y especificidad de lo mexicano y el universalismo analógico.

Para el tratamiento de la primera cuestión, Beuchot se pregunta: ¿De dónde viene lo mexicano a nuestra filosofía? (12). Y se responde: inicialmente, para hablar de lo mexicano en la filosofía, es necesario ser conscientes que la filosofía se hace en

México; pero, también, es necesario considerar que todo pensamiento filosófico se compone de tres elementos, a saber: los problemas o el objeto de estudio, de análisis o de reflexión, los métodos posibles a emplear y finalmente las soluciones. Los problemas, sostiene más adelante, pueden ser concretos o abstractos. ¿Qué problemas pueden ser los más propios, los más concretos, de los mexicanos del nuevo siglo? “Problemas de colonización, de pobreza, de pérdida de la identidad cultural, de construcción y preservación de la propia cultura; de mejoramiento moral y político” (Beuchot 13). “Identidad, multiculturalidad, opresión, liberación” (Beuchot 14). Los problemas, además, pueden ser muy abstractos, como la lógica, la epistemología, la ontología y la metafísica. Estos problemas, concretos o abstractos, pueden ser tratados con distintos métodos filosóficos, a partir de los cuales se llegarán a distintas soluciones y resultados. Además de los problemas, los métodos y las soluciones, sostiene Beuchot que, para hacer filosofía mexicana, es necesario “una especie de conciencia y deseo de hacerla” (Beuchot 14).

En cuanto a la segunda cuestión, el problema de la filosofía mexicana, como el de las filosofías nacionales en general, se gestó a inicios del siglo XIX, cuando Hegel planteó el problema del *universal concreto*, esto es, cuando planteó la relación entre lo universal y lo particular, entre lo abstracto y lo concreto. “Es la dialéctica entre lo general y lo específico” (Beuchot 15). Este problema lo retomaron y desarrollaron posteriormente los españoles a finales del siglo XIX y principios del XX, con Menéndez Pelayo y Ortega y Gasset; años más tarde, José Gaos lo trajo a México y Leopoldo Zea lo desarrolla ampliamente desde los cuarenta hasta los setenta (Beuchot 16).

En cuanto a la circunstancialidad y especificidad mexicana, Beuchot refiere que el filósofo en México se ha caracterizado

por desempeñarse como asesor gubernamental y como profesor, principalmente. En este sentido, se plantea que el filósofo mexicano no puede quedarse nada más en la repetición de las ideas filosóficas de los autores europeos, no puede quedarse en la mera copia o en la mera erudición, como ha sucedido frecuentemente; si se tiene consciencia de los problemas propios de México, de la circunstancias históricas y culturales, el filósofo mexicano puede estudiar las ideas filosóficas de los otros autores, autores europeos, pero también puede discriminar qué filosofías favorecen o no en la búsqueda de las soluciones a los problemas planteados. Se trata, en efecto, de estudiar para adaptar y aplicar. Quedarse en la mera repetición, como dijera Aureliano Ortega, expresa la falta de originalidad, legitimidad y pertinencia.

Otra cuestión dentro de la circunstancialidad y especificidad de la filosofía mexicana, sostiene Beuchot, es la de la lengua española y el lenguaje filosófico.³ En este sentido, comenta que si bien es cierto que el inglés se ha venido imponiendo como la lengua común a todo desempeño científico y filosófico, también es cierto que el español, en este caso la lengua propia de los países hispanoamericanos, es de suma importancia en la identidad histórico cultural.

Por último, la propuesta: el universalismo analógico. Dice Beuchot:

Mejor estaría decir que toda filosofía tiene una parte de universalidad y otra de particularidad, pero no de una manera

³De los cuatro autores que estamos tratando por ahora, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado hacen extensivos los problemas de la filosofía mexicana a los de la filosofía hispanoamericana. En el caso de Hurtado, muy notablemente, cuando aborda el modelo de la autenticidad en sus momentos mexicano, argentino y peruano, como veremos más adelante.

equivoca o relativista, sino en una integración analógica, con límites para uno y otro aspecto, y guardando ciertas proporciones entre ellos. Así, de manera analógica, la filosofía es una y la misma para todos, en cuanto a los problemas y contenidos capitales; pero tienen diferencias, locales y temporales, que caben en la articulación y en la expresión; no sólo en la expresión, que es más bien extrínseca, sino en la misma articulación o vertebración, tanto metodológica como sustantiva, privilegiando ciertos temas, resaltando ciertas problemáticas peculiares de algunas áreas de la cultura, subrayando determinados procedimientos metodológicos, usando con preferencia ciertos lugares argumentativos que otros, etc. (Beuchot 26-27).

Esto quiere decir que toda filosofía, europea o americana, empieza con el planteamiento de un problema; un problema que puede ser concreto –como los culturales, antropológicos, éticos o políticos– o un problema que puede ser abstracto –como la lógica, la epistemología, la ontología o la metafísica–; y, sin embargo, de acuerdo con cada cultura y momento histórico, se pueden privilegiar ciertos problemas a otros. Esto quiere decir que toda filosofía, europea o americana, de acuerdo con los problemas planteados, empleará esta o aquella metodología –filosofía analítica, fenomenología, hermenéutica, teoría crítica–, con el propósito de buscar soluciones, de buscar respuestas.

Esto quiere decir, en pocas palabras, que no se trata de una disyuntiva, entre lo universal y lo particular, sino de una dialéctica entre ambos. En el universalismo analógico: “Todo tiene su parte de verdad. Por eso he querido sintetizarlo en una postura que salve analógicamente las dos partes (lo universal y lo particular) de la filosofía, en una interacción dinámica y viva” (Beuchot 29). Esto implica, entre otras cosas, el estudio concienzudo de la tradición concretamente mexicana, sin renunciar a lo

universal y lo abstracto. “La historia de la filosofía en México es toda la que se ha hecho aquí y, en cambio, la historia de la filosofía mexicana es la filosofía que se ha hecho desde y para México” (Beuchot 90). Se puede, incluso, revisar, por un lado, toda la filosofía que se ha hecho aquí, incluida, por supuesto, aquella que solamente repite la moda europea —como una buena parte de la filosofía académica de la que habla Aureliano Ortega—; y se puede revisar, por otro lado, el pensamiento de Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Sigüenza, Sor Juana, Clavijero, Teresa de Mier, y constatar que su pensamiento, sus planteamientos filosóficos son un abordaje de los problemas surgidos de las situaciones concretas.

La metafilosofía práctica como el problema de la Filosofía Mexicana

Para Guillermo Hurtado (2007), el problema principal de la filosofía mexicana es un problema de la metafilosofía práctica. Define: “La metafilosofía teórica es la reflexión filosófica [...] acerca de la naturaleza, forma y alcances de la filosofía”. Y, líneas adelante, dice: “La metafilosofía práctica, por su parte, es la reflexión sobre las condiciones y los problemas de la práctica concreta de la filosofía en un lugar y momento dados” (Hurtado 18). A manera de ejemplo, para lo primero, refiere a Aristóteles con su caracterización de la metafísica, a Wittgenstein con la crítica a la filosofía tradicional y a José Gaos con su filosofía de la filosofía; para lo segundo, habla de la crítica de Sócrates a los sofistas y la crítica de Marx a la ideología alemana. Dicho en otros términos: hay metafilosofía teórica y práctica tanto en Europa como en Hispanoamérica. A partir de aquí, Hurtado expone, por un lado, la alternancia de dos modelos de filosofía: el modernizador y el de la autenticidad, como una nueva

interpretación sobre historia de la filosofía en México; y, posteriormente, la distinción entre “Filosofía en México” y “Filosofía Mexicana”.

En cuanto a lo primero, si bien es cierto que se puede hablar de una primera modernización a finales del siglo XVIII, Hurtado refiere cinco oleadas: la positivista, a finales del siglo XIX; la germánica, a principios del siglo XX, en la que se incluyen el neokantismo, la axiología, la fenomenología, el historicismo y el existencialismo; la marxista; la analítica; y, un conjunto de corrientes a finales del siglo: estructuralismo, teoría crítica, la hermenéutica y el posmodernismo (Hurtado 21-22). Estas cinco oleadas modernizadoras tienen al menos tres características comunes, a saber: son importadas, pretenden ser revolucionarias y terminan como un fracaso. Dice Hurtado: “Me parece que el modelo modernizador está agotado desde hace tiempo (aunque siga cultivándose)” (27).⁴

Dentro de este mismo punto, Hurtado procede a exponer tres grandes momentos del modelo de la autenticidad. Lo primero que dice al respecto tiene que ver con dos coincidencias: tienen un sello propio y un propósito liberador. En el primer momento, el mexicano, habla de Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos; en el segundo, del peruano, señala a Manuel Gonzáles, Juan Carlos Mariátegui, Salazar Bondy; y, por último, en el momento argentino, alude a Francisco Ro-

⁴ Inicialmente, el planteamiento del modelo modernizador y el modelo de la autenticidad, pudieran identificarse con las perspectivas universalistas y particularistas, correspondientemente, que otros autores han abordado. Sin embargo, Hurtado aclara: “Algunos universalistas son más limitados en su adopción acrítica de la filosofía practicada en alguna universidad europea que muchos de los supuestos particularistas. Y algunos supuestos particularistas conciben su trabajo de una manera más universal que la de sus oponentes” (Hurtado 21)

mero, Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig (Hurtado 20-29). El modelo de la autenticidad tiene varias deficiencias, afirma Hurtado. Refiere cinco: confunde la peculiaridad con la autenticidad, reinciden en el modelo modernizador, termina en el empobrecimiento filosófico, practica el sectarismo y considera que los problemas de la filosofía tienen su causa en la dependencia política y económica (Hurtado 30-31). “Como en el caso del modelo modernizador, creo que el de la autenticidad ya llegó a su límite” (Hurtado 32).

Más allá de las características negativas de ambos modelos, Hurtado sostiene que el problema de fondo de la filosofía mexicana está en la inexistencia de una comunidad y en la ausencia, consecuentemente, de una tradición (Hurtado 33-34). Con respecto a la comunidad, dice:

Una comunidad filosófica verdadera es un conjunto de filósofos que, además de compartir algunos o todos los elementos anteriores, entablan un diálogo o varios de ellos. Para que estos diálogos sean fructíferos han de girar alrededor de temas y problemas comunes que constituyen un marco de referencia compartido. Estos diálogos también han de ser rigurosamente críticos, no de las personas [...] sino de las ideas defendidas por esas personas (Hurtado 36).

Por último, sugiere rescatar las virtudes de ambos modelos. Del modernizador: “su vigorosa defensa del rigor y el profesionalismo, su actitud abierta a lo nuevo” (Hurtado 39); y del modelo de la autenticidad: “su defensa de la autonomía intelectual y política, su insistencia en la necesidad de congruencia entre nuestro pensamiento y nuestra realidad y, sobre todo, su defensa de la libertad” (Hurtado 40).

Además de la alternancia de los modelos, la metafilosofía práctica, esto es: la reflexión sobre las condiciones y las prácticas concretas de la filosofía en el contexto histórico cultural mexicano, también está presente en la distinción entre “Filosofía en México” y “Filosofía Mexicana”. En este sentido, Hurtado se pregunta por su existencia y qué podemos entender por ésta, se refiere a las condiciones de su desarrollo y cómo estudiarla y, finalmente, propone algunas rutas y algunas preguntas propias para una filosofía sobre y para México.

No obstante que para muchos la respuesta a la pregunta por la existencia de una “Filosofía Mexicana” es afirmativa, Hurtado sostiene que no es suficiente. Por tal razón, considera la necesidad de exponer algunas ideas relativas a qué se puede entender por ésta y desde qué postura. Si Ortega y Gasset, Gaos y Zea, por ejemplo, ofrecieron unas respuestas desde una metafísica historicista, la posición de Hurtado “se basa en una descripción de las prácticas dialógicas en las cuales se genera la filosofía” (Hurtado 42). Desde esta postura, por “Filosofía Mexicana” se va a entender un conjunto de preguntas y respuestas planteadas de manera original, considerando por tal el origen de quien las plantea y sobre todo contribuya y amplie algo en una discusión. Dice: “La originalidad de un pensamiento filosófico debe juzgarse en el contexto de diálogo específico, y es en ese contexto que tiene que ser ampliativo, no repetitivo” (Hurtado 43-44). Otras condiciones para hablar de una “Filosofía Mexicana” son: la solidez, el rigor y la claridad.

Además de la creación de una filosofía original para que exista una “Filosofía Mexicana”, Hurtado considera otras condiciones para el desarrollo de la misma: el buen “funcionamiento de prácticas e instituciones que generen y sustenten diálogos críticos y rigurosos, y sobre todo, que preserven la memoria y fomenten la renovación de dichos diálogos a lo largo del tiem-

po en la forma de tradiciones filosóficas propias” (Hurtado 45). Y, además, la recuperación y el estudio de autores tales como Francisco Rubio, Sor Juana Inés de la Cruz, José María Luis Mora, Gabino Barrera, Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, la epistemología de Luis Villoro, la hermenéutica de Mauricio Beuchot, entre otros.

Algunas rutas para que la “Filosofía Mexicana” sea tal, tiene que ver la posibilidad de continuar con algunas áreas de la filosofía que se han desarrollado a través de la historia en estas tierras. Por ejemplo, la metafísica, la filosofía de la religión, la filosofía política, la lógica, la epistemología y la ética. Y, sobre todo, para que una “Filosofía Mexicana” sea tal, se requiere plantear tres preguntas: “¿qué fuimos?, ¿qué somos?, ¿qué queremos ser?” (Hurtado 51). Estas preguntas pueden corresponder a tres áreas en particular: “*una filosofía de la historia de México*”, “*una hermenéutica del presente*” y “*las esperanzas sociales de la nación*” (Hurtado 52).

En síntesis, para Hurtado, como para Ortega y Beuchot, la filosofía mexicana tiene que ver, principal y primordialmente, con una filosofía desde México y para México, si bien es cierto que añade las cuestiones relativas a una comunidad y una tradición filosóficas.

La Filosofía Mexicana como un nacionalismo responsable

Carlos Pereda, inicialmente, considera que la expresión “filosofía mexicana” es absurda como absurda es la expresión “física mexicana”. Por eso insiste en hablar de “filosofía en México”. Sin embargo, enseguida, reconsidera:

La expresión “filosofía mexicana” puede tener, entre otros, dos usos: uno inocente y uno paralizante. En su uso inocente significa: “filosofía hecha para pensadores que viven en México”. Este uso, creo, no tiene ningún problema; es como hablar de “física mexicana” o de “neurofisiología mexicana”. En cambio, su uso paralizante busca inventarse una secta y ejercitarse en la imaginación centrípeta: huir de la razón porosa. Indica que habría algo así como algunas características propias de esa eventual filosofía que la distinguiría del resto del quehacer filosófico llevado a cabo por pensadores de otras latitudes, o que la filosofía hecha en México debe preocuparse exclusivamente de lo *mexicano* (*La filosofía en México en el siglo XX* 345-346).

Después de que Pereda refiere, a manera de ejemplo, a Emilio Uranga, en su libro *Análisis del ser del mexicano*, señala que la “filosofía mexicana” es o puede llegar a ser el síntoma de un vicio: el entusiasmo nacionalista.

Según Carlos Pereda, en los países de la cultura hispanoamericana, en términos generales, son recurrentes algunos vicios coloniales, que son, a la vez, la expresión de una modalidad de la razón arrogante; ésta última, se define como “una máquina de producir políticas de exclusión” (*Pensar a México* 24). Los vicios coloniales son tres: el fervor sucursalero, el afán de novedades y el ya citado entusiasmo nacionalista. En el primer de estos vicios, “Se trata de la ansiedad por exhibir una identidad de afiliado a alguna Casa Matriz del Poder o del Pensamiento” (Pereda, *Pensar a México* 26). En el segundo, “nos hallamos muy abiertos, pero no importa a qué, o más bien, a lo que venga, si lo que viene se acompaña de credenciales de afiliación a alguna Casa Matriz del Poder o del Pensamiento” (Pereda, *Pensar a México* 28).

A veces, como reacción a estos dos vicios, sostiene Pereda, se cae en otro: el entusiasmo nacionalista. La filosofía mexicana (o el uso paralizante de esta expresión) como ya se dijo, puede ser un síntoma de este vicio, que se caracteriza, entre otras cosas, por ser: “un desvarío producto de la impotencia” (Pereda, *Pensar a México* 32), “una tapadera de los crímenes en las tierras que busca encubrir ese entusiasmo” (Pereda, *Pensar a México* 34), “un distractor de los problemas presentes ahí en donde se produce tal entusiasmo” (Pereda, *Pensar a México* 34), “un generador de traumas y resentimientos o de ejercicios nauseabundos de la razón arrogante” (Pereda, *Pensar a México* 35). Por último, sostiene Pereda, “hay un entusiasmo nacionalista de los de arriba y otro de los de abajo”. Pero, sobre todo, y esto es lo que nos parece más relevante de las propuestas de nuestro autor, es que hay nacionalismos ciegos y delirantes, que, en tanto que fetiches impuros, se pueden destruir cuando aparece el patriotismo. Entonces, se podría hablar de un nacionalismo responsable.

¿Qué hacer para convertir un vicio colonial, como el entusiasmo nacionalista, en una virtud? ¿Qué hacer para convertir un nacionalismo ciego y delirante en un nacionalismo responsable? Sugiere, entre otras cosas, lo siguiente: distinguir los usos inocentes, paralizantes y estratégicos de las expresiones de la identidad (Pereda, *Pensar a México* 39), comparar y contrastar entre explicación y argumentación, tanto en la historia como en la lectura (Pereda, *Pensar a México* 42), usar las estrategias del pensamiento nómada (Pereda, *Pensar a México* 48) y fortalecer la razón porosa, la cual una de sus máximas, dice: “no confundas el patriotismo con abrazarte de manera vanidosa o desesperada a los tuyos —a tu piel, a tu casa, a tu región, a tu país, a tu lengua—, sino: déjate interpelar” (Pereda, *Pensar a México* 57). Dicho en otros términos: estudiar pensadores, artistas

y obras de una cultura, en este caso, para nosotros, la mexicana, no significa necesariamente caer en el vicio del entusiasmo nacionalista. En este sentido, para convertir el vicio colonialista en una virtud republicana, Pereda elabora un estudio comparativo entre Ignacio Ramírez y Luis Villoro. En estos autores, de dos siglos distintos, Pereda encuentra severas críticas a las políticas de la identidad paralizantes.

A reserva de tratar posteriormente más detenidamente algunos conceptos que propone Pereda, como la imaginación centrípeta, la razón porosa, pues así lo requieren por sí mismos, por ahora cerramos este apartado con la cuestión de la relación entre la universalidad y la particularidad, lo abstracto y lo concreto. A diferencia de la dialéctica entre lo particular y lo universal o del universalismo analógico que propone Mauricio Beuchot, Pereda propone las estrategias de un pensamiento nómada. En esta

Perspectiva las posiciones del universalismo abstracto, de los particularismos culturales y hasta las singularidades sociales o personales [...] dejarán de conformar una oposición. Por el contrario, se convertirán en los extremos de un *continuum* del pensar nómada y su uso de estrategias de los rodeos y de las transiciones (Pereda, *Pensar a México* 64).

En síntesis, si bien es cierto que Carlos Pereda se inclina por no usar la expresión “Filosofía mexicana” o, en el mejor de los casos, se inclina por detectar el uso paralizante de dicha expresión, también es cierto que algunas de sus propuestas, novedosas, por cierto, tienen algunas similitudes con las de los autores tratados anteriormente. Así, por ejemplo, cuando habla de los vicios coloniales del fervor sucursalero o el afán de novedades, estos se refieren a las filosofías importadas de las que habla Aureliano Ortega y a la filosofía como ejercicio meramente erudito

sin ningún tipo de aplicación de la que habla Mauricio Beuchot. En el último de los casos, como sucede con Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado, Carlos Pereda sugiere, de alguna manera, el planteamiento de problemas abstractos o concretos y también la posibilidad del diálogo y, con ello, el de una comunidad que reflexione filosóficamente de una manera genuina.

Conclusiones provisionales

Una vez que hemos revisado las cuatro propuestas, procedemos a unas conclusiones provisionales, en el sentido de que cerramos una parte y abrimos otra de las nuevas perspectivas de la filosofía mexicana.

Una primera conclusión consiste en afirmar que, en efecto, hay una serie de perspectivas distintas con respecto a los planteamientos de Ramos y Gaos; una serie de perspectivas que enriquecen y problematizan una hermenéutica de la historia de la filosofía mexicana.

Una segunda conclusión consiste en la distinción entre filosofía académica y filosofía dispersa, mismas que se remontan hasta el siglo XVI, propuesta por Aureliano Ortega para estudiar y analizar el pasado y, a partir de éste, hacer propuesta para el presente, sin olvidar la posibilidad y las preguntas por la esperanza y el futuro.

Una tercera conclusión tiene que ver con la focalización en los últimos dos siglos, por parte de Beuchot, Hurtado y Pereda. El primero, para plantear un universalismo analógico; el segundo, para abordar tanto los modelos modernizadores como los de la autenticidad, pero más fundamentalmente para criticar la carencia de una comunidad y la ausencia de una tradición; y, el tercero, para resignificar las prácticas de la importación filosófica (de las que hablan Ortega, Beuchot y Hurtado) como vicios,

mismo que pueden ser superados a partir de las estrategias del pensamiento nómada.

Una cuarta y última conclusión, la más provisional de todas, tiene que ver con las propuestas por estudiar, como las de Labastida (2024), Velasco (2022), de López Molina (2022) y Valero (2023). El primero, para la plantear nuevos argumentos sobre la inexactitud y los equívocos que implican hablar de una filosofía mexicana; el segundo, para plantear, además de una hermenéutica, una serie de características propias de la filosofía mexicana; la tercera, para criticar la visión del estado mexicano de mediados del siglo xx y replantear la riqueza de una tradición; y, por último, la cuarta, en la que se cuestiona el asunto de la tradición en los términos del descubrimiento y la invención. De momento, se puede afirmar que, en efecto, con lo expuesto, se puede demostrar que hay una filosofía mexicana con una mayor conciencia crítica y plural, de acuerdo con las exigencias de los tiempos actuales.

Referencias

- Beuchot, Mauricio. *La filosofía en México: problemas teóricos e históricos*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- De la Cueva, Mario (coord.). *Estudios de historia de la filosofía en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- Del Río, Fanny. *Las filósofas tienen la palabra*. Siglo veintiuno Editores, 2020.
- Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana I*. Porrúa y Obregón S. A., 1952.
- _____. *En torno a la filosofía mexicana II*. Porrúa y Obregón S. A., 1953.

- Hurtado, Guillermo. *El búho y la serpiente. Ensayos de sobre filosofía en México en el siglo XX*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Ibarguengoitia, Antonio. *Suma filosófica mexicana*. Porrúa, 1980.
- Labastida, Jaime. “La filosofía en México, Disertaciones”. Youtube, 2 de julio 2024, https://www.youtube.com/watch?v=6_MzH84iwKU
- López Molina, Xóchitl Amalia. “Mexican Philosophy”. *East Asian Journal of Philosophy*, vol. 2, núm. 1, 2022, pp. 115-138.
- Moreno Montes de Oca, Rafael. *Sentido y función de la filosofía mexicana*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1986.
- Muñoz Rosales, Victorico (coord.). *Filosofía mexicana (retos y perspectivas)*. Editorial Torres Asociados, 2009.
- Ortega Esquivel, Aureliano. *Filosofía mexicana*. Universidad de Guanajuato, 2018.
- Patiño Palafox, Luis y Jorge Montiel (comps.). *1er Congreso Internacional de Filosofía Mexicana. Selección de textos. “Repensarnos a 80 años de la Historia de la Filosofía en México de Samuel Ramos*. Editorial Torres Asociados, 2024.
- Pereda, Carlos. *La filosofía en el México del siglo XX*. Apuntes de un participante. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013.
- _____. *Pensar México: entre otros reclamos*. Gedisa, 2021.
- Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1943.
- Ramírez, Mario Teodoro. *El nihilismo mexicano: una reflexión filosófica*. Bonilla Artigas Editores, 2022.

- Rovira, María del Carmen, *et al.* *Seminario Permanente de Filosofía Mexicana*. Universidad Nacional Autónoma de México. 19 de junio 2024, <https://filmexunam.wordpress.com/>
- Sánchez, Carlos Alberto y Robert Elí Sanchez (eds.). *Journal of Mexican Philosophy*, vol. 1, núm. 1, primavera de 2022.
- _____. *Journal of Mexican Philosophy*, vol. 2. núm. 1, primavera de 2023.
- Torres, José Alfredo. *Filosofía mexicana aplicada*. Editorial Torres Asociados, 2024.
- Valero Pie, Aurelia. “Filosofía mexicana: Un lugar de observación”. *Journal of Mexican Philosophy*, vol. 2, núm. 1, 2023, pp. 5-18.
- Velasco, Ambrosio. *El devenir de la filosofía mexicana a través de sus tradiciones y controversias*. Instituto de Investigaciones Filosóficas / Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.

Los estudios novohispanos en la obra de Mauricio Beuchot y los orígenes de la hermenéutica analógica

New Spanish Studies in the Work of Mauricio Beuchot and the Origins of Analogical Hermeneutics

LUIS AARÓN JESÚS PATIÑO PALAFOX

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO /

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO, MÉXICO

lapp1979@gmail.com

Resumen: El presente trabajo busca analizar la relación de la propuesta de hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot con sus estudios previos publicados para documentar la historia de la filosofía novohispana, encontrando en éstos la raíz de la famosa propuesta Beuchot.

Palabras clave: Beuchot, hermenéutica analógica, filosofía novohispana.

Abstract: The present work seeks to analyze the relationship of Mauricio Beuchot's analogical hermeneutics proposal with his previous published studies to document the history of New Spain philosophy, finding in these the root of the famous Beuchot proposal.

Keywords: Beuchot, Analog hermeneutics, New Spain philosophy.

Recibido: 26 de julio de 2024

Aprobado: 4 de septiembre de 2024

DOI: 10.15174/rv.vi18i35.808

Introducción

Mauricio Beuchot es uno de los filósofos de habla hispana más importantes y reconocidos a nivel nacional e internacional. Es autor de una obra amplia y sólida que ha abarcado traducciones, libros de autoría personal, capítulos, artículos en revistas especializadas y demás. Su obra *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, publicado en 1997 –con diversas reediciones– es su trabajo más reconocido y del cual han derivado otros escritos del autor, en los que se ha llevado esta propuesta a otras áreas filosóficas y de análisis en que el propio Beuchot ha dado explicaciones y detalles de la propuesta, la cual ha sido discutida y comentada ampliamente tanto en México como en otros países. Sin embargo, a pesar de la clara innovación que ha supuesto el *Tratado de hermenéutica analógica* –que con buenas razones ha centralizado la atención de la obra del autor–, en nuestra lectura hay ya claros antecedentes de la propuesta en la misma obra de Beuchot; en específico, en sus trabajos sobre la historia del pensamiento filosófico virreinal, que precedieron a la publicación del *Tratado* y adelantaban discusiones importantes sobre cuestiones como el método e interpretación;¹ estos se enfocan en un periodo de la historia de la filosofía mexicana en el que la aportación de

¹ Beuchot había tratado ya cuestiones sobre hermenéutica, metodología e historia de la filosofía en una ponencia, “Filosofía e historia de la filosofía”, aparecida en 1988.

Beuchot ha sido incuestionable y que conecta con la formación medievalista del autor.

Esta última se hace presente en estructura argumentativa del texto, desde la idea misma de *tratado*, que era el tipo de texto más complejo en la filosofía medieval; posteriormente, en un sentido similar, se van presentado las definiciones y conceptos generales para ir descendiendo a las definiciones particulares. Por ello, consideramos que sin este bagaje medievalista, no podríamos entender el desarrollo argumentativo de la hermenéutica analógica. Así, en esta participación, trataré de mostrar la relación entre la propuesta de hermenéutica analógica y la obra novohispanista de Beuchot, la segunda como un antecedente de la primera.²

Para desarrollar nuestra propuesta, se analizarán los siguientes temas, en este orden: una revisión breve de la propuesta del *Tratado de hermenéutica analógica*, los orígenes de la misma y, finalmente, los estudios novohispanos de Beuchot.

Beuchot y el *Tratado de hermenéutica analógica*. Generalidades de la obra

Para nuestro análisis se utilizará la última edición del libro, de 2019, que es la reimpresión de la quinta edición, en la que se han integrado secciones puestas paulatinamente a partir de la segunda edición. Estos agregados, el propio Beuchot los detalla en los proemios:

² Un análisis semejante al nuestro es el publicado por Teresa Rodríguez, publicado por la revista *Diánoia* (vol. 68, núm. 90, pp. 93-109), bajo el título “La recepción del debate sobre reconstrucciones racionales/reconstrucciones contextuales en 1988 y la historiografía filosófica mexicana”, aunque en ella se ve a Beuchot a la par de otros autores y se enfatiza más la veta medievalista del autor. Por ello, este texto puede leerse a la par de nuestra investigación.

- Párrafos y un apéndice en la segunda edición.
- Un capítulo con ejemplos de aplicación para la tercera edición.
- Tres apéndices para la cuarta edición, con aportaciones como comentarios sobre la historia de la hermenéutica, discusiones con otros autores y la recepción de la hermenéutica analógica en México.
- Para la quinta edición se agregó un capítulo sobre la relación entre hermenéutica y dialéctica. Así, el trabajar con esta edición del tratado, se busca, de manera similar a trabajar con una edición crítica, de tener la última versión de la obra, con importantes comentarios del autor sobre aspectos ya mencionados, como la evolución y recepción del texto.

La propuesta presentada en el tratado de Beuchot busca ofrecer herramientas para la interpretación de textos, así, en palabras del autor, se afirma lo siguiente: “La hermenéutica analógica pretende colocarse como alternativa entre el univocismo y el equivocismo”. (*Tratado de hermenéutica analógica* 13).

Estos puntos han sido explicados en otros trabajos de Beuchot, aunque en esta obra se desarrollan de manera mucho más precisa. Se integra también una de las tesis que subyacen a todo el tratado, bajo el supuesto de que ha habido alguna forma de analogía a lo largo de la historia de la filosofía y la hermenéutica misma se ha desarrollado a lo largo de esta historia, con distintas características, pero presente desde la antigüedad hasta nuestros días. El trayecto analizado por Beuchot da cuenta de un conocimiento amplio de la historia de la filosofía, lo mismo antigua que medieval, moderna y contemporánea.

Resulta también importante ver la manera en que se presenta de forma general a la hermenéutica,³ discutiendo si debe ser vista como ciencia o como arte. En la línea de puntos medios, que marca la filosofía de Beuchot, se le considera como ambas opciones, según el enfoque y utilización que se haga de ella.

Esto lo explica en el Tratado:

¿Es la hermenéutica ciencia o arte? Ciertamente dependerá de lo que entendamos por una y otro. Si entendemos, con Aristóteles, la ciencia como un conjunto estructurado de conocimientos en el que los principios dan la organización a los demás enunciados, aunque sin la rigidez de la axiomática aristotélica ni de la moderna –sino que podría irse enriqueciendo el sistema tanto inductiva como deductivamente–, podemos considerar como ciencia a la hermenéutica ya que tiene ciertos principios (unos cuantos) que le sirven para estructurar lo que va aprendiendo acerca de la interpretación de los textos. Por otra parte, si entendemos –igualmente con Aristóteles– el arte o la técnica como el conjunto de reglas que rigen algo, podemos entender la interpretación como un conjunto de reglas que se va incrementando al paso de la experiencia interpretativa nos enseña y alecciona, y como una aplicación bien adaptada de los principios y leyes generales que la hermenéutica va agrupando en cuanto ciencia. Con ello podemos ver también la hermenéutica como arte (Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica* 19-20).

³ El capítulo I, titulado “Constitución y método de la hermenéutica en sí misma”, explica detalles importantes, como la naturaleza de la hermenéutica, objetivo, definición, división y tipos de ella, método, elementos –texto autor, lector–, etc.

Resulta muy importante explicar qué entiende Beuchot por el multivocismo y equívocismo que se buscan superar con la propuesta hermenéutica. Para esto tratado nos deja algunas secciones concretas, primero, en el capítulo II, en la sección “Las dos hermenéuticas extremas: la univocista y la equívocista” y en el Apéndice 1, titulado “Hitos en el camino histórico de la hermenéutica hacia una hermenéutica analógica”. El primero es una explicación muy general, el segundo es una explicación más amplia que ubica distintos momentos en la historia de la filosofía en que la hermenéutica se ha presentado desde el enfoque analógico. Ya desde aquí Beuchot se separa de manera tajante de la univocidad, de la cual considera, va contra la hermenéutica misma. Afirma Beuchot:

La postura univocista de la interpretación única está negando de hecho la hermenéutica, porque ésta sólo puede darse y operar cuando hay múltiple sentido, polisemia, y esa postura en el fondo sostiene que no hay polisemia posible, diversidad de sentidos, sino que todo se resuelve en una sola interpretación, la cual destruye a toda otra y, por lo demás, si se tiene el método adecuado, se tendrá esa comprensión sin necesidad de recurrir a las otras ni contrastarla con las otras, por lo que, más que interpretación, es captación mecánica o directa de sentido (*Tratado de hermenéutica analógica* 39).

A este tipo de hermenéutica la asocia con momentos como el renacimiento y el positivismo. La asociación con el primero resulta interesante, pues, resalta más la tesis que señalamos antes, centrada en la base aristotélica y medieval del autor – él mismo señala esta influencia–, con la que relaciona antes al pensamiento analógico. Afirma:

La hermenéutica unívoca resurge con los humanistas del Renacimiento. Es la idea de la filología científica, cuando prosperan las ediciones críticas, los comentarios históricos, etcétera. También es cuando los reformadores prohíben la exégesis alegórica de la Biblia y tienden más a la literal. Es el inicio de la modernidad, tan amante de la univocidad y tan poco comprensiva con la analogía (*Tratado de hermenéutica analógica* 225).

Pasemos ahora a la explicación sobre el equivocismo, al que dedica importantes explicaciones y algunas aseveraciones destacables. Así, apunta que:

Por otro lado, la postura equivocista de la interpretación infinita o indefinida acaba también por destruir la hermenéutica. Todas las interpretaciones (o casi todas) son válidas, al infinito, o, por lo menos, no se puede decidir cuál de las dos interpretaciones rivales es la correcta, con lo cual la polisemia se vuelve irreductible, sin posibilidad de comprensión. Hay tantas interpretaciones válidas que llevan a que ninguna lo es, terminan por arrancarse toda validez la una a las otras. Hay tantas interpretaciones que no se alcanza la comprensión, y con ello, tampoco hay lugar para la hermenéutica (*Tratado de hermenéutica analógica* 39).

Esta explicación nos lleva al fondo del problema que realmente preocupa al autor, el cual desarrollará plenamente a lo largo del libro: la tendencia a caer en interpretaciones cerradas o, en el otro extremo, a interpretaciones muy abiertas, ya sea tras la renuncia a la verdad o el exceso de interpretación, las cuales no llevan a algún tipo de conocimiento sólido. Esto se explicará como una tendencia donde domina el relativismo absoluto.

La vinculación a periodos concretos de la historia de la filosofía no es casual, pues, con ello se manifiesta la lectura realizada por Beuchot, que entra al debate actual de la filosofía a nivel general, alejándose de algunas premisas de corrientes posmodernas que niegan la verdad en sí misma para afirmar la primacía de la mera interpretación y el presupuesto de toda ausencia de posible verdad y de relativismo absoluto. Ante esto, se propone el modelo analógico. ¿En qué consiste? Veamos la explicación dada por Beuchot:

La analogía consiste en evitar la tan temida unificación o identificación simplificadora, la monolotización del conocer la entronización parmenídea de la mismidad; pero también consiste en evitar la nociva equivocidad, la entronización heraclíntea de la diferencia, la coronación del relativismo, que es otro monolitismo, sólo que atomizado [...] El univocismo es un monolitismo, y el equivocismo es un univocismo atomizado, un monolitismo roto en fragmentos igualmente monolíticos, es un archipiélago (*Tratado de hermenéutica analógica* 43).

Esto adelanta el núcleo de la explicación que hará sobre la interpretación analógica. Desde la pregunta precisa por el qué es y cómo se haría una interpretación analógica, Beuchot reflexiona:

Lo primero que dará una hermenéutica analógica será una acrecentada conciencia de que no se puede alcanzar una interpretación perfectamente unívoca del texto. Pero no por ello nos hemos de lanzar, desesperadamente, a una interpretación equivocista, totalmente ambigua, vaga, subjetiva, relativista (*Tratado de hermenéutica analógica* 58).

La explicación sobre esta hermenéutica y su método nos va a ubicar en problemas claves para la discusión. Uno de ellos está en los elementos que construyen de la interpretación, que son el intérprete, el texto *–intentio auctoris–* y la intención del autor *–intentio lectoris–*. En el *Tratado* se busca equilibrar estos tres elementos, que suponen cuestiones tan importantes relativas a la objetividad y subjetividad en el ejercicio interpretativo, pues, según se asevera en la obra, ni todas las interpretaciones son subjetivas ni todas son plenamente objetivas. Por ello, la interacción equilibrada de estos tres elementos resulta clave para la propuesta de Beuchot, que considera que “el criterio de verdad de la interpretación es la intención del autor, pero ésta no es plenamente alcanzable, nuestra subjetividad se inmiscuye siempre (aunque no al grado de tergiversar esa intención y hacerla inalcanzable)” (*Tratado de hermenéutica analógica* 56).

Esto se va a explicar claramente más adelante. Ya vimos antes que la interpretación analógica, gracias a la prudencia y sutileza que la deben caracterizar, aceptaría las limitaciones del intérprete y se separa del univocismo y el equivocismo. Veamos el ejemplo utilizado Beuchot, en que se aprecia con más claridad la aplicación de lo expuesto hasta ahora. El filósofo retoma el emblemático texto “Diálogo de los doce”, conocido como “Coloquio de los doce” –compilado por Bernardino de Sahagún, estudiado previamente autores como Ezequiel A. Chávez y Miguel León-Portilla–. Hay que decir que sobre la veracidad de este texto ha habido ya discusiones, se debe considerar seriamente la cuestión de si realmente hubo un encuentro en evangelizadores y tlamatinimes e incluso qué hay en el texto de histórico y qué de literario. A esta complejidad del célebre texto se debe agregar la composición lingüística del mismo, pues se trata de uno de los varios trabajos del siglo XVI que integró la lengua castellana y la lengua indígena gracias a un complejo

proceso de traducción, con temas de evangelización y de un posible encuentro entre frailes e indígenas; en otras palabras, se trata de un texto cuyo contexto y escritura suponía un esfuerzo hermenéutico complejo, que, a su vez, resulta en un reto para el estudioso actual. Por ello, surgen preguntas que van desde la similitud o semejanza entre los conceptos de una lengua a otra, o el conocimiento verdadero de la lengua indígena por parte de los frailes o de la visión religiosa de la otra parte, la veracidad de la traducción y conversión de esto a texto escrito, etc.

Desde aquí se muestran ya algunas problemáticas emanadas del enfoque hermenéutico univocista o equivocista, a lo cual se propone como respuesta la interpretación analógica. En este caso, el equivocismo negaría toda posibilidad de este conocimiento sustentante para las preguntas señaladas, mientras que el univocismo dejaría la prioridad a uno sólo de los sujetos en cuestión, esto sólo respecto a los sujetos involucrados en el siglo XVI, lo que nos deja en el nivel de texto y su autor, por lo que faltaría el nivel del intérprete. En cuanto al texto como objeto de análisis –desde la interpretación–, se trata también de un caso de difícil abordaje debido a la serie de aspectos que se requieren para leerlo filosóficamente y no sólo como texto histórico, evangélico o literario. Así, una aplicación de la hermenéutica debería permitir una interpretación de los sentidos de la obra. Beuchot lo explica de la siguiente manera:

Supongamos, pues, que estamos interpretando un texto histórico o historiográfico, por ejemplo, el diálogo que, después de la conquista de México, llevaron a cabo doce *tlamatinimes* con los misioneros españoles, el famoso “Diálogo de los doce”. Una actitud univocista llevaría al referencialismo y nos inclinaría a buscar con toda objetividad los hechos a los cuales alude, esto es, la referencia o los referentes. Pero una actitud

equivocista nos inclinaría –al revés– a desatender la referencialidad para buscar sólo el sentido que pudo tener para aquellos que estuvieron involucrados en esa acción o evento. En cambio, una actitud analogista nos lleva a tratar de involucrar ambas cosas, referencia y sentido, y aun a dar predominio a este último. Es cierto que tenemos que analizar la objetividad del texto que se presenta; si corresponde a un hecho que se dio o es simplemente ficticio; e incluso asumir la carga de ficción (reconstrucción) que conlleva respecto de los hechos, pero, sobre todo, nos debe mover a tratar de comprender el sentido que se dio allí, tratar de iconizarnos por analogía, a lo que estuvo sucediendo allí a nivel humano, simbólico” (*Tratado de hermenéutica analógica* 58-59).

Tenemos hasta aquí una exposición general de la propuesta de interpretación analógica, ya plenamente desplegada en la obra principal de Beuchot. Una primera lectura del texto lo ubica en la discusión contemporánea, pues las referencias bibliográficas son de Eco, Ricoeur, Pierce y demás; pero la lectura muestra otras que vienen de corrientes filosóficas previas de gran interés, principalmente medievales y novohispanas, que son relevantes para entender algunos aspectos teóricos y de contenido de la obra, como trataremos de mostrar a continuación.

Beuchot sobre los orígenes de la hermenéutica analógica

El capítulo de Beuchot “La figura de Juan David García Bacca y su influencia en la Filosofía Mexicana” se integra en el libro *Filosofía Iberoamericana. El caso de México*, de reciente publicación. El título de este escrito es engañoso, pues, en él se muestra, por declaración personal del autor, momentos determinantes en la

formulación de la hermenéutica analógica, recuperando para ello la figura del exiliado español, a cuya obra el autor dedicó parte de su trabajo, como lo veremos ahora.

Es relevante que se señale que García Bacca acuñara el concepto de *sentido plan vital de los sistemas filosóficos*, pues se plantea la relación entre un sistema filosófico cualquiera y la forma de vida. La idea resaltada por Beuchot es la de plan vital, similar a “horizonte”, lo que nos va a llevar al muy significativo concepto de *sentido*. Entonces nos explica lo siguiente:

En efecto, García Bacca escribió un libro en 1945 con el título de *Filosofía en metáforas y parábolas. Introducción literaria a la filosofía*. En este se vale de las metáforas porque es la manera de decir una cosa por otra, y la parábola es una figura geométrica que llega de manera indirecta a lo que se tiende. [...]

Distingue entre *significado* y *sentido*, de manera parecida a Frege, con cual el significado es la referencia y el sentido es la “condimentación” que se pone a esta otra. El significado es, para él, unívoco, y el sentido es múltiple y puede dar lugar a diversas interpretaciones. El sentido, aunque sea múltiple, no altera el significado que sigue siendo el mismo, pero puede tener diversas presentaciones. Así, en ese libro presenta el sentido de las corrientes filosóficas, por ejemplo, de la griega y la romana. Habla del sentido que tienen las filosofías y señala que se refieren a la misma realidad, pero que la presentan de diversas maneras, de ahí su riqueza. Eso evita que se caiga en el relativismo y el escepticismo (“La figura...” 54-55).

Desde esta afirmación se puede apreciar el vínculo con la propuesta hermenéutica, llamando la atención el acercamiento a la literatura como vía importante, pues, recordemos que se hacen señalamientos en ese sentido en el *Tratado*. Pero nos

va a dar también otras precisiones significativas para nuestro argumento central en torno a los orígenes de la propuesta hermenéutica beuchotiana. Dirá más adelante:

En 1992, la revista *Anthropos* –de la editorial Barcelona que llevaba el mismo nombre– hizo un número en homenaje a Juan David García Bacca. Se me pidió una colaboración, y envié un artículo sobre la introducción de la lógica matemática o simbólica por parte de García Bacca. Este me envió una carta escrita a mano, con una caligrafía temblorosa, pues ya era un anciano y, de hecho, ese mismo año murió. En esa carta me animaba a trabajar por la modernización de la filosofía nuestra. Y eso me estimuló a continuar con mis investigaciones sobre la hermenéutica y sobre un tema en el que él profundizó mucho, que era el de la analogía. Su influjo desembocó en una propuesta que presenté en el congreso grande de la Asociación Filosófica de México en 1993, con el título de *hermenéutica analógica*⁴ (Robles *et al* 57-58).

Lo cual pone la fecha de 1993 como la primera en que se mencionaba directamente el concepto de analogía de la mano

⁴ El título de la presentación de Beuchot fue “Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica”, que se publicaría posteriormente en la obra *Diálogos sobre filosofía contemporánea: modernidad, sujeto y hermenéutica*. Dicho texto aparece posteriormente, con el mismo título, como el capítulo II en el *Tratado de Hermenéutica Analógica*. Hay que señalar que, en relación con la edición de 1995, en la edición de 2009 se agregaron algunos párrafos, no obstante, estos cambios no afectan al contenido del texto, sólo lo amplían en algunas secciones. Lo que sí es una diferencia notable es que la edición de 1995 había comentarios breves a la propuesta, expuestos por Mariflor Aguilar, Raúl Alcalá, Samuel Arriarán y Ambrosio Velasco; a su vez, se integraban las réplicas de Beuchot a esos comentarios.

de la hermenéutica, es decir, la primera enunciación de lo que se desarrollaría a cabalidad en el *Tratado*. Hay que resaltar que el propio autor señala la ubicación de la obra mencionada de García Bacca como parte de su trabajo de época mexicana. A este enfoque mexicano volveremos más adelante. Pasemos al trabajo previo novohispano de Beuchot.

Los estudios novohispanos y las raíces de la hermenéutica analógica

Hay que remontarnos al libro *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1991, el cual se conecta, a su vez, con una importante tradición de pensamiento: la historia de la filosofía en México en su vertiente novohispana, en la que ha habido muchos trabajos monográficos pero pocas historias en sentido estricto.

Beuchot mismo continuó con esta línea en otros trabajos semejantes que deben verse junto a este primer trabajo de 1991, como lo son *Historia de la filosofía en el México colonial*, publicado por Herder en 1996 y *Significados del pensamiento novohispano*, publicado por NUN en 2020. En el primero de estos trabajos, dentro de una sección historiográfica, son analizados debates como el de Agustín Rivera y Agustín de la Rosa, sumados a la mención a importantes autores como Emeterio Valverde Téllez, Samuel Ramos, José María Gallegos Rocafull o Leopoldo Zea —a José Gaos lo menciona también, aunque a lo largo del texto más que en una sección específica—, entre otros. Debemos enfatizar esto, pues, sin ello no se podría entender la necesidad de formular principios y métodos para una mejor lectura e historia de la filosofía virreinal.

En los autores mencionados había claras tendencias filosóficas y de interpretación que se reflejan en sus respectivos trabajos de historia de la filosofía mexicana, acordes a las tendencias filosóficas de los autores.

Por ejemplo, Ramos leería esta historia con una perspectiva moderna claramente cargada hacia el siglo xx, con énfasis en la cultura mexicana de su época, comprensible desde su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*, con un claro distanciamiento intelectual hacia la Nueva España, periodo valorado desde la independencia y el paulatino giro moderno que se fue conformando hacia finales del siglo xviii. No en vano afirma Beuchot sobre Ramos que, “se muestra duro con la filosofía escolástica benévolo con la moderna, aunque se nota que no conoce muy bien la primera” (*Historia de la filosofía en el México colonial* 34).

Por su parte, Zea hizo –propriadamente hablando– una historia de la filosofía mexicana, aunque trató varios de esos temas, principalmente en sus textos de juventud aparecidos en revistas y con un enfoque político más cercano al siglo xx y la Revolución mexicana, la cual está presente en su célebre investigación sobre el positivismo en México; todo esto fue previo a su consolidación como promotor del gran proyecto filosófico latinoamericanista de la segunda mitad del siglo xx. Sin embargo, para nuestro tema de investigación, Zea no fue especialista en el pensamiento virreinal, ya que centró su lectura en el periodo de las emancipaciones hispanoamericanas más que en la historia de esta época.

En el caso de Emeterio Valverde Téllez, figura pionera de los estudios de la historia de nuestra filosofía, de manera opuesta, fue alguien vinculado por razones biográficas e intelectuales a la filosofía escolástica, además de un fuerte crítico de la tradición liberal y aún más del positivismo reinante en su época. No

obstante, en términos de investigación, el trabajo de Valverde fue sólido, abarcando lo bibliográfico y lo monográfico, con un giro particular hacia lo que presentó como *crítica filosófica*; es decir, un ejercicio de análisis netamente filosófico, considerando elementos argumentativos y doctrinales de la corriente en cuestión, haciendo él mismo un ejercicio de este tipo sobre las corrientes filosóficas presentes en México en su época y dejando un análisis desde su postura escolástica y una documentación sobre las corrientes, personajes y obras que compartían espacio intelectual en ese momento. Para el área que nos interesa aquí, este antecedente escolástico en el autor es determinante en términos historiográficos y metodológicos, ya que ese vínculo es que le permitió no sólo valorar de manera más afín al periodo novohispano, sino también entenderlo desde dentro, con las herramientas y conocimientos lingüísticos —uno de los primeros obstáculos de acceso a la obra de la época antes de que hubiera acceso a traducciones de muchas de esas obras—, teológicos e históricos que lo pusieron en una perspectiva distinta al enfoque moderno que dominaría después en las historias de nuestra filosofía.

Este segundo trabajo histórico de Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, es un libro mejor acabado y desarrollado en términos de una estricta historia de la filosofía; sin embargo, y partiendo del descuido que en general se había tenido en los estudios de historia de la filosofía mexicana hasta esa época, la recuperación del tema en un libro especial era muy meritoria, vinculando las investigaciones de Beuchot con una línea de trabajo que ha seguido posteriormente a través de ensayos, obras monográficas, traducciones y demás, en parte posibilitados por las cuestiones que se hicieron evidentes en *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, como la primordial en torno a la metodología y la traducción de textos.

Por otra parte, tiene el valor de ser un trabajo en parte histórico y en parte un ejercicio de reflexión sobre el desarrollo de la historia filosófica novohispana a la luz del desarrollo que Beuchot dio posteriormente a su propuesta de hermenéutica analógica, desde la cual ha realizado análisis diversos debido a las posibilidades metodológicas de la propuesta, señaladas anteriormente.

Es decir, el valor del texto *Estudios de historia y filosofía en el México colonial* no es menor, pues, en él se plantearon inicialmente puntos que se desarrollarían mucho más ampliamente a partir de la primera edición del *Tratado de Hermenéutica Analógica*. En el primer libro aparecen dos capítulos nodales para nuestra discusión, el primero y segundo del libro, respectivamente titulados “Hacia una metodología de la historia de la filosofía en el México colonial” y “Acercas de la traducción y comprensión de textos filosóficos latinos coloniales”. Se nos podría cuestionar el para qué ir tan atrás, cuando algunas de estas preguntas se han desarrollado de manera más precisa posteriormente; la respuesta está en que más allá de ese desarrollo en el *Tratado de Hermenéutica Analógica*, en esta obra se verían como parte de una propuesta filosófica más general y teórica, sin considerar que los cuestionamientos a los que dicha propuesta daba respuesta estaban en estas obras previas que buscaron cimentar la documentación sobre la filosofía virreinal. Por lo que vale la pena analizar individual cada capítulo de manera individual.

Comenzaremos con “Hacia una metodología de la historia de la filosofía en el México colonial”. La estructura misma del texto es llamativa, pues, se inicia con una discusión metodológica en vez de entrar directamente al tema. Esto es importante, pues, ante la historia de la filosofía en general, los retos metodológicos e interpretativos son complejos, encontrándose el investigador ante retos conceptuales, lingüísticos e históricos que llevan a dudas sobre nuestro acceso fidedigno a esa historia.

En el caso de los estudios de historia de la filosofía en México, dado su relativa novedad temporal y como problema filosófico, iniciar de esta manera ha sido común en quienes han afrontado esta tarea, como es el caso de Ramos, Gaos, Rovira o León-Portilla, en sus respectivas investigaciones. Para la filosofía virreinal y el trabajo de Beuchot, con un trabajo con pocos antecedentes, la metodología pasa a ser clave como inicio de la discusión. Ahora bien, ¿cuál va a ser esta metodología o estos recursos examinados a la lectura de la filosofía virreinal? Afirma Beuchot:

Comencemos, pues, con algunas reflexiones sobre la manera de hacer la historia de la filosofía en la época colonial que nos hagan ver la relevancia de dos enfoques emparentados que pueden conjuntarse en esa misma empresa. Tales dos enfoques son la hermenéutica y la pragmática, que son se comienzan a utilizar con éxito en la historiografía general y que pueden aplicarse, a nuestro modo de ver, en el caso de la filosofía, sobre todo, por ser el caso que más hemos trabajado y conocemos, aplicaremos estas herramientas al modo de hacer historia de la filosofía en la Colonia (*Estudios de historia y de filosofía en el México colonial* 11).

Esta cita es ya sintomática, pues, en ella se pone el énfasis en la hermenéutica, aunque junto a la pragmática. Igualmente, aunque no se usa ya el término de *analogía*, ya se está usando un ejemplo de ella al relacionar por semejanza historiografía y filosofía. Volvamos al punto anterior.

Es importante ver la forma en que Beuchot define a estos dos primeros conceptos. Al primero de ellos, la hermenéutica lo verá como “un arte de la interpretación surgida de la filosofía y la filología” (*Estudios de historia y de filosofía en el México colonial* 12), partiendo de que esta interpretación se hace sobre textos.

Para este momento, el eje hermenéutico, por decirlo de alguna manera, sería el de Paul Ricoeur, al que se refiere directamente el filósofo mexicano. Así, parecería que la hermenéutica de Beuchot parte del filósofo francés, lo cual sería cierto, aunque sólo como recurso, pues, la finalidad de la exposición no es el análisis de la obra del autor de *Historia y Verdad* sino la exposición de las herramientas para analizar e interpretar el pensamiento novohispano. Esta relación metodológica se ahonda más a partir de Ricoeur, pues se señala que “la hermenéutica tiene como objeto textos que poseen varios sentidos, es decir, multívocos o polisémicos” (Beuchot, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial* 12).

Ahora, la definición sobre la pragmática es importante para entender el conjunto de la argumentación. De ella se dirá que “se nos presenta también como otra disciplina interpretativa que es una rama de la semiótica que pretende completar los análisis que se hacen al nivel sintáctico y semántico” (Beuchot, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial* 12).

Se puede considerar así que, a nivel general, las características de estas ramas son las siguientes:

- La hermenéutica se centra en el intérprete, de manera que se pone énfasis en la injerencia y presupuestos ideológicos y culturales que éste pueda tener sobre el texto interpretado.
- La pragmática busca mantener la objetividad, centrándose en el texto.

Al respecto de ambas, afirma Beuchot: “Si privilegiamos el lado del intérprete estaremos más en la línea de la hermenéutica, y, si privilegiamos el lado del autor, estaremos más en la línea de la pragmática” (*Estudios de historia y de filosofía en el México colonial* 15).

Aquí se ha mostrado el papel fundamental que había cobrado la hermenéutica en la reflexión de Beuchot y las posibilidades que, llevadas al extremo, pueden generar problemas serios de interpretación entre el subjetivismo del intérprete y la pretendida objetividad del texto, lo que nos pone a un paso del problema entre el equivocismo –verdad de cualquier interpretación– y el univocismo –unicidad en la interpretación del texto–. La apuesta por una postura cargada hacia una integración de ambas propuestas, con sus rasgos internalista y externalista, se empieza a conformar desde la reflexión metodológica presentada en este primer capítulo, aunque en cierta manera se aprecia más un interés por la hermenéutica, a la que se dedican los análisis más detallados, siendo una errática comprensión del subjetivismo lo que parecía preocupar a Beuchot, aunque desarrollado desde la preocupación concreta sobre qué era la historia de la filosofía. Veamos lo que afirmaba nuestro autor para pasar a la discusión sobre la traducción de textos novohispanos:

En su búsqueda de la comprensión del texto, que es siempre una comprensión situada, la hermenéutica despliega una crítica, y se muestra como una epistemología del texto (no sólo como una lógica o metodología del mismo). En esa perspectiva crítica y epistémica le pide al sujeto ser lo más consciente posible de sus presupuestos culturales e ideológicos (algunas veces avanza hasta lo más subjetivo y pide conciencia de supuestos psicológicos). Sabe que no se va a la lectura libre de supuestos, y se resigna a la mayor puridad entendida como mayor conciencia de los supuestos mismos. Y lo más importante es que aspira a conocer los supuestos del sujeto para salvaguardar lo más alcanzable de la objetividad del texto, vista por contraste con los supuestos que se han detectado (*Estudios de historia y de filosofía en el México colonial* 13).

La cita anterior muestra la preocupación por mantener la posibilidad de entender los aspectos subjetivos de la interpretación a la par de un mínimo de objetividad necesario en cualquier investigación. El problema lleva también a la traducción, tema tratado en el capítulo “Acerca de la traducción y comprensión de textos filosóficos latinos coloniales”, que revisaremos de manera breve.

Partiendo de la tradición novohispana, resulta natural que uno de los referentes temáticos para Beuchot sea la tradición escolástica, escrita en latín, textos que por cuestión histórica y editorial no se encuentran traducidos en su totalidad —la ausencia de obras completas o traducciones de diversas obras es una carencia importante en nuestros estudios filosóficos—, por lo que su traducción fue una de las labores fundamentales para la historización de la filosofía novohispana. Los retos propios de la traducción y sus requerimientos permiten a Beuchot ver la similitud entre la interpretación filosófica y la traducción. De nuevo, la cuestión del método se muestra claramente como un tema central para proceder a la investigación.

Veremos dos ideas expuestas por Beuchot en esta sección del libro, para cerrar esta sección y proceder a las conclusiones y un balance general. Afirma el autor:

Frecuentemente se señala que para traducir un texto filosófico hay que saber el idioma en que fue escrito y también saber filosofía. Pues bien, una dificultad con los textos filosóficos latinos, además de la que ya tienen por ser filosóficos, es la del propio latín y su engañosa semejanza con el castellano. Esto sucede tanto a nivel léxico como a nivel sintáctico o di-sintético. En efecto, uno suele pensar que por ser el latín la lengua madre del castellano tiene muchas semejanzas léxicas y gramaticales con él; pero cuando uno pretende aproximarse lo

más posible al latín para conservar su sabor, el castellano de la traducción resulta a veces forzado, a veces incorrecto y a veces hasta ininteligible. Todos recordamos algún caso de éstos.

Por supuesto que el ideal es ceñirse completamente a la literalidad del texto y que además suene a perfecto español; pero esto es un ideal utópico; en la realidad nos topamos con casos en los que se tuene que sacrificar ese ideal de perfecto equilibrio, en favor de uno de sus correlatos (*Estudios de historia y de filosofía en el México colonial* 21).

La solución a este problema la va a poner en lo que llama *la prudencia del traductor*. Esto resulta muy importante, pues, como ya se había señalado antes, esta virtud juega un papel clave en la interpretación analógica.

Todo esto muestra una clara secuencia de ideas y discusiones entre *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial* y el *Tratado de hermenéutica analógica*, ambos publicados con un tiempo corto de distancia, aunque en esta última ya todo se ha desarrollado más, integrándose a las preocupaciones del autor el problema de equivocismo y el subjetivismo extremo, en discusión con la filosofía contemporánea, más en concreto con la que se conoce de manera general como *posmoderna*.

Resulta interesante que estas discusiones empezaran a cobrar forma en los textos novohispanistas de Beuchot, desde la necesidad de documentar la historia de esta vertiente filosófica. ¿Hay razones filosóficas intrínsecas para ello? Consideramos que sí, pues, en la propia naturaleza de la filosofía novohispana había problemas que requerían ese enfoque prudencial y analógico, primero en quienes desde el siglo xvi se enfrentaron a la construcción de un nuevo orden a partir de la conquista y la llegada de la cultura y política española a América, y después para los estudiosos de esta área, que han tenido que encontrar

los recursos conceptuales para explicar una historia filosófica creada en contextos y presupuestos teóricos distintos e incluso en ocasiones, opuestos, con el reto de mostrar la relevancia y alcances actuales de algunas de las discusiones de esa época. Un ejemplo de esto es el enfoque novohispano que el propio Beuchot ha dado a sus estudios sobre la fundamentación filosófica de los derechos humanos, en la que se muestra claramente la importancia de las aportaciones de la Escuela de Salamanca en este tema clave de la filosofía actual.

¿Hasta dónde nos lleva esta temática? La respuesta la tenemos en la reciente obra novohispanista de Beuchot, más en concreto, en el ya mencionado libro *Significados del pensamiento novohispano*, de publicación reciente. En ella, de manera directa, nuestro autor, desde la fundamentación teórica, establece la relación entre la analogía y la filosofía novohispana; esto es un paso firme y natural de las discusiones que a partir de las obras analizadas se ha desarrollado hondamente.

Veamos un par de ejemplo, con dos sendos autores del siglo XVI, como Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Bernardino de Sahagún.

Sobre Las Casas dirá que:

El concepto de analogía, aprendido del tomismo, resulta de la utilidad de Bartolomé de las Casas para entender, en la medida de lo posible, una cultura totalmente diferente a la suya. La analogía fue el medio por el cual lo otro a los parámetros que conocía y se hacía más comprensible para los españoles (*Significados del pensamiento novohispano* 17).

Sobre el primer obispo de Michoacán dirá lo siguiente:

Don Vasco supo aprovechar la noción de analogía para tratar de implantar en el Nuevo Mundo ideas del europeo. Así hizo con la *Utopía* de Tomás Moro, pues se dice que sus hospitales-pueblo eran un análogo de lo que el humanista inglés expuso en su novela. Cabe decir, su idea es análoga en tanto que no quiso trasplantar todo, sino solamente algunos aspectos en los que se ve el empeño de favorecer a los naturales” (*Significados del pensamiento novohispano* 17-18).

Muy sintomático es el caso de Sahagún, de quien se afirma:

La analogía cobra especial importancia en este último, pues se convierte en la herramienta para entender la cultura indígena. El empeño de conservar todo lo que pudiera de los pueblos originarios viene de una analogía de éstos con lo que él conocía: su propia cultura. De esta forma, pudo buscar las semejanzas y entender las diferencias, a pesar de la incompreensión de los conquistadores (*Significados del pensamiento novohispano* 18).

Con estas citas de muestra claramente la relación que desde un inicio había entre la analogía y la filosofía novohispana, por lo que creemos que el tipo de reflexión presentada por Beuchot obedece a un proceso lógico originado en sus primeros trabajos de historia de la filosofía virreinal.

Conclusión

Nuestra conclusión es que las obras de Beuchot mencionadas aquí deben ser vistas en conjunto, aunque no necesariamente en orden específico. La parte teórica, que podríamos titular como *propedéutica*, está en el *Tratado de hermenéutica analógica*, el antecedente en *Ensayos de historia y filosofía en el México co-*

lonial y en *Historia de la filosofía en el México colonial*,⁵ aunque también son una aplicación de los criterios que luego se harían objeto de análisis filosófico más extenso; por su parte, *Significados del pensamiento novohispano* es ya un trabajo en el que la hermenéutica analógica es el eje de análisis de Beuchot a modo de reflexión general sobre la filosofía novohispana.

La propuesta de Beuchot puede incluso ser vista, para contemporáneos como Guillermo Hurtado, como la posibilidad para “la creación de una hermenéutica mexicana tomando como punto de partida de la discusión al *Tratado de hermenéutica analógica*” (Hurtado 48). Esta interpretación nos parece acertada, pero agregaríamos que se trata de una hermenéutica mexicana con raíces en los estudios de historia de la filosofía virreinal.

Los estudios sobre esta corriente son claves para entender a cabalidad el desarrollo del pensamiento filosófico en nuestro país, las aportaciones de Beuchot en esa línea son incuestionables, como hemos querido mostrar, por lo que recomendamos leer esta parte de su obra junto a la propuesta hermenéutica de autor.

Referencias

Beuchot, Mauricio. “Filosofía e historia de la filosofía”, *Diánoia*, vol. 34, núm. 34, 1988, pp. 206-213.

_____. *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*.
Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

⁵ Estas obras pueden ser vistas como un apoyo importante para cursos especializados en filosofía novohispana, tanto por la historización presentada por el autor como por la exposición metodológica. Consideramos que pueden ser vistos como parte de una tradición y línea de investigación que se remonta al trabajo de autores como Emeterio Valverde Téllez, José Gaos, Bernabé Navarro, Gabriel Méndez Plancarte, J. M. Gallegos Rocafull, etc.

- _____. “Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica”. *Diálogos sobre filosofía contemporánea: modernidad, sujeto y hermenéutica*, Aguilar Rivero, Mariflor *et al*, Universidad Nacional Autónoma de México / Asociación Filosófica de México, 1995, pp. 159-176.
- _____. *Historia de la filosofía en el México colonial*. Herder, 1996.
- _____. *Tratado de hermenéutica analógica, Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- _____. *Significados del pensamiento novohispano*. NUN, 2020.
- _____. “La figura de Juan David García Bacca y su influencia en la filosofía mexicana”. *Filosofía Iberoamericana. El caso de México*, Robles Luján, Cintia C. y Roberto Casales García (eds.), Aula de Humanidades / Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 2021, pp. 51-65.
- Hurtado, Guillermo. *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

La hibridación cultural de América. Breve revisión de Cornelius de Pauw y Javier Clavijero

The Cultural Hybridization of America. Brief review by Cornelius de Pauw and Javier Clavijero

LAURA ALICIA SOTO RANGEL

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO

laurasoto@filos.unam.mx

Resumen: El presente trabajo analiza las representaciones de América y los americanos propuestas por Pauw y Clavijero con base en los conceptos de *hibridación cultural* de García Canclini y de *tradición* de Velasco. La primera parte del estudio examina la hibridación del territorio americano según las dos ediciones de la *Enciclopedia* de Diderot, destacando la complejidad discursiva en torno al concepto del *salvaje* propuesto por Cornelius de Pauw. Posteriormente, se realiza una revisión crítica de las interpretaciones nacionalistas de Javier Clavijero, cuestionando su supuesta defensa de los antiguos mexicanos a través del análisis de narrativas que entrelazan poderes hegemónicos e identidades invisibilizadas.

Palabras clave: hibridación, América, dominio, sincretismo, salvaje, mexicanos.

Abstract: This study explores representations of America and Americans proposed by Pauw and Clavijero based on the concepts of *cul-*

tural hybridization of García Canclini and *tradition* by Velasco. The first section investigates the hybridization of the American landscape as depicted in two editions of Diderot's Encyclopedia, emphasizing the complex discourse surrounding Cornelius De Pauw's notion of the *savage*. Following this, an analysis critiques Javier Clavijero's nationalist interpretations, challenging his portrayal of ancient Mexicans by examining narratives that blend hegemonic influences with obscured traditions.

Keywords: Hybridity, America, Domain, Syncretism, Savage, Mexicanos.

Recibido: 23 de julio de 2024

Aprobado: 19 de agosto de 2024

DOI: 10.15174/rv.vi18i35.806

*Pongamos límites a la furia de invadirlo
todo, de saberlo todo.*

CORNELIUS DE PAUW, *RECHERCHES
PHILOSOPHIQUES SUR LES AMÉRICAINS.*

Introducción: hibridación y tradición

El objetivo principal de este trabajo consiste en abrir líneas de interpretación para la filosofía mexicana que contribuyan a la discusión hermenéutica sobre la polémica entre Cornelius de Pauw (1739-1799) y Francisco Javier Clavijero (1731-1787). Para alcanzar este objetivo, se analizarán los conceptos de *hibridación cultural* de García Canclini (324) en la primera parte del trabajo y de *tradición* de Ambrosio Velasco (35) en el análisis de las afirmaciones de Javier Clavijero. Las investigaciones filosófi-

cas sobre este tema se han centrado en destacar el carácter ilustrado, humanista o nacionalista de Clavijero frente a las tesis de enciclopedistas, historiadores o naturalistas como Cornelius de Pauw (1739-1799), Georges-Louis Leclerc conde de Buffon (1707-1788) o William Robertson (1721-1793), principalmente, (Villoro; Gerbi; Rovira; León-Portilla; Zorrilla; Velasco; Soto). Ante ello, el trabajo busca contribuir a dichas discusiones filosóficas mediante una propuesta de lectura que hermana las categorías sociológicas de García Canclini con el marco conceptual de la filosofía de Velasco.

Aunque los conceptos de hibridación y tradición no son nuevos, su aplicación en este contexto permite abordar las polémicas filosóficas desde una perspectiva que va más allá de la apologética o la confrontación de posturas antagónicas. Algunas investigaciones (Armella; Castro-Gómez) sugieren una visión filosófica que matiza diversas vertientes interpretativas sobre Clavijero o Pauw, poniendo en duda horizontes herméticos.

Esta investigación se basa en una metodología de historia del pensamiento filosófico mexicano, por lo que no se enmarca en los amplios estudios historiográfico o histórico-crítico. Los anacronismos derivados de los sincretismos conceptuales e interdisciplinarios serán evidentes, pero necesarios para visibilizar líneas de interpretación sobre concepciones del pasado que continúan influyendo en los procesos socioculturales. El objetivo no es realizar una revisión histórica, sino desarrollar una hermenéutica que contribuya al análisis de las disputas filosóficas para la construcción de las historias de la filosofía mexicana. Las conclusiones buscan destacar, tanto la postura antihegemónica de Cornelius de Pauw, como los marcos dominantes y hegemónicos presentes en algunos de los presupuestos de Javier Clavijero.

El concepto de hibridación cultural expresa los sincretismos presentes en las construcciones identitarias de América Latina. En el caso específico de México, la hibridación se refiere a una manera de entender las interacciones interculturales entre diversas tradiciones. García Canclini subraya que la hibridación no se limita a una simple mezcla homogénea de culturas, sino a una síntesis que implica procesos heterogéneos de invención y resistencia, al evidenciar que “no sólo se combinan elementos étnicos o religiosos, sino que se entrelazan con productos de las tecnologías avanzadas y con procesos sociales modernos o posmodernos” (36). Este enfoque nos ayuda a trascender las narrativas identitarias que han dado esencia a las culturas. Sin embargo, ha sido criticado por el riesgo de erradicarlas, ya que muestra cómo las tradiciones se consolidan con procesos de la globalización y la modernidad, evidenciando el uso de categorías porosas o anacrónicas (Pulido; Cornejo-Polar). En respuesta a estas críticas, se ha propuesto un análisis transdisciplinar que busca vincular categorías de distintas disciplinas para examinar fenómenos sociales, políticos e históricos, empleando conceptos que permitan comprender los efectos de la globalización en el marco de la modernidad. Siguiendo la respuesta de Follari, a las críticas sobre el uso laxo del concepto de hibridación cultural, se afirma que “la superación de la rigidez de los tiempos modernos puede entenderse positivamente, si se la asume no como un llamado al aflojamiento epistémico y la falta de exigencia conceptual y metodológica, sino como convocatoria a la experimentación sutil” (70).

Ante ello, el concepto de tradición formulado por el filósofo Ambrosio Velasco resulta fundamental, pues prioriza los rasgos distintivos de las interpretaciones y teorías situadas en un contexto específico, pero en convergencia con nuevos marcos políticos y sociales, al señalar que

las tradiciones científicas, humanistas o políticas son un conjunto de interpretaciones, teorías y prácticas desarrolladas por comunidades históricamente situadas [...] entretejen continuamente contenidos nuevos con otros viejos. Nada es inmutable dentro de las tradiciones, pero nunca cambian totalmente (35).

El concepto de tradición de Velasco subraya la continuidad de interpretaciones y prácticas en contextos específicos, por lo cual será primordial para consolidar el concepto de hibridación cultural, en especial de utilidad para el análisis de los supuestos del jesuita.

Una de las virtudes del concepto de hibridación consiste en señalar que la síntesis en los entornos culturales no se limita al mestizaje o al eclecticismo. Mientras que la noción de mestizaje a menudo se asocia a un origen biologicista y racializador, con un profundo nexo de identidad nacional, la hibridación abarca la síntesis cultural, más allá de apreciaciones que suelen naturalizar las condiciones físicas o psíquicas de los miembros de una cultura. También va más allá de conceptos como el eclecticismo o el sincretismo, que implican la mezcla de posturas o tradiciones antagónicas, normalmente empleadas para evidenciar la defensa nacional. La hibridación permite explorar las construcciones identitarias en la historia de la filosofía mexicana demostrando el complejo engranaje de las formas de dominación. Un ejemplo de ello se encuentra en los trabajos sobre identidades pluriculturales desde un entorno inter y transdisciplinar que invitan a la revisión de metodologías y de categorías más allá de procesos antagónicos (Burke; Follari; Magallón Anaya). Empero, para García Canclini, “el incremento de procesos de hibridación vuelve evidente que captamos muy poco del poder

si sólo registramos los enfrentamientos y las acciones verticales, [...] todas estas relaciones se entretejen unas con otras, cada una logra una eficacia que sola nunca alcanzaría” (324). Los procesos de hibridación develan cómo diversas narrativas identitarias se entrelazan con múltiples formas de dominación y no sólo con procesos antagónicos. Un ejemplo de ello lo encontramos en la idea de América propuesta por Cornelius de Pauw en la *Enciclopedia* de Diderot y la respuesta del filósofo mexicano Javier Clavijero en sus *Disertaciones de la Historia antigua de México*.

La hibridación del territorio americano. Cornelius de Pauw en la *Enciclopedia*

La *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dirigida por Diderot y D’Alembert entre 1751 y 1772, se destaca como una de las más importantes obras de la Ilustración.¹ En la primera edición de 1751, se publica el

¹ A pesar de enfrentar numerosos problemas debido al carácter subversivo de sus textos, el primer volumen fue publicado, desafiando la prohibición de la obra. Diderot se propuso, por una parte, seguir el orden y organización del conocimiento humano y, por otra, exponer los principios generales de las ciencias y las artes. “Podríamos formar el árbol de nuestro conocimiento dividiéndolo en natural y revelado, [...] en especulativo y práctico [...] y así al infinito. Hemos elegido una división que nos parecía satisfacer en la medida de lo posible tanto el orden enciclopédico de nuestros conocimientos como su orden genealógico” (Diderot 17). La *Enciclopedia* reúne a los más célebres filósofos, naturalistas, historiadores, literatos, geógrafos e intelectuales de la época como Montesquieu, Fontenelle, Buffon, Marmontel, Saint-Lambert, así como editores y mecenas de la corte de Versalles con los que colabora para lograr la divulgación de su texto. Siguiendo a Díaz de la Serna, “la noción misma de enciclopedia remite a la epistemología o a la filosofía de las ciencias. Por eso, Diderot y D’Alembert se refieren a la división de las

Discurso preliminar y el primer volumen, sin embargo, las ediciones de 1752 a 1756 tuvieron diversos problemas para su circulación debido a la crítica que los jesuitas y el Consejo Real ejercieron en contra de la *Enciclopedia*. La obra se publicó en secreto en 1765 y para 1772 constaba con 17 volúmenes (Díaz de la Serna 165).

Se trata de una obra de hibridación cultural, ya que sintetiza las diversas disciplinas científicas, las cuales están íntimamente relacionadas con supuestos seculares, narrativas de la Tardo Antigüedad y la Edad Media. Además, incorpora métodos modernos, como los propuestos por Descartes en su *Discours de la méthode* y Bacon en su *Novum Organum*. En el caso de América, las narrativas sobre el territorio y sus habitantes confirman no sólo la invención de América (O’Gorman; Gerbi). La *Enciclopedia* nos muestra también a la América híbrida, creada a partir de narrativas que se vieron influenciadas por la idealización del territorio americano y el auge civilizatorio de la explotación económica territorial, postura que analizaremos a continuación.

En la edición de 1751, el término “América” ocupaba tan sólo unas cuantas líneas; mientras que en 1772, la entrada a este término fue mucho más amplia, debido a las modificaciones que realizó su director con la participación de Cornelius de Pauw (Juncosa 31). En esta edición se expresaba que el continente había sido descubierto por Cristóbal Colón, pero nombrado en memoria de Américo Vesputio (356),² pasando por alto las discusiones del siglo XVI sobre el descubrimiento de

ciencias según los principios del “árbol enciclopédico” [...] propuesto por Francis Bacon en su *Novum Organum scientiarum*” (Díaz de la Serna 165).

² Texto en francés: “AMÉRIQUE: ou le Nouveau-monde, ou les Indes occidentales, est une des 4 parties du monde, baignée de l’océan, découverte par Christophe Colomb, Génois, en 1491, et appellée Amérique d’Améric Vespuce” (Diderot 356; la traducción es propia).

dicho territorio (López Molina). América es sinónimo de Nuevo Mundo y de Indias Occidentales y, aunque breve, en esta edición, se expone una perspectiva de dominio, según la cual, el continente americano se encontraba a cargo de españoles, franceses, ingleses, portugueses y holandeses (Diderot 356).³ Se describe la situación geográfica entre la América Septentrional y Meridional, organizadas por ciudades principales como México, California, Canadá, Cuba, Santo Domingo y las Indias Occidentales en el norte; y Perú, Paraguay, Chile, Magallanes y Amazonas en el sur. La perspectiva que se ofrece, aunque escueta, evidencia la riqueza y utilidad de dichas tierras al servicio de las potencias coloniales europeas, asumiendo la naturalización del dominio territorial en virtud de la extracción mercantil (356).⁴

La entrada al término exhibe la producción de ambas Américas a través de la explotación de sus riquezas naturales, pues aclara que la América Meridional da plata y oro, mientras que la Septentrional, pieles, perlas y demás productos. Se presenta a América como un espacio geográfico híbrido, donde se entrelazan diversas realidades imperiales impulsadas por la producción económica y la extracción de sus recursos. Se finaliza con las mercancías que América exporta a Europa: azúcar, tabaco, jengibre, café, aloe, algodón, cacao, vainilla, canela, sándalo,

³Texto en francés: “[...] elle est principalement sous la domination des Espagnols, des Français, des Anglois, des Portugais et des Hollandois” (356; la traducción es propia).

⁴Texto en francés: “Le *Amérique méridionale* donne de l’or et de l’argent, de l’or en lingots [...]; l’*Amérique septentrionale*, des peaux de castors, de loutres, d’origeneaux, de loups-cerviers, [...] Les marchandises plus communes sont le sucre, le tabac, l’indigo, le gingembre, la casse, le mastic, l’aloès, les cotons, l’écailé, les laines, les cuirs, le quinquina, le cacao, la vanille [...] ec” (356; la traducción es propia).

ámbar, bálsamo de tolú, piña, etc., explicando que no todas las regiones del continente producen del mismo modo, sino que estos datos muestran los artículos de comercio y mercancías de las ciudades principales (356).⁵ En la *Enciclopedia*, las fronteras de las Indias están ahí donde hay mercancías (*marchandises*) dispuestas a ser extraídas y comercializadas.

Hasta aquí abarca la exposición del término “América” que se ofrece en la *Enciclopedia* de 1751, en ella, América es un híbrido territorial revestido de un discurso con una visión del progreso económico a través de la explotación y la extracción de “mercancías” al servicio de la economía “global”. La descripción geográfica de América se enmarca en un discurso mercantil y extractivista que naturalizó la explotación y el consumo de mercancías del territorio. Con ello, América se arraiga en una narrativa de producción que continúa hasta la actualidad con sistemas transnacionales extractivistas de esos híbridos territoriales que crean centros y periferias, circuitos y fronteras, tema que nos remite a los poderes oblicuos de los que habla García Canclini (301). Esto es, aquellas dinámicas de poder que operan de manera indirecta en la configuración territorial y que podemos vincular con la nueva organización económica de la América híbrida del siglo XVIII, donde las cartografías muestran la creación de fronteras y de nuevas identidades con base en las transformaciones locales y los intereses económicos globales.

Por su parte, en la edición de 1772, el término “América” abarca más páginas y su descripción es más amplia. Como hemos mencionado, la ampliación de esta entrada en la *Enciclopedia* estuvo también a cargo de Cornelius de Pauw, quien

⁵Texto en francés: “Toute contrée de l’*Amérique* ne porte pas toutes ces marchandises: nous renvoyons aux articles du commerce de chaque province ou royaume, le détail des marchandises qu’il produit” (356; la traducción es propia).

inaugura su texto enalteciendo la idea del descubrimiento de América y testimonia los errores de la medición de Ptolomeo sobre la tierra conocida. Una afirmación que dejaba al descubierto el progreso de la ciencia moderna. Con ello, la *Enciclopedia* visibiliza uno de los aspectos expansivos de la modernidad, esto es, “la tendencia que busca extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza, la producción, la circulación y el consumo de los bienes” (García Canclini 31).

La idea del descubrimiento se presentó como un hecho establecido y fue seguida sin cuestionamiento por las interpretaciones de la época. No obstante, la innovación del naturalista radica en su propuesta del estado de salvajismo de los habitantes americanos antes del descubrimiento, así como en su teoría de un desarrollo lento hacia la civilización, impulsado por la llegada de la producción económica. La hibridación cultural se manifiesta en las tensiones de la postura del amsterdames sobre el Nuevo Mundo, donde ejercicios políticos y de nacientes naciones salen a relucir, poniendo en tela de juicio una interpretación unívoca dominante sobre América.

En primer lugar, rechaza el argumento basado en *Timeo* y *Critias* de Platón, según el cual, el Nuevo Mundo era la antigua Atlántida que había sido inundada. “El fondo de esta tradición venía de Egipto; pero Platón lo embelleció o desfiguró con una cantidad de alegorías, de la que algunas son filosóficas, y otras pueriles” (Diderot 353).⁶ En segundo lugar, argumenta que es poco probable que los egipcios poseyeran información precisa sobre tierras desconocidas. Aunque algunos sacerdotes, versados en geografía, sospechaban de la existencia de territorios más

⁶Texto en francés: “Le fond de cette tradition venoit de l’Egypte; mais Platon l’a embellie ou défigurée par une quantité d’allégories, dont quelques-unes sont philosophiques, et dont d’autres sont pueriles” (Diderot 353; la traducción es propia).

allá de las columnas de Hércules, sus conocimientos carecían de precisión. En tercer lugar, descarta a Gesner, quien expresaría que la Isla de Ceres, descrita en las *Argonáuticas órficas*, eran restos del Atlántico.

Posteriormente, menosprecia la suposición de una migración cercana al estrecho de Bering en la que los asiáticos podrían haber llegado a América en canoas o caminando sobre el hielo. Cita el relato de la *Gigantologia Spagnola vendicata* de José Torrubia, escrita en 1759 y las *Gacetas* del mexicano José Antonio Alzate, miembro de la Real Academia de las Ciencias de París, quienes analizaron restos fósiles, tanto de animales como de conchas extintas. Explica que incluso algunos naturalistas como Bertrand habían preguntado a los propios nativos sobre los restos de conchas encontrados en las montañas que van de Canadá a Carolina, relatando que en tiempos antiguos había agua en aquellas cúspides. Con estos argumentos, Pauw desestima las opiniones sobre grandes migraciones anteriores a 1492 que permitirían el planteamiento de una América ampliamente poblada anterior al encuentro con la “historia universal” del Viejo Mundo. Las creencias del naturalista amsterdams se nutrían de relatos hipotéticos y conjeturas sobre una América recientemente descubierta y actualmente poblada. Una América híbrida despojada de una narrativa eurocéntrica que pudiera ligar al Nuevo Mundo con el pasado o la historia del Viejo Continente, pero, a la vez, anclada en un discurso que defiende la novedad de un continente dispuesto a ser dominado como mercancía de cambio por una visión que colocaba a Europa en el centro global.

En el mismo tenor, en *Recherches philosophiques sur les américains* sostiene que de los mexicanos se sabe poco, dada su historia bárbara, “es probable que su origen provenga de un pueblo que había habitado primero en la parte sur de los Apalaches”

(Pauw 198).⁷ Para Pauw, la falta de dominio sobre los territorios, provocada por la escasa producción agrícola, minera y ganadera eran un motivo sólido para asegurar el estado salvaje de sus habitantes, pues evidenciaba que ni los mexicanos, ni los peruanos lograron forjar metales para talar árboles o conducir el agua de sus ríos, una labor indispensable en un estado de civilización. No duda de la existencia de pobladores dedicados a la pesca, pero explica que esta actividad era propia de mujeres, evidenciando la escasez de cultivos y la falta de desarrollo de los varones para asegurar el dominio de sus territorios.⁸

Pese a que la visión quedara empolvada en las hojas de los enciclopedistas, García Canclini nos muestra que los sesgos narrativos del siglo XVIII persisten en la hibridación cultural. Un ejemplo es el Museo Nacional de Antropología de México, donde las narrativas enciclopedistas de figuras como Pauw siguen influyendo en la estetización del pasado mexicano. García Canclini identifica dos representaciones escenográficas en los museos arqueológicos: por un lado, la delimitación entre el pasado “indio” y el presente “indígena”; por otro lado, la escenificación de

⁷Texto en francés: “Quant aux Mexicains, autant qu’on peut pénétrer dans la ténébreuse consusion de leur histoire barbare, il est probable qu’ils tiroient leur origine d’un peuple qui avoit d’abord séjourné dans la partie méridionale des Apalaches” (Pauw 198; la traducción es propia).

⁸ Cercano a la postura de Buffon, Pauw explica que los pequeños pueblos fugitivos han permanecido salvajes manteniendo su raza sin hibridación, es decir, sin cambios desde el momento del descubrimiento del Nuevo Mundo. Para Pauw, el que los americanos no posean vello es una señal de debilidad producto del clima. Texto en francés: “Les petits peuples fugitiss et errants, qui ont maintenu leur race sans la croiser, sont à présent, comme au temps de la découverte du nouveau Monde, absolument sans poil sur tout le corps. Ce qui loin d’être une preuve de vigueur et de vaillance, est au contraire l’empreinte de la soiblesse, et cette soiblesse tenoit plus au climat” (Pauw 41; la traducción es propia).

un pasado desmodernizado, caracterizado por una escasa producción económica.

El Museo arqueológico desde hace más de dos décadas busca exhibir a las grandes culturas de las “Indias Occidentales” como parte de un proyecto nacional. Sin embargo, lo hace de manera selectiva, enfatizando aspectos como el pasado “puro” o “natural” de tales culturas. Para García Canclini, una de las operaciones de los museos arqueológicos consiste en presentar al pasado del “indio” en su estado “puro”, eliminando de sus descripciones y representaciones escenográficas algún rasgo asociado a la modernidad. En el Museo Nacional de Antropología, las representaciones de las culturas “indias” tienden a ser estáticas y ancladas en un pasado idealizado sujeto a los márgenes del salvajismo, esto es, sin incluir elementos de producción económica y, si acaso lo hacen, las representaciones son selectivas (MNA). Siguiendo dicha tesis, la escenificación arqueológica contemporánea promueve la idea de un patrimonio cultural semejante a la interpretación del salvaje de Pauw, al asumir que las identidades culturales se representan sin sus complejidades, reduciéndolas a un pasado desmodernizado.

La otra operación es presentar [a los indios en el museo] eliminando los rasgos de la modernidad: describe a los indios sin los objetos de producción industrial y consumo masivo que con frecuencia vemos hoy en sus pueblos. [...] Estas imágenes, salvo en la sección nahua excluyen cualquier elemento capaz de hacer presente la modernidad. [...] Prefiere exponer un patrimonio cultural “puro” y unificado bajo la marca de la mexicanidad (García Canclini 174).

El signo expansivo de la modernidad se hace patente en la asociación del salvajismo con la carencia de una productividad

que ha permanecido en los imaginarios narrativos sobre el pasado nacional. Aunque se podría pensar que la imagen de los “salvajes” perpetuada por la *Enciclopedia* quedó arraigada en un discurso dominante, erradicado en las narrativas contemporáneas, las nociones de “naturalidad” y “salvajismo” continúan vigentes como conceptos análogos.

Además del impulso expansivo de la modernidad en la hibridación de los “salvajes” americanos, Pauw argumenta que los españoles modificaron los censos de población, exagerando el número de habitantes. En su argumento, explica que los españoles tuvieron que compensar la escasa población por medio de personas trasladadas de África en 1516. Pauw no creía que la empresa de la venta de esclavos se intensificó ante la disminución de indios por causa de la guerra y por los objetivos extractivistas del nuevo sistema económico, sino porque la población era escasa debido al estado salvaje en el que se encontraban los indios occidentales.

Las cifras de población y la comercialización de esclavos revelan la configuración de nuevas identidades y estructuras sociales en América basadas en proyectos neocoloniales (Martínez 246). Este proceso de hibridación cultural no sólo implicó la síntesis que señala García Canclini, sino también la resistencia y reinterpretación de múltiples culturas en un contexto de dominación económica. Con Pauw observamos un fenómeno ambivalente, pues, por una parte, se le despoja a América de una narrativa anclada en una historia y un pasado eurocéntricos, mientras que, a la vez, se enfrenta a una visión mercantilista profundamente arraigada en las prácticas económicas de los imperios europeos. Por una parte, como expresa Ambrosio Velasco, con la *Enciclopedia* “aparece la Conquista pero aumentada y revestida del discurso ilustrado, igualmente eurocéntrico de Cornelio de Pauw, quien se alinea en un neocolonialismo

más rudo que del siglo xvi” (149). Aunado a ello, al aislar a América de la historia hegemónica, el amsterdameses duda de la cantidad de habitantes y, con ello, de las cifras del ejercicio de violencia producida en la Conquista. Según Pauw, Las Casas incrementó la violencia en sus descripciones puesto que pretendía manipular a la Corona para construir ciudades de indios a su servicio. Según ello, el dominico sería un defensor de las encomiendas, sugiriendo que su obra tenía como objetivo influir en la Corona hispánica para establecer una estructura en América que beneficiara los intereses de su Orden. La hibridación de América mostraba una incapacidad para reconocer el ejercicio de violencia inherente al despojo territorial, desviando la atención hacia la violencia de los antropófagos y la exageración de las cifras lascasianas.

El racismo del naturalista se expone también en su *Recherches philosophiques sur les américains*.⁹ En esta obra, Pauw expone mapas clasificatorios de las razas americanas según las mezclas y descendencias. Describe a los naturales de América asociando el color de su piel con el excesivo clima de América, afirmando que su color moreno es tan característico que tendrían que llegar por lo menos cuatro generaciones siempre mezcladas, para finalmente procrear hijos perfectamente blancos, que ya no se puedan distinguir de los blancos de Europa (199).¹⁰

⁹ Sobre el concepto de raza, del árabe *rax* y del latín *radix*, si bien se aplicaba al origen o linaje de una familia, el término fue resignificado en el siglo xviii con base en tablas o mapas clasificatorios, evidenciando la arbitrariedad y los juicios de valor presentes en las categorías sobre razas de la época. Siguiendo a Geulen, “desde el siglo xviii ha habido una cantidad inmensa sobre teorías de las razas [...]. Consideradas en conjunto, las innumerables definiciones que se han hecho revelan tanto su arbitrariedad como heterogeneidad” (19).

¹⁰ Texto en francés: “mais il est surprenant, sans doute, que cette couleur rougeâtre soit si inhérente dans leur liqueur prolifique qu'ils doivent nécessairement fournir quatre générations toujours mêlées à l'instar des

De Paw sostiene que los americanos practicaban la antropofagia debido al escaso desarrollo psíquico causado por las duras condiciones climáticas y el áspero territorio, postura cercana a Buffon (318).¹¹ No obstante, Pauw también incluye una crítica a los abusos cometidos durante la conquista. En *Recherches philosophiques sur les américains* sostiene que las cifras sobre la antropofagia fueron exageradas.

Si los españoles no hubieran sentido un remordimiento intolerable después de haber quitado la vida a los indios [en la conquista], no los habrían calumniado con tanta furia después de su muerte. Era necesario hacer odiosos a los que habían sido injustamente exterminados, para ser menos odiosa la fe misma. [...] Los españoles decían que Moctezuma mataba veinte mil niños anualmente [...] He aquí que esta exageración es tan burda (208).¹²

Nègres, pour procréer enfin des enfants parfaitement blancs, et qu'on ne puisse plus distinguer des blancs de l'Europe" (Pauw 199; la traducción es propia).

¹¹ Para Buffon, si bien las condiciones climáticas son importantes en dicha transformación, la falta de uso o de alimentos, pueden alterar o incluso degenerar ciertos órganos. "La relativa estabilidad que Buffon le adjudica al prototipo original de cada especie, o de cada género, no adviene, como vimos del hecho de que el mismo sea considerado como una suerte de forma o arquetipo. [...] Los cambios que la degeneración puede producir en las formas vivas pueden ser, a lo sumo, una acentuación progresiva de cambios morfológicos" (Caponi 125).

¹² Texto en francés: "Si les Espagnols n'avoient pas senti d'intolérables remords après avoir arraché la vie aux Indiens, ils ne les auroient pas calomniés avec tant de fureur après leur mort: il falloit bien rendre odieux ceux qu'on avoit injustement exterminés, pour être moins odieux soi-même. Cependant l'exagération porte toujours un caractere si srappant qu'on la reconnoît, dès que dé gagé de toute espèce de préjugé, on s'étudie à separer le vrai d'avec le faux dans les ouvrages suspects. Les Espagnols ont dit que Montezuma

El naturalista cuestiona las cifras proporcionadas por los cronistas sobre los sacrificios humanos y la antropofagia, sugiriendo que fueron exageradas por los conquistadores españoles en su afán de invisibilizar la violencia y las injusticias cometidas para hacer menos condenable su propia conducta y facilitar la evangelización. En el contexto de sus afirmaciones, su apreciación constituye una crítica híbrida al exterminio perpetrado por los españoles durante la conquista pues, aunque no se trata de una defensa explícita de los naturales de América, sí representa una crítica antihegemónica. Para el naturalista, la estrategia de difamación sirvió como justificación moral para perpetuar el despojo económico en nombre de la conversión religiosa y la expansión territorial.

Aunado a ello, Pauw desafía con esta opinión la visión del siglo XVI sobre los indios (López), al mostrar que la antropofagia era resultado de condiciones específicas como la guerra y el entorno hostil. La antropofagia no evidenciaba el salvajismo, sino la carencia de un auge civilizatorio. La tesis central no consiste en justificar la antropofagia, sino en demostrar que los americanos la practicaban debido a la guerra y al entorno inhóspito en el que vivían, dada la falta de desarrollo espiritual e industrial. Así, esta práctica ya no era inherentemente antinatural, como lo sería en el siglo XVI, pero sí una actividad indeseable para el

égoergeoit annuellement vingt-mille enfants [...] Ici l'exagération est si grossiere et si sensible qu'on ne doit pas s'attacher à la démontrer" (Pauw 208; la traducción es propia). De Pauw critica también a Bartolomé de Las Casas, a quien considera exagerar las cifras de indios asesinados en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. "Este es el por qué Las Casas exageró tanto: quería establecer en América una orden semi-militar y semi-eclesiástica" (Diderot 362). Según de Pauw, Las Casas exageró sus descripciones puesto que pretendía manipular a la Corona para construir ciudades de indios a su servicio, como si el dominico fuera un defensor de las encomiendas.

progreso social y moral de las sociedades y de los individuos, explicada únicamente por la falta de desarrollo industrial.

Este estado es, por tanto, el más desventajoso al que pueden verse reducidos los hombres; y si tantas naciones antiguas fueron antropófagas, fue cuando aún no sabían multiplicar semillas comestibles, y cuando no habían llevado a buen término ninguna especie de cuadrúpedos (Pauw 222).¹³

Siguiendo la apreciación sobre la hibridación cultural, Pauw revela la complejidad de las narrativas que contribuyeron en la construcción del híbrido americano de un continente en vías de desarrollo espiritual e industrial. Un híbrido contradictorio, al que se le niegan las tradiciones europeas, pero al que le construyen identidades con base en horizontes eurocéntricos: una concepción de “pureza” “natural” que se refleja en las escenografías contemporáneas del pasado americano. Su crítica apunta a una reinterpretación cultural que contradice discursos de poderes verticales que ven en su obra una sola orientación hermenéutica. En sus opiniones encontramos crónicas y observaciones que subrayan la imposición discursiva sobre las identidades americanas, moldeadas desde ejercicios de poderes hegemónicos y contrahegemónicos.

¿Es Clavijero un defensor de América?
La construcción del híbrido mexicano

¹³Texto en francés: Cet état est donc le plus désavantageux où les hommes puissent être réduits; et si tant d'anciennes nations ont été Anthropophages, ç'a été lorsqu'elles ignoroient encore l'art de multiplier les graines comestibles, et qu'elles n'avoient amené à la servitude aucune espèce de quadrupèdes” (Pauw 208; la traducción es propia).

El tema de las identidades culturales del siglo XVIII se suele exponer como una disputa antagónica entre criollos y europeos. Se destacan a figuras como Javier Clavijero (1731-1787), Javier Alegre (1729-1788) o Eguiara y Eguren (1696-1763), quienes son vistos como notables humanistas e ilustrados criollos que defendieron al americano de las críticas europeas (Trabulse; Rovira; Soto). Un ejemplo de ello es la apreciación, según la cual, Clavijero “representó no sólo una defensa de la naturaleza y la cultura del Nuevo Mundo, sino la descripción de una antigua civilización que debía ser incluida por sus logros dentro del cuadro de las grandes culturas de la historia” (Trabulse). En una tesitura análoga, Carmen Rovira, en su magna obra, estudia el humanismo de Clavijero, el cual, es caracterizado por “una marcada inclinación y una inquietud por la reflexión sobre el hombre, en relación con las injusticias sociales, [...] un humanismo que enfoca críticamente la problemática del hombre americano y en general la problemática de todo hombre sojuzgado” (Rovira 58). Para Carmen Rovira, el humanismo mexicano se centra críticamente en la problemática ética y política del ser del americano y, en general, en la problemática de cualquier injusticia.

Si bien es crucial destacar el ejercicio contrahegemónico de Clavijero ante los discursos ilustrados del siglo XVIII, el concepto de hibridación permite explorar los matices de poder que subyacen en las narrativas y en las interpretaciones de esas identidades. Nos referimos a las nociones de “América”, lo “americano” y lo “indio” que fueron interpretadas no sólo por discursos hegemónicos dominantes, sino también por contradiscursos repletos de narrativas que se entrecruzan con tradiciones e invenciones, propias de la modernidad. Siguiendo a García Canclini, la hibridación cultural muestra los matices de los discursos de dominio que persisten en las interpretaciones sobre las identi-

dades. “Las principales configuraciones culturales identificadas en la modernidad [...] son resultado, lo mismo que sus cruces, de procesos de hibridación que suceden en condiciones parcialmente predeterminadas por los órdenes sociales” (363). La visión de Clavijero da cuenta de esta hibridación. Su supuesta “defensa” “humanista” visibiliza las condiciones de dominio que permearon las narrativas sobre las identidades nacionales.

Javier Clavijero publicó su *Storia antica del Messico* en 1781, una obra compuesta por cuatro volúmenes. Inicialmente escrita en español, fue traducida al italiano antes de su publicación. Acerca de esta traducción, sus principales biógrafos, Fabri y Manerio la consideraron una poderosa herramienta para refutar la xenofobia americana, expresando que la obra podría ser un instrumento efectivo en la lucha intelectual antiamericana (Maneiro 57). El manuscrito original fue entregado a Antonio de Sancha en 1784, sin embargo, al ser tildado de antiespañol, fue rechazado. La edición al castellano fue editada por José Joaquín de Mora hasta 1826 y publicada en Londres (Aspe; Maggio; Sebastiani). En la edición italiana, la obra contiene originalmente dos prólogos, uno dedicado *A la Real y Pontificia Universidad de México* y otro dedicado *Al Lector*. Como bien señala Virginia Aspe, el *Prólogo* dedicado a la Universidad “promueve lo que podríamos llamar la primera agenda museológica de rescate indigenista, se propone volver a los códices para analizar su contribución lingüística” (Aspe 188). Clavijero pronuncia sentimientos nacionalistas y rasgos de una identidad propiamente mexicana o *mexica*, de la que los criollos se muestran herederos y que Clavijero pide promover a la Real y Pontificia Universidad de México. Por su parte, el segundo prólogo patentiza el papel fundamental de esta institución. El jesuita quiere mostrar al mundo el auge de las ciencias, la filosofía y las letras que se promovían en la Universidad de la Nueva España, por lo que

solicita resguardar los conocimientos de los antiguos mexicanos para conocimiento del pasado y en provecho del porvenir (Clavijero).

Los prólogos reflejan el análisis que Ambrosio Velasco prioriza en relación con el auge de una tradición mexicanista en el pensamiento de Clavijero. Según Velasco, un rasgo distintivo de la tradición es su impronta en proyectos institucionales y políticos, los cuales, aunque condicionados por sus contextos, están abiertos a la transformación de horizontes heredados.

Resulta muy interesante la defensa de las civilizaciones prehispánicas por dos razones: primera, por el recrudescimiento de las concepciones discriminatorias y eurocéntricas contra los pueblos originarios del Nuevo Mundo [...]; segunda, por la persistencia del aprecio a las culturas y pueblos indígenas (155).¹⁴

Clavijero expone en los prólogos de la primera edición que su objetivo principal consistía en divulgar la verdadera realidad del suelo americano ante las interpretaciones de escritores modernos. El jesuita aclara que su labor está procurada, tanto a esclarecer los datos sobre la geografía del Anáhuac, como a

¹⁴ Las fuentes documentales de las que se sirvió Clavijero fueron variadas, algunas de ellas aún se conservan, mientras que otras se encuentran perdidas o carecen de copias. El jesuita evidencia un amplio conocimiento de fuentes documentales de los siglos XVI al XVIII. Pese a ello, el exilio no le permitió aprovechar todas las referencias que revisó en el Colegio de San Gregorio o en las bibliotecas de sus colegios. Como explica Miguel León Portilla, “es cierto que descubrir la riqueza de esos testimonios reforzó en Francisco Xavier su interés por la historia prehispánica y en tal sentido influyó mucho en la obra que escribió años después. Pero, como se lo iban a hacer notar sus críticos, de hecho no los aprovechó en su *Historia*, hallándose tan alejado de ellos en su exilio” (610).

describir los rasgos o caracteres de los mexicanos, esto es, los rasgos culturales de los habitantes del territorio. Su enfoque es distintivo, ya que combina un método clásico ciceroniano para el estudio de la historia con el trabajo de escritores modernos que se dedicaban a analizar el desarrollo de la naturaleza y las características de los estados civilizados.¹⁵ Todo esto sin perder de vista la importancia de rescatar y analizar las antigüedades mexicanas a partir de la preservación de tradiciones híbridas.

El primer rasgo de hibridación cultural se encuentra en su afán de sintetizar la historia natural con la cartografía del continente americano. Más aún, Clavijero construye un híbrido territorial al describir sus fronteras con base en métodos y fuentes europeas clásicas y modernas a las que busca sintetizar con los documentos y crónicas coloniales que clasifica según los orígenes de castas o de linajes de quienes escriben: mexicanos indios, mestizos o españoles. De inicio, la supuesta defensa del jesuita sobre su suelo amado parte de una clasificación documental según el linaje de los cronistas, tanto para dar a conocer a los europeos la relevancia de quienes escriben, como para validar sus fuentes documentales.¹⁶

¹⁵ En palabras de Clavijero, “cuento los hechos con la certeza o verosimilitud con que los encuentro; si no puedo averiguar lo cierto. [...] En fin siempre he tenido a la vista aquellas dos santas leyes de la historia, a saber, no atreverse a decir lo falso, ni tener miedo de decir lo verdadero, y creo que no las he infringido” (18).

¹⁶ Algunas de ellas incluyen a cronistas como Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Francisco López de Gómara, José de Acosta, Toribio de Benavente, Andrés de Olmos, Alonso de la Veracruz, Carlos de Sigüenza, Alfonso Zurita. Una revisión de crónicas indias y mestizas destaca con figuras como Fernando Pimentel Ixtlilxóchitl, Antonio de Tovar Moctezuma Ixtlilxóchitl y Antonio Pimentel Ixtlilxóchitl, mientras que, de autores mestizos, cita a Cristóbal de Castillo o Diego Muñoz Camargo, entre otros (Clavijero 31).

Gracias a su hibridación documental se evidencia, por una parte, la búsqueda de autenticidad y validez para respaldar la “verosimilitud” de su *Historia*; mientras que, con ello, se expresan las voces y tradiciones silenciadas que, en su “ausencia”, acompañaron la construcción de las identidades nacionales. Del pluralismo cultural de la época, resaltan únicamente tres identidades que emanan de las crónicas, mapas y demás fuentes documentales resaltadas por el jesuita: lo indio, lo español y el genérico mestizo para incluir en el término las crónicas de los nuevos híbridos raciales, los demás son invisibilizados por las narrativas intelectuales del momento.

El conflicto distintivo de la apreciación de Clavijero parte del legado que gestó no sólo su apreciación, sino la de sus intérpretes venideros, quienes vieron en el jesuita al gran defensor de la identidad mexicana. Aunque la tradición en la que se basa Clavijero tiene una clara importancia política y cultural, es crucial destacar que el proceso de integración y contraste de diferentes fuentes y métodos refleja, al mismo tiempo, el ocultamiento de tradiciones vivas que trascienden el legado escrito. Este enfoque pone de manifiesto las contradicciones y los procesos que silenciaron a las tradiciones plurales en favor de identidades nacionales ancladas en las *grandes civilizaciones* del pasado (22).¹⁷ Así, en la primera *Disertación*, Clavijero plantea

Para ahondar en una comprensión historiográfica de las obras de Clavijero, resaltamos a Juan Ortega, Miguel León Portilla y Jorge Cañizares Esguerra.

¹⁷ Sobre el origen de los naturales de California, Clavijero afirma, “Acerca del origen de estos pueblos incultos nada podemos nosotros decir; ni ellos mismos, preguntados por los misioneros, sabían decir otra cosa sino que sus antepasados habían venido de las regiones septentrionales. [...] En cuanto a el alma, no son distintos de los restantes hijos de Adán. Los que se han criado en las selvas tienen aquellos vicios e imperfecciones que en todos los países son consiguientes a la vida salvaje” (22).

el problema del origen de la población de América y sostiene que, averiguar su asentamiento, es una empresa casi imposible. Sin embargo, muestra argumentos a favor de una teoría antediluviana. Las razones que luce son interesantísimas, pues el jesuita se sirve de argumentos de fe cristiana que empata con una lectura literal e histórica de la *Biblia*, sustentando que los habitantes del Anáhuac provenían de una diversidad de sociedades e imperios y no de un solo origen. Clavijero muestra a una América híbrida constituida, tanto por un discurso eurocéntrico, en el sentido de integrar a América en el contexto de una historia universal antediluviana, como de una lectura que integra a tradiciones que buscaron ser aniquiladas. Pregunta a los lectores con gran ironía, “¿quién sabe, por ejemplo, cuando entraron en el país de Anáhuac, los Otomíes, los Olmeques, los Cuitlateques, y los Michuacaneses?” (13).

En su afán de defender un origen universal de los americanos en respuesta a Pauw, Clavijero colisiona la mitología náhuatl de las edades del universo con los acontecimientos bíblicos de un diluvio universal. Dicha conformidad testificaba que América se hallaba bajo el destino providencial cristiano. Además, con ello, el jesuita afirma la unión de los continentes en tiempos cercanos a Noé, donde la zona sur de América y de África se mantenía unida a modo de una gran “Pangea”. En palabras de Clavijero, “por todo lo que he dicho hasta ahora, me persuado que hubo en épocas remotas una gran extensión de tierra, que unía la parte más Oriental del Brasil, con la más Occidental de África, la cual desapareció quizás, de resultas de algún gran terremoto” (219). Esta mezcla de conocimientos científicos y religiosos ilustra la hibridación cultural de la América de Clavijero, donde diferentes perspectivas y tradiciones se entrelazan para formar una visión única y compleja de la historia del territorio. Más allá de este supuesto, las razones que presenta desechan la

idea de una América joven recientemente poblada y alejada de narrativas eurocéntricas sobre su origen. A través de una hibridación, Clavijero muestra argumentos cristianos de las Sagradas Escrituras que contrasta con las crónicas y evidencias de los propios naturalistas. La hibridación americana se ejecuta en la síntesis de estas tradiciones hegemónicas y antihegemónicas. Su discurso está anclado en las raíces de una modernidad expansiva que se conjuga con narrativas cristianas y tradiciones documentales de los linajes coloniales. Su carácter apologético muestra la oblicuidad del poder y del dominio que contribuyeron en la interpretación de identidades nacionales.

Clavijero presenta una descripción híbrida de los antiguos influenciada por una perspectiva de la modernidad, un ejemplo de ello se encuentra en el capítulo sobre el *Carácter de los mexicanos*. Aunque busca objetividad, las descripciones de los antiguos mexicanos están inevitablemente filtradas por su percepción del siglo XVIII, y no podía ser de otro modo, pero la lectura contemporánea que se ha hecho de su obra oculta a la escritura del propio autor bajo una óptica nacionalista. Por una parte, afirma de los mexicanos (entre ellos, a los que denomina, Acolhuas, los Tepaneques, los Tlascalenses) que “lo desagradable de su color, la estrechez de su frente, la escasez de su barba, y lo grueso de sus cabellos están equilibrados de tal modo con la regularidad y la proporción de sus miembros, que están en un justo medio entre la fealdad y la hermosura” (73). Afirma también una presunta disposición “natural” de los indios con la habilidad para tolerar y aceptar cualquier daño o injusticia. En sus palabras,

La generosidad, y el desprendimiento de toda mira personal son atributos principales de su carácter. El oro no tiene para ellos el atractivo que para otras naciones. Dan sin repugnancia lo que adquieren con grandes fatigas. Esta indiferencia por los

intereses pecuniarios, y el poco afecto con que miran a los que los gobiernan, los hace reusarse a los trabajos a que los obligan, y he aquí la exagerada pereza de los americanos (75).

Clavijero construye un híbrido basado en el discurso progresista de los enciclopedistas, al sostener que la paciencia, la generosidad y la pereza de los mexicanos se debe a la falta de valor que los propios “indios” asignaban a las dinámicas económicas extractivistas. En la sexta *Disertación* reconoce que los mexicanos y peruanos no son salvajes o bárbaros, pero lo mismo que los enciclopedistas, opina que otras naciones sí se encuentran en dicho estado “natural”. Una clave de ello la encontramos en las descripciones de los “californios” en su *Historia de la Baja California*, al mencionar que estos

eran del todo bárbaros y salvajes y no tenían conocimiento de la arquitectura, de la agricultura, ni de otras muchas artes [...] Sus habitantes se sustentaban con aquellas frutas que se producen espontáneamente o con los animales que cazaban y pescaban, sin tomarse el trabajo de cultivar la tierra (23).

La hibridación de dichas identidades parte de la noción de salvajismo que se relaciona con sociedades aisladas del progreso mercantil. La hibridación de Clavijero expresa las tensiones que persisten en las identidades nacionales, influenciadas por interpretaciones hegemónicas. Su hibridación devela la complejidad de narrativas identitarias que siguen teniendo profundas repercusiones para comprender las relaciones interculturales de un territorio pluricultural en medio de una economía global.

Conclusión

Una de las principales críticas a la noción de *hibridación cultural* se encuentra en la historia de la filosofía mexicana, la cual se caracteriza por su actividad crítica basada en polémicas y controversias antagónicas. Dicho horizonte resulta fundamental, pues permite mostrar el compromiso ético y político de las y los defensores del suelo americano. Sin embargo, el horizonte sociológico contemporáneo permite complementar a la historia de la filosofía mexicana, al visibilizar las tensiones de los poderes hegemónicos y contrahegemónicos en dichas controversias. Un ejemplo de ello lo encontramos en la hibridación de América de Cornelius de Pauw, la cual muestra, tanto la imposición de narrativas de una modernidad expansiva, como una apreciación ambivalente en su intento por desmodernizar al territorio y a sus habitantes.

En contraste, Javier Clavijero, aunque intenta contrarrestar estas narrativas, revela una brecha de marcos dominantes adoptados en la creación de identidades, poniendo al descubierto la persistencia de estructuras de poder que han influido en la hibridación cultural contemporánea. Para matizar esta interpretación en función del contexto del jesuita y en especial ante el auge de lecturas histórico-críticas sobre el tema, el concepto de *tradición* de Velasco resulta fundamental. No se trata de un concepto vacío, sino de un horizonte en el que la filosofía mexicana revela la evolución de ideas históricas con profundas implicaciones políticas y sociales. Este enfoque revela que la tradición en la que se basa el jesuita no está fija ni acabada, sino en constante devenir. Siguiendo a Velasco, las tradiciones no están plenamente realizadas; las lecturas del pasado permanecen abiertas a interpretaciones diversas, siempre en consonancia con un principio de continuidad que vincula el uso político de

las ideas con acercamientos inter o transdisciplinarios. La tradición, en relación con la hibridación cultural, nos proporciona un horizonte para analizar una historia de la filosofía mexicana que visibilice y critique los discursos hegemónicos y contrahegemónicos, pues de lo contrario, se corre el riesgo de reforzar dinámicas de dominación disfrazadas bajo la apariencia de un mestizaje cultural.

Referencias

- Aspe, Virginia. “Las disertaciones de Clavijero y su supuesta disputa en contra de los ilustrados europeos”. *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, no.12, 2014, pp. 182-209, <https://revistas.uma.es/index.php/myp/article/view/2733/2535>
- Bancroft, Edward. *An essay on the natural history of Guiana, in South America/ Containing a description of many curious productions in the animal and vegetable systems of that country*. T. Becket and P.A. de Hondt, 1769.
- Buffon, George Louis. *Histoire naturelle. Histoire des minéraux*, t. 1 a 4. Hacquart, 1801.
- Burke, Peter. *Hibridismo cultural*. Akal, 2010.
- Cañizares Esguerra, Jorge. *Cómo escribir la Historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Caponi, Gustavo. *Breve introducción al pensamiento de Buffon*. Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.
- Castro-Gómez, Santiago. “Filosofía, ilustración y colonialidad”. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y*

“latino” (1300-2000) : historia, corrientes, temas y filósofos.
Enrique Dussel (ed.). Siglo XXI, 2009.

Clavijero, Francisco Xavier. *Historia Antigua de México, sacada de los mejores historiadores españoles, y de los manuscritos, y de las pinturas antiguas de los indios; dividida en diez libros: adornada con mapas y estampas, e ilustrada con disertaciones sobre la tierra, los animales, y los habitantes de Megico*, José Joaquín de Mora (trad.). Ed. R. Ackermann, 1826.

_____. *Storia antica del Messico. Cavata da' migliori storici spagnuoli, e da' manoscritti, e dalle pitture antiche degl' Indiani e dissertazioni sulla terra, sugli animale, e sugli abitatori del Messico*, vol. 1. G. Basiani, 1780

_____. *Historia de la Antigua o Baja California*. Juan E. Navarro, 1852.

Cornejo-Polar, Antonio. “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas”. *Revista Iberoamericana*, núm. 200, 2002, pp. 867-870.

Díaz de la Serna, Ignacio. “El artículo “América”. *Norteamérica*, núm. 1, 2009, pp. 163-204, <https://www.redalyc.org/pdf/1937/193714464005.pdf>

Diderot, Denis, D'Alembert. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Briasson-Le Breton, 1751.

_____. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Vincent Giunti in imprimetur, 1778.

Follari, Roberto. “Interdisciplina, hibridación y diferencia. Algunos rubros de su discusión actual en América Latina”. *De Raíz Diversa*, núm. 1, 2014, pp. 67-82, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8390965>

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, 2006.

- Geulén, Christian. *Historia del racismo*. Alianza, 2010.
- Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica 1750-1900*. Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Juncosa, José. *Europa y Amerindia. El indio americano en textos del siglo XVIII*. Abya Ayala, 1991.
- López Molina, Amalia. “Hermenéutica del descubrimiento del Nuevo Mundo. La polémica de Valladolid y la naturaleza del indio americano”. *Valenciana*, núm. 15, 2015, pp. 233-263, https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-25382015000100233
- León Portilla, Miguel. “Francisco Xavier Clavijero”, en Juan Ortega, *Historiografía mexicana II*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Magallón Anaya, Mario. *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Maggio, Matías. “Civilidad a la mexicana. Lecturas de la Historia Antigua de México de Francisco Xavier Clavijero en la prensa virreinal de Buenos Aires (1801)”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, núm. 67, 2019, pp. 105-130, https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-65582019000100105
- Maneiro, Juan Luis y Manuel Fabri. *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Martínez, Luz María. *Afroamérica I, la ruta del esclavo*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*. Biblioteca Universitaria de Bolsillo, 2014.

- Museo Nacional de Antropología (20 de agosto de 2024). *Colección arqueológica. Colección etnográfica*, https://www.mna.inah.gob.mx/colecciones_arqueologia.php
- Ortega, Juan. *Historiografía mexicana*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Pauw, Cornelius de. *Recherches philosophiques sur les américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*. George Jacques Decker, 1768.
- Pulido Ritter, Luis. “Resumiendo la hibridez. Crítica y futuro de un concepto”. *Cuadernos Intercambios sobre Centroamérica y el Caribe*, núm. 9, 2011, pp. 105-113.
- Trabulse, Elías. *Francisco Xavier Clavigero, historiador de la Ilustración mexicana 1731-1787*, 7 de octubre de 2023, <https://muse.jhu.edu/book/74767>
- Rovira, Carmen. “Filosofía y humanismo”. *Antología Instituciones teológicas de Francisco Xavier Alegre y Ejercitaciones Arquitectónicas de Pedro Márquez*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Sevastiani, Silvia. “Cuando América entró en la “disputa del Nuevo Mundo”: la escritura de la historia y la formación de las disciplinas a través del Atlántico (1770-1810)”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 21 de agosto de 2023, <https://journals.openedition.org/nuevomundo/79176#quotation>
- Soto Rangel, Laura. “Itinerario de la educación humanista en México”. *Ixtli. Revista Latinoamericana de Filosofía de la educación*, núm. 21, 2024, pp. 12-31, <http://ixtli.org/revista/index.php/ixtli/article/view/198>
- Velasco, Ambrosio. *El devenir de la filosofía mexicana a través de sus tradiciones y controversias*. Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2022.

Villoro, Luis. “La naturaleza americana en Clavijero”. *La palabra y el hombre*, núm. 28, 1963, pp. 543-550.

Zorrilla, Víctor. “La barbarie y su superación en Francisco Javier Clavijero”. *Noesis. Revista de ciencias sociales y humanidades*, núm. 51, 2016, pp. 84-93, <https://www.redalyc.org/journal/859/85945861005/html/>

MARIO TEODORO RAMÍREZ,
*El Nihilismo Mexicano. Una
Reflexión Filosófica*, MÉXICO,
BONILLA ARTEAGA EDITORES
/ UNIVERSIDAD MICHOACANA
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO,
2022.

Hablar resumidamente de *El nihilismo mexicano* no es fácil. En principio porque se trata de un libro complejo y abarcador que realiza sus abordajes con suficiencia y rigor crítico, y porque además presenta con detenimiento y soltura las claves de un tema concreto: el de lo mexicano; el cual es un tanto espinoso si consideramos la cantidad ingente de aspectos problemáticos que implica y ha implicado a lo largo de los años.

Enfocándose en el cruce de este tema con el del nihilismo, el libro es una profunda y sólida indagación en las implicaciones colectivas de semejante y manido encabalgamiento, el mismo que muchas veces ha definido una visión pública de lo que somos, o de lo que plantean que somos y, asimismo, ha deter-

minado infinidad de procesos políticos y culturales en el país, no siempre inclusivos ni mucho menos dialógicos. Para ello, me parece que su autor, el filósofo Mario Teodoro Ramírez, realiza la labor analítica de rastrear las fuentes intelectuales de tal pensamiento, revelando los aspectos medulares que lo definen y que, por sí mismos, han constituido una suerte de tradición reflexiva muy lucrativa (especialmente en el contexto político del siglo xx); pero también, establece argumentos críticos suficientes para modelar una visión diferente de la mexicanidad, si es que lo podemos plantear así, que considere nuevos retos y escenarios, y tome en cuenta o no pase desapercibido los argumentos desprendidos del Nuevo realismo filosófico, los cuales señalan que es evidente que se ha suscitado “un giro en la historia del nihilismo, que estuvo vinculada [...] a las filosofías de la finitud, siempre antropocéntricas y a veces meramente quejumbrosas. El nuevo realismo, destaca, retrae el infinito al campo del pensamiento:

de hecho y de derecho, el infinito es el *proprium* del pensamiento. En cuanto piensa el infinito, el pensamiento es libre, y la filosofía aprehende lo real como tal” (123).

En más de un sentido, al estudiar la mexicanidad ¿negativa? a la luz del criterio nuevo-realista es inevitable que Ramírez dialogue profusamente con la nómina de autores que hicieron del asunto de la identidad y psicología nacionales un valioso objeto de análisis; un insistente objeto de investigación que, dada su naturaleza poliédrica, o centrífuga, los impulsó a mezclar a mansalva conocimientos filosóficos, antropológicos, históricos, entre otros, y a reconocer enseguida la cuestión de que el mexicano, como tal, era un ser predeterminado desde el origen, ahogado una y mil veces por ese “nihilismo” que pareciera haber “inundado, de acuerdo con Guillermo Hurtado (prologuista del libro), todas las dimensiones de nuestra existencia” y obligado a los habitantes de este país a no creer en nada ni en nadie, básicamente porque los

mexicanos “desconfían de todo y de todos” una vez que “los han intentado engañar” repetidamente y sus vidas parecieran flotar a la deriva, en “la indefinición más angustiante” (13).

En el caso de Ramírez, debe quedar claro que el objetivo de su propuesta investigativa no consiste en repasar exhaustivamente el cruce entre esta mexicanidad inoperante y el nihilismo. O expresado de otra manera: en sintetizar los argumentos de todos aquellos intelectuales que apostaron por efectuar tan reconocida interpretación del ser nacional y casi siempre cayeron, por desgracia, en la reflexión limitativa de comprender que el mexicano era un sujeto confuso, atado a un sinfín de complejos e inercias recurrentes que han limitado el desarrollo de su verdadero potencial.

Interesado sobre todo en cuestionar la vigencia de ese supuesto esencialismo, empantanado en la crisis eterna del atraso, del pesimismo y de la no redención, nuestro filósofo apuesta por otra cosa: entender que sólo

en la medida en que se consideran los elementos contextuales e históricos del país y, en especial, se salga del agujero negro que constituye el “nihilismo mexicano”, será posible concebir otra imagen de ese ser aparentemente complejo, llena de máscaras y atrasos que tanto explotaron reconocidos e influyentes intelectuales como Samuel Ramos u Octavio Paz, y que da la impresión de pertenecer a un pasado remoto, o cuando menos a una realidad ida, concebida y vista de modo unidimensional.

Frente a tal esquematismo, que resulta poco útil para comprender su realidad actual, Ramírez apela a otra interpretación del ser nacional, la cual lo lleva a desmontar los constructos filosóficos e intelectuales del ya mencionado Ramos y de pensadores como Jorge Portilla, interesados en comprender las variables del nexo mexicano-nihilismo. De igual modo, estudia las *audacias* y *extravíos* de este sujeto y su ontología propuestos por Emilio Uranga, o las opiniones críticas y

muy inteligentes sobre el tema de Luis Villoro.

Mención aparte, me parece, es la reflexión filosófica que hace de Paz y sus concepciones poéticas, señalando que la explicitud del concepto del nihilismo en las mismas ha favorecido, para bien y para mal, la iteración de un discurso que “niega la concepción metafísica de esa realidad, como algo sustancial, unitario y racional, como algo ‘necesario’” (71), y que gracias a ello revela una fuerte e incuestionable carga material expresada en la invocación constante y necesaria del cosmos y sus manifestaciones vitales. De este modo, la escritura poética paciana se constituye en un referente fundamental para distinguir la ideación, en la tradición mexicana, de un “pensamiento del ser como tal, en cuanto tal”; de uno que, si bien reconoce diversas fuentes de la cultura prehispánica, de “el mundo oriental y sus misterios” y de la poesía moderna y su distanciamiento objetivo del proyecto binarista de la ilustración, apela a la concepción de una ontología, en

términos de que, de acuerdo con Ramírez, dicha ontología no “es una metafísica o es, incluso, una anti-metafísica”, debido a que con todas sus fuerzas se “opone a las concepciones dogmáticas y racionalistas que suponen que la realidad es unitaria, inmueble y sustancial, regida por un orden necesario, en concordancia con las estructuras y los requerimientos de la mente humana” (84).

Resumiendo, el planteamiento central que Ramírez hace en este libro consiste en desnudar oportunamente las limitaciones del nihilismo mexicano, en aras no sólo de realizar una crítica debida a las imprecisiones tóxicas de todo un paradigma del pensamiento nacional, que a estas alturas se encuentra totalmente rebasado y exige su franca y pronta reconversión. Por eso, en el penúltimo capítulo, intitulado “La superación del nihilismo”, el filósofo revisa las afectaciones de lo que él considera una suerte de “nihilismo extremo”, que sirve para impulsar los cambios que reclama nuestro país y que se manifiesta y se ha manifiesta-

do en “la corrupción presente en las distintas esferas de la sociedad mexicana, el machismo recalci-trante, la demencia delincencial del narco y, desde siempre, el inveterado racismo y clasismo de cierto sector de la población: el odio, la negación y la cosificación del otro –y del sí mismo– como regla de relación social e interhumana” (206). Apunta el autor, finalmente, que existe la urgente necesidad de promover en México un neohumanismo que motive las transformaciones colectivas y suponga, en consecuencia, acciones concretas como las de concebir una política educativa que gire en torno a la promoción del valor de la vida, de los seres humanos y no humanos, y obedezca así un impulso verdadero de refundación y búsqueda del bien colectivo:

“Es importante que el gobierno, los agente políticos y la ciudadanía asuman –asumamos– la tarea de evitar que la polarización (real o artificial) crezca y nos lleve a una situación irreversible, precisa nuestro autor. Se debe apuntar desde la vida social hacia una po-

lítica de conciliación nacional, de reforzamiento de la comunidad nacional. Más allá de gobiernos y partidos, la sociedad debe empujar al reconocimiento generoso de lo que los mexicanos tenemos en común” (204).

Termino: en su libro *El nihilismo mexicano*, Ramírez propone una profunda y obligada reflexión sobre las imágenes que se nos han impuesto y que toca empezar a desterrar como socie-

dad sobre la identidad nacional, y al mismo tiempo, una concepción teleológica sobre las posibilidades reales y materiales de una nación históricamente diezmada, a la que le urge reformar su vida pública e institucional.

JAVIER HERNÁNDEZ QUEZADA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE BAJA CALIFORNIA

TEOLOGÍA INVERSA Y APERTURA
DE LA HISTORICIDAD: BENJAMIN
Y ADORNO

STEFANIE GRAF, *COMO EL PAPEL
SECANTE CON LA TINTA*.

*LA TEOLOGÍA INVERSA DE WALTER
BENJAMIN Y THEODOR W. ADORNO*,
MÉXICO, GEDISA / UAM-I, 2022.

En el libro *Como el papel secante con la tinta. La teología inversa de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*, Stephanie Graf despliega una investigación filosófica orientada a realizar una contribución al campo de los estudios especializados sobre dos pensadores cuya obra, a pesar de la amplia estela de su recepción, no deja de resultar, en algunos aspectos, enigmática. Uno de estos aspectos es aquel que el libro se plantea como objeto de estudio: el lugar que la teología ocupa dentro de los proyectos reflexivos de Benjamin y Adorno. Se trata de una cuestión que ha sido ya estudiada, sobre todo en el caso de Benjamin, y que ha dado lugar a un espectro de interpretaciones, en general, divergentes. El sesgo particular desde el que

Graf realiza su contribución consiste en identificar y desarrollar lo que la obra de estos dos filósofos judeo-alemanes puede entenderse como una “teología inversa”. Esta noción, sugerida por el propio Adorno, señalaría un rasgo compartido o, incluso, un proyecto común en el que ambos habrían tramado una complicidad reflexiva. Graf retoma, pues, esa alusión para reconstruirla y establecerla como un referente teórico desde el cual el proyecto filosófico de estos autores adquiere tonos y matices específicos.

La investigación parte de una premisa en la que coinciden algunos de los más agudos comentaristas de la obra de Benjamin, a saber, la idea de que la reflexión de este autor, peculiar como es en tantos sentidos, tiene como fondo y motor una tensión que se desprende del intento de articular materialismo y teología, marxismo y judaísmo, o mesianismo y utopía (como apunta Bolívar Echeverría en *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 119-152). Graf coincide, en lo general, con esta consideración,

pero introduce con respecto a ella un enfoque propio, desde el cual esta serie de oposiciones se revela como aparente en sentidos precisos cuya apreciación requiere de una serie de distinciones conceptuales, filológicas e históricas. En este minucioso trabajo reside parte de la contribución que Graf ofrece a los lectores interesados en profundizar no sólo en la obra de Benjamin y Adorno, sino también en la tradición y el contexto intelectual en el que ambos se formaron y dentro del cual emplazaron sus escritos. Cabe destacar lo anterior en la medida en que, si bien el origen judío de los autores vinculados con la Escuela de Frankfurt es bien conocido —sobre todo en relación con la persecución y el exilio que les significó con el ascenso del nacionalsocialismo—, su estudio no siempre está mediado por una comprensión profunda de los muy diferentes modos en los que la tradición judaica estuvo presente en la formación de cada uno. En particular, Benjamin y Adorno, a diferencia de otros intelectuales de su contexto cercano, no provenían de

familias o entornos especialmente inmersos en la doctrina, la ritualidad o las prácticas asociadas a la religión judía. Esto es de particular importancia porque, entonces, la presencia de elementos teológicos de la tradición hebrea en sus escritos es producto de una incorporación reflexiva y deliberada, de una suerte de afinidad electiva, antes que una expresión o una consecuencia natural de su formación cultural.

A ello se debe que la presencia de dichos elementos en la obra de Benjamin y Adorno dé cuenta de un juego complejo de figuras semánticas, retóricas y tropológicas. En efecto, lo que observamos cuando emplean nociones como secularización, redención, revelación, mesianismo, etc., es una gama de intencionalidades que, además de implicar connotaciones filosóficas no siempre evidentes, se elaboran en forma de alegorías, metáforas o ironías, mientras, además, aluden a referentes teológicos específicos que frecuentemente no figuran de manera explícita en los textos. Este juego, que abre un campo

rico en matices y ambigüedades, explica las amplias divergencias que presentan las lecturas y los esfuerzos auténticamente exegéticos que se han ocupado de la veta teológica de estos autores. De ahí la pertinencia de la investigación realizada por Graf para dilucidar esas procedencias, resonancias, referencias y modos de uso de una serie de conceptos, figuras y motivos teológicos en la obra de Benjamin y Adorno.

Mediante esta estrategia metodológica, *Como el papel secante con la tinta* se da a la tarea de mostrar de qué manera estos autores movilizan elementos de ciertas vertientes teológicas en contra de las formas con las que la teología de las tradiciones hegemónicas pervivió en el proyecto filosófico y político de la Ilustración y aún persiste como una mitología que naturaliza las estructuras, patologías y efectos devastadores de la modernidad capitalista. La primera condición para la articulación de este enfoque reside en un movimiento que prefigura la divergencia de la “teología inversa” con respecto a la “teología nega-

tiva”, a saber, el desplazamiento de la figura divina como referente último de sentido y como fuerza determinante de los destinos humanos. Se trata de un movimiento dialéctico en el que se conserva el *telos* emancipatorio proyectado por la teología, al tiempo que se invierte su cauce, redirigiendo sus potencias desde el orden de lo sagrado hacia el de lo profano.

La teología inversa sería, pues, la operación de este vuelco que Benjamin y Adorno arriesgan en aras de visibilizar y someter al trabajo de la crítica las expresiones somáticas del inconsciente teológico de la civilización moderna; expresiones como la antropomorfización de la figura de Dios, la apoteosis de la subjetividad humana o la hipóstasis de una racionalidad formal y abstracta por referencia a la cual el ser humano moderno se erige a sí mismo como soberano de su historia y dominador de la naturaleza. Frente a esta secularización ilusoria o mezquina de la modernidad, donde las estructuras religiosas, con todo su entramado de instituciones y jerarquías, se mantienen operando

desde lo oculto, la “teología inversa” opone una secularización radical, misma que no implica la supresión total de la teología, sino, antes bien, ese movimiento en el que su horizonte de expectativas emancipatorio es reorientado hacia la perspectiva de su realización posible, ya no en un plano ulterior o supramundano, sino en el de lo histórico-concreto. Graf define este movimiento como una traslación de la teología hacia una metafísica materialista, una concepción centrada en el mundo que los seres humanos construyen entre y para sí, en la que, para dar cuenta del modo en que el sentido y el decurso histórico de ese mundo se deben y se debaten en su pura inmanencia, es necesario, no obstante, apelar a un orden trascendente. Así, el propósito de esta inversión de la teología consiste en enfocar el mundo terrenal e histórico desde la perspectiva de una redención secular; un enfoque que, para Benjamin y Adorno, sería necesario adoptar en aras de traspasar el velo mítico e ilusorio que naturaliza el orden de lo existente y así revelar a cabalidad

las cifras de la consistencia dañada, desolada y sufriente de la vida en el presente.

En ello consiste, pues, esa apuesta compartida por Benjamin y Adorno para articular una crítica a la altura de una época signada por la desesperación, por el malestar epocal de un mundo que, en su tiempo como en el nuestro, parece dirigirse a la catástrofe. En efecto, en el libro de Graf late como inquietud la idea de que aquel estado del mundo, que convocó los esfuerzos reflexivos de estos dos pensadores y que cabe entender como una crisis civilizatoria, no sólo persiste en la actualidad, sino que se ha agudizado, estrechando drásticamente los márgenes de una potencial reorientación de su destino. Es por ello que, en la actualidad, aumenta la urgencia de esa búsqueda de coordenadas, no sólo para una crítica radical del presente, sino también para la rehabilitación del horizonte de expectativas, hoy convertido en zona de desastre, lo cual exige, desde luego, construir nuevas maneras de mirar hacia el pasado.

Éste, precisamente, sería uno de los objetivos centrales de la “teología inversa”. Así lo sugiere el hecho de que, para explorar esta veta del pensamiento de Benjamin y Adorno, Graf retome el planteamiento de Auerbach acerca de que, si hay un problema que unifica, en su heterogeneidad, a las diversas vertientes teológicas, éste es, en el fondo, el de la interpretación de la historia. Así, la batalla que implica la inversión de la teología se dirime no sólo en el plano filosófico de la crítica a la epistemología moderna del sujeto soberano y la razón hipostasiada, sino, también, crucialmente, en el terreno histórico-político de la asignación de los sentidos del pasado. Un terreno, sobra decir, en el que la secularización ilusoria de las teologías escatológicas hace patentes sus efectos en las filosofías de la historia que supeditaron el orden de lo mundano a la realización de una trama trascendente, en las mitologías de la modernización y el progreso, y en las narrativas que aseguran que el mundo en el que vivimos es, si no

el mejor, el único posible. Signos comunes de estas perspectivas son la petrificación del sentido del pasado y la clausura de la potencialidad del futuro, es decir, la negación o el ocultamiento de la condición, por principio, abierta de la historicidad del mundo de lo humano que, en las condiciones actualmente imperantes, paradójicamente, sólo puede visibilizarse a la luz de una exigencia proveniente de fuera de la historia. De esta manera, la invocación de figuras como la redención o el advenimiento del mesías, para la teología inversa que se reconstruye en *Como el papel secante con la tinta*, lejos de supeditar el sentido de lo histórico a una dimensión supramundana o de posponer el tiempo del disfrute para una vida ulterior, tienen, por el contrario, el propósito de emplazar esa exigencia de reapertura de la historicidad en el *aquí y ahora* de nuestros espacios de experiencia.

ANDRÉS LUNA JIMÉNEZ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

SERGIO UGALDE QUINTANA,
FILOLOGÍA, CREACIÓN Y VIDA:
ALFONSO REYES Y LOS ESTUDIOS
LITERARIOS, MÉXICO,
EL COLEGIO DE MÉXICO /
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE NUEVO LEÓN, 2024.

Este libro de Sergio Ugalde Quintana, profesor investigador de El Colegio de México, constituye un importante aporte para la historia de la profesionalización de los estudios literarios durante la primera mitad del siglo xx. Fruto de una tesis de habilitación (*Habilitationsschrift*) ante la Facultad de Filosofía de la Universidad de Potsdam, el libro de Ugalde Quintana explora la relación de Alfonso Reyes (1889-1959) con la filología moderna. Ahora bien, ¿qué se entiende por filología? Ante un concepto tan amplio como el de filología, Ugalde Quintana comienza por exponer varias definiciones. Por un lado, acoge la definición clásica del alemán Philipp August Böckh (1809-1965), para quien la tarea de la filología es “el conocimiento de lo conocido” (*Das Erkennen des Erkann-*

ten), es decir, el conocimiento de la producción literaria o escrita para reconstruir históricamente una cultura o civilización. Por el otro, acoge también la definición más actual de Sheldon Pollock, coautor de *World Philology* (2015), para quien la filología es la disciplina que se encarga de dar sentido a los textos, no necesariamente desde una interpretación semántica, sino desde la lógica de la transmisión textual. Es de notar que Ugalde Quintana está más cerca de la definición de Pollock, aunque no necesariamente deshecha la de Böckh. Por lo tanto, Ugalde admite que la filología se presenta como una perspectiva indefinida, es decir, como una ciencia indeterminada y a veces conflictiva.

Los tres primeros capítulos del libro, “Cosmopolitismo occidental y crítica literaria”, “Nacionalismo e historia de la literatura: Alfonso Reyes y el Ateneo” y “Filología y enseñanza: la Escuela Nacional de Altos Estudios (1913)”, rastrean los primeros intentos por fundar una facultad de humanidades y

un centro de estudios filológicos en México, primero durante el liberalismo autoritario del último Porfiriato y después en el fugaz periodo democrático de Madero. En oposición a la enseñanza diletante de la literatura griega o francesa, que se impartía en la Escuela Nacional Preparatoria, según Ugalde, Reyes se acogió a la guía de su amigo dominicano Pedro Henríquez Ureña, quien había estudiado en Nueva York y conocía algunos métodos de la filología inglesa y alemana. Entre ambos diseñarían la cátedra de lengua y literatura de la Escuela de Altos Estudios, pero a partir de 1914 los levantamientos armados de la Revolución mexicana obligaron a ambos al exilio.

En el cuarto capítulo, “Las negociaciones con el hispanismo (1914-1920)”, Reyes aparece en Madrid formando parte de la Sección de Filología del Centro de Estudios Históricos. Aunque entre 1914 y 1920 publicó una serie de estudios críticos sobre autores novohispanos y del Siglo de Oro, Reyes nunca aceptó someterse a la disciplina del español Ramón

Menéndez Pidal. Desde 1917, con la publicación de una serie de ensayos recogidos en *El suicida*, Reyes se alejó de la filología y se acercó a una suerte de filosofía vital, que Ugalde no duda en llamar *nietzscheana*. En 1920 Reyes se reincorporó al servicio exterior mexicano, y Ugalde estudia esta faceta en el quinto capítulo, “Diplomacia y saber de la literatura (1932-1936)”. Por un lado, resalta su colaboración con Paul Valéry en un internacionalismo pacifista; por el otro, explora la relación de Reyes con el romanista alemán Karl Vossler. En el sexto capítulo, “Humanismo y Guerra (1938-1941)”, Ugalde observa que la preocupación filológica de Reyes es menos textual (¿textólatra?) que espiritual o humanista. Pues, sin ser un helenista en el sentido filológico de la palabra, Reyes se sumergió en la antigüedad en busca del concepto de “crítica”, epíteto de humanismo y libertad, *ad- portas* de la Segunda Guerra Mundial. *La crítica en la edad ateniense*, libro que le valdrá el Premio Nacional de Literatura de 1941, le valió también la amis-

tad del helenista alemán Werner Jaeger, correspondencia estudiada y editada previamente por Ugalde en 2009 (véase *Un amigo en tierras lejanas...*). Finalmente, en el séptimo y último capítulo, “Fenomenología y estilística en *El deslinde* (1944)”, Ugalde asume que el corolario de la labor filológica de Reyes es la formulación de su teoría literaria de 1944, *El deslinde*, una de las pocas y más originales de la lengua española. Pero, tal como reconoce Ugalde, ésta abreva más en la filosofía que en la filología; no tanto en la estilística de su colega español Amado Alonso (también alumno de Menéndez Pidal en la Sección de Filología del Centro de Estudios Históricos), como en la fenomenología de Husserl, introducida en México por el filósofo español José Gaos, alumno de José Ortega y Gasset.

Lo más original del libro de Ugalde lo constituye la exposición, a la altura del tercer capítulo, de cuatro documentos inéditos y que Reyes nunca quiso publicar. Se trata de un texto mecanografiado titulado “His-

toria de la lengua y la literatura castellanás. Apuntes para un curso”, con fecha del 14 de abril de 1913, además de dos cuadernos con “Notas de lingüística” y un guion de sesiones de la clase 5 a la clase 18, que suman casi trescientas páginas. Como tenía menos de veinticinco años y no aún no había viajado a Europa ni a los Estados Unidos en plan de actualizarse, el joven Reyes de 1913 dejó inéditos tales apuntes y ordenó no publicarlos nunca. En ellos, según Ugalde, Reyes siguió al pie de la letra el tratado de Max Müller, *La ciencia del lenguaje* (1862), asumiendo la superioridad de las lenguas arias (las indoeuropeas) sobre las semíticas y las precolombinas. Y como este tipo de filología historicista nutrió el nazismo –la superioridad de la raza aria en contraposición a la raza semítica– Reyes se abstuvo de publicar tales notas. En 1938, al establecerse definitivamente en México, prefirió dejarlas archivadas.

Llegados a este punto, podría decirse que el libro de Ugalde Quintana encuentra demasia-

do conflictiva y problemática la ideología que subyace en la práctica de la filología hispánica. Incluso desconfía del supuesto liberalismo de Ramón Menéndez Pidal y de sus alumnos peninsulares, Américo Castro, Amado Alonso, Federico de Onís y Tomás Navarro Tomás. Ellos no dejaron de movilizar, a juicio de Ugalde, toda una estrategia discursiva para reestablecer la hegemonía de España ante los países americanos. Incluso después de la Guerra Civil, cuando varios de ellos se instalaron en las universidades angloamericanas, esta hegemonía peninsular no hizo sino reconcentrarse. Para demostrarlo, Ugalde se apoya en el ya clásico estudio de Fernando Degiovanni, *Vernacular Latin Americanisms: War, the Market and the Making of a Discipline* (2018). Otro aspecto que Ugalde Quintana encuentra muy conflictivo es la constante presencia en la obra de Reyes del filólogo español Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), pues no consigue explicar por qué Reyes lo citaba tanto, si los ideales del

autor de *Historia de los heterodoxos españoles* (1880) no coincide con los ideales del mexicano ni de su amigo dominicano Pedro Henríquez Ureña, “jóvenes liberales americanos” (45). Lo cierto es que tanto Reyes como Henríquez Ureña están más cerca de Menéndez Pelayo que de Menéndez Pidal. Pues, mientras la de Menéndez Pelayo es una filología afín a la historia de las ideas y de alcances filosóficos, la de Menéndez Pidal es una filología popularista o folclorista y, en tal sentido, menos “liberal”.

Ahora bien, hay que decir que el autor no profundiza lo suficiente en la serie de estudios críticos sobre Calderón, Quevedo, Góngora, Ruiz de Alarcón ni en la prosificación del *Poema del Cid*, que Reyes llevó a cabo en la Sección de Filología en el Centro de Estudios Históricos entre 1914 y 1920. Es cierto, pone bastante atención en los estrechos vínculos y negociaciones que Reyes mantuvo con sus colegas españoles para no diluir la particularidad mexicana en la generalidad española y que, in-

cluso, le concede excesiva atención a la discusión sobre el novohispano Juan Ruiz de Alarcón en torno al “alma nacional” de México desde los primeros años de la era colonial. Pero preguntémonos si acaso no hubiese sido mejor prestar mayor atención a la reivindicación de Góngora y a la prosificación del *Poema del Cid* en la medida de que tales trabajos filológicos de Reyes, en efecto, gozaron de mayor repercusión en el mundo hispano. Semejante pregunta nos llevaría a una mayor y que desde luego rebasa los límites de este estudio: ¿por qué, a pesar de ser la nación hispanohablante más poblada del mundo, México ha dejado en manos de España el liderazgo y la autoridad de la filología hispánica? ¿Acaso por la baja alfabetización y el poco acceso a la cultura letrada, sumado al resabio colonial y a la marginación de las lenguas indígenas? No deja de ser conflictiva la manera en que Reyes ejerció la filología en la primera mitad del siglo xx.

En síntesis, *Filología, creación y vida* deduce que la literatura no

se legitima en el ámbito burgués si no está sancionada por una institución académica. La unión de los estudios literarios y lingüísticos, es decir, las operaciones básicas de editar, comentar e interpretar un corpus oral o escrito de una determinada comunidad político-lingüístico, sancionándolo o legitimándolo con la historicidad y la reflexión necesarias, es lo que solemos llamar filología. Como la escisión entre Iglesia y Estado durante el siglo xix atomizó la actividad filológica en aquellas comunidades de tradición católica, México tardó bastante tiempo en institucionalizar los estudios literarios y lingüísticos en la praxis cotidiana, es decir, como parte de la educación obligatoria o pública. En restablecer esa tradición desde el laicismo y la democracia liberal, según Ugalde, está la gran labor de Alfonso Reyes.

SEBASTIÁN PINEDA BUITRAGO
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

ROSA GARCÍA GUTIÉRREZ (ED.), *TODOS LOS CAMINOS CONDUCEN A RULFO. ITINERARIOS DEL CUENTO MEXICANO DESDE EL MODERNISMO A EL LLANO EN LLAMAS*, BERLÍN, PETER LANG, 2023.

Estas oraciones iniciales no deberían figurar en una revista académica, ya que constituyen, entre otras cosas, una crítica precisamente de este medio. Si Gabriel Zaid había acuñado la expresión de los “demasiados libros”, en el mundo académico se debería poner a su lado la de las “demasiadas revistas”. Tanto las innovaciones electrónicas en la red, como la exigencia cada vez más urgente para profesores e investigadores en las universidades públicas y privadas de publicar, han tenido como resultado la aparición o consolidación de un número inabarcable de revistas de índole académica. No cabe duda de que, ante esa situación, la producción científica en los campos humanísticos ha aumentado exponencialmente en los últimos años. Sin embargo, se publica no sólo para generar conocimien-

to nuevo o reinterpretar el existente, sino también (¿en primer lugar?) para obtener estímulos de la propia universidad, apoyos para proyectos, la pertenencia al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores o instituciones similares fuera de México.

La cantidad de las publicaciones habrá aumentado, pero me temo que su calidad disminuyera considerablemente. Lejos los tiempos en los que un texto publicado en una revista de prestigio —antes de índices, factores de impacto, citas contables, ORCID y DOI— podía cambiar la estructura de una disciplina, podía efectivamente impactar o, por lo menos, causar polémicas. Lejos los tiempos cuando una decena de artículos escrita a lo largo de décadas podía ser el núcleo de una carrera académica respetable y respetada.

Y aun así... las revistas no se dan abasto y los investigadores, sobre todo los que inician sus carreras, muchas veces en balde tocan a sus puertas. El libro colectivo se ofreció como alternativa. Sin embargo, a pesar de que

aumentara las posibilidades de publicar, en lugar destacado para los jóvenes, trae consigo otro peligro que podría dañar el prestigio científico de las investigaciones humanísticas más allá de lo inevitable. (Pongo un paréntesis: jamás las ciencias duras aceptarán la científicidad de nuestras disciplinas; si con o sin derecho, cada uno lo deberá decidirlo para sí mismo.)

Los libros así publicados suelen tener una característica de revista, es decir, son misceláneos. Un título unificador y un prólogo / una introducción que intenta resaltar la homogeneidad del libro, justificar el epíteto “colectivo”, raras veces logran ocultar el hecho de que los artículos reunidos suelen ser heterogéneos y tener nexos a lo sumo vagos entre ellos. Los textos aislados pueden ser sobresalientes, el conjunto del libro, no obstante, no cumple con su objetivo prefijado y aporta poco a la generación de nuevo conocimiento o al análisis novedoso del existente. Es lícito remitir, en este contexto, a una regla aplicada sobre todo en re-

vistas culturales de difusión: un puñado de textos excelentes no garantiza la buena calidad de la revista, esta distinción sólo el conjunto la puede otorgar.

Describo esta problemática para poder resaltar mejor la excepcionalidad de *Todos los caminos conducen a Rulfo. Itinerarios del cuento mexicano desde el modernismo a El llano en llamas*. Rosa García Gutiérrez edita un libro que es colectivo en el mejor sentido de la palabra. El reseñista no se encuentra ante la necesidad complicada de destacar dos o tres aportaciones, de elogiar a dos o tres autores y dejar a los demás en la nefasta sombra del *et al.*, insinuando que no valen tanto la pena, que sus aportaciones son secundarias o inexistentes. Se juntaron veinticuatro académicos de dos continentes para subordinar sus propios intereses y especialidades a un tema superpuesto, los veinticuatro sirven a la temática, enriquecen un campo de estudio concreto, aportan como colectivo al discurso científico, encuentran, finalmente, nuevas facetas a tratar y profun-

dizar en un campo que parecía agotado: la cuentística de Juan Rulfo, *El llano en llamas*.

No hay ningún texto que se ocupe específicamente de la narrativa de Rulfo, pero las veinticuatro aportaciones la enfocan partiendo de épocas y contextos variables. El libro se basa en una premisa sencilla: *El llano en llamas*, colección que Roberto González Echevarría, entre muchos otros, considera “un punto culminante en la historia del cuento latinoamericano” (*Breve historia de la literatura latinoamericana colonial y moderna*, 243), a la altura de las narraciones de Quiroga, Borges, Carpentier y Cortázar, ofusca en México la producción de prosa corta anterior. Ninguno de los autores reunidos en *Todos los caminos conducen a Rulfo* duda de que *El llano en llamas* mereciera la fama que tiene; sin embargo, demuestran que no hay autor que cree desde la nada, que empiece literalmente en ceros y sea capaz de reorganizar el campo literario. El respeto, la admiración o la distancia crítica caracterizan, en este sen-

tido, la postura de Rulfo frente a sus muchos antecesores, frente a autoras y autores que no deberían catalogarse como efímeros, secundarios, preparadores o, el peor de los casos, superfluos.

La academia mexicana de las Letras no ha salido del todo de una postura que pone las obras maestras como su enfoque principal, una postura que ignora que cualquier obra es parte de una tradición que prolonga o tergiversa. En este sentido, *Todos los caminos conducen a Rulfo* no establece influencias y antecedentes olvidados, sino traza un desarrollo que inicia en el pre-modernismo y modernismo, conduce sobre Julio Torri, Efrén Rebolledo y los Contemporáneos, que de su parte suelen hacer olvidar el hecho de la existencia de vertientes sociales en el cuento mexicano, a los compañeros de camino y antecesores inmediatos de Rulfo: Tario, Rojas González, Revueltas, Arreola.

A lo largo de los artículos se establece una cadena, eslabones interconectados a los que *El llano en llamas* se agrega como

cierre provisional. Dada la parca bibliografía de Rulfo, la casi ausencia de textos autobiográficos y lo poco explícita que suele ser la correspondencia, resulta complicado reconstruir la biblioteca del jalisciense. Dependemos al respecto en buena medida de testimonios de terceros los que no siempre son confiables. Frente a esta situación, *Todos los caminos conducen a Rulfo* prefiere un acercamiento metodológico divergente que rebasa los tradicionales estudios de influencias o los análisis estructuralistas. Se reconstruye un campo literario específico, el de la narrativa corta mexicana, que abarca aproximadamente un siglo. No podemos saber a ciencia cierta si Rulfo leyó a Micrós o a Couto Castillo, hasta qué grado llegó su admiración por Torri o Tario, qué tan cerca siguió a Rojas González. Sobre todo: no podemos saber cuál es su deuda precisa con los autores de la narrativa de la Revolución y con los productos de por sí heterogéneos que habían dejado Azuela, Guzmán, Campobello y muchos otros. Mas,

podemos saber cómo todos ellos (y los que no se mencionan ni en el libro editado por García Gutiérrez ni en esta reseña) forman este campo de la narrativa corta, construyen sus ramificaciones y subcampos. En otras palabras, podemos saber algo sobre el funcionamiento de un rizoma que se unifica por un momento para generar una obra destacada. Los veinticuatro artículos del libro persiguen de manera homogénea esta meta y se le acercan.

Las metas en los estudios humanísticos jamás se alcanzan, hay que volver a empezar, regresar a lo ya estudiado, intentar otras metodologías y teorías. En este sentido, *Todos los caminos conducen a Rulfo* ofrece material valioso para futuros estudios que podrán completar el campo esbozado y podrán acercarse de esta manera a otros autores, a otras obras mal calificadas como maestras que, si no se exponen a este tipo de acercamiento, corren el peligro de petrificarse en su estatus de parteaguas.

Corrijo la imagen de la cadena: sabemos ahora que *El llano en*

llamas es un eslabón que cierra, pero, al mismo tiempo, permite la apertura y constituye el primer eslabón de una nueva cadena. Este juicio puede tacharse de perogrullada. Sin embargo, hace justicia a un libro que en ningún momento pretende revolucionar, mucho menos decir la última palabra sobre un tema, sino que efectivamente sirve a su autor porque busca aclarar su posición dentro de un campo. No cuestiona la calidad extraordinaria del

cuentista Juan Rulfo, sino que le encuentra buena compañía y, más importante, ofrece nuevas herramientas críticas a estudios venideros que podrán analizar el conjunto de los cuentos o textos aislados bajo una perspectiva más objetiva y menos prejuiciada por la idea de la obra maestra.

ANDREAS KURZ

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Sobre las y los autores

MARIELA RAMÍREZ PEÑA

Es profesora de español, magíster en Literaturas Hispánicas y doctoranda en Literatura Latinoamericana. Actualmente su institución de adscripción es la Universidad de Concepción, Chile. Sus líneas de investigación son Literatura latinoamericana y chilena; novela chilena; primeras novelistas chilenas; y escritoras del siglo XIX. Sus publicaciones más recientes son: “Familia, prisión y novela. Tres dispositivos disciplinarios en Alberto el jugador de Rosario Orrego”, en revista *Anales de la literatura chilena*; “Las primeras representaciones del sujeto ‘travesti’ en la literatura chilena: desde un destello hasta el protagonismo en las novelas Juana Lucero de Augusto d’Halmar, El roto de Joaquín Edwards Bello y El lugar sin límites de José Donoso”, en *Revista ZUR* (aceptado y en proceso de publicación).

ALEJANDRO LÁMBARRY

Doctor en Literatura Hispanoamericana por la Universidad de París IV Sorbona. Desde 2013 es profesor-investigador en el Departamento de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Es autor de las biografías *Jorge Ibar-güengoitia: un escritor entre ruinas* (2022), *Augusto Monterroso, en busca del dinosaurio* (2019), el libro de crítica literaria *El otro radical. La voz animal en la literatura hispanoamericana* (2015), y la serie de novelas *Las aventuras de un lanzador de enanos, Yo, emperador y Un puñito de cenizas*. Ha publicado más de 20 capítulos y artículos académicos sobre la literatura hispanoamericana del siglo XX y XXI desde la teoría biográfica, la sociología

literaria y los estudios animales; en coautoría ha editado los libros *La mosca en el canon. Ensayos sobre Augusto Monterroso, Averías literarias. Ensayos sobre César Aira, La letra M. Ensayos sobre Augusto Monterroso, Cristina Rivera Garza: una escritura impropia y Bellatin en su proceso: los gestos de una escritura.*

ADOLFO QUINTANAR HARO

Es originario de Fresnillo, Zacatecas, Licenciado en Letras por la Universidad Autónoma de Zacatecas. Actualmente cursa la Maestría en Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Guanajuato. Entre sus líneas de investigación están la influencia del modernismo anglosajón en la literatura hispanoamericana y la novela del flujo de la conciencia.

JORGE MARTÍN GÓMEZ BOCANEGRA

Es doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Córdoba, España. Licenciado en Letras por la Universidad de Guadalajara, México. Sus líneas de investigación son: Problemáticas del mundo Globalizado en textos narrativos (seis años); y la muerte en la novela latinoamericana (inicialmente). Ha publicado: “En las fronteras de un cuento de Clarice Lispector”, en *Revista Sincronía de la Universidad de Guadalajara* (año 27, no, 83, enero-junio de 2023); *Entre el espejo y las sombras* (UdG, 2021), y *Problemáticas del mundo globalizado en seis novelas* (UdG, 2018).

CÉSAR GARCÍA GÓMEZ

Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Universidad Nacional Autónoma de México, y doctorando en Literatura Hispánica en El Colegio de México. Sus líneas de investigación son: Literatura mexicana (siglos XIX-XX), crítica textual, prensa y literatura. Sus publicaciones más recientes son: la edición

crítica, estudio preliminar y notas de *María*, de Félix María Escalante (Colmex, 2024); “Ni ‘virgen triste’ ni ‘niña genio’: la poesía de Juana Borrero en la prensa mexicana (1897-1914)”, en *La palabra y los días, III. Mujeres en la prensa literaria hispanoamericana de los siglos XIX y XX*, coordinación de Belem Clark de Lara, Pamela Vicenteño Bravo, Anuar Jalife Jacobo, Ernesto Sánchez Pineda y Marco Antonio Chavarín González [En prensa]; y “El llanto del héroe en el Persiles”, en *El Persiles y sus mundos, navegaciones críticas*, edición de Nieves Rodríguez Valle (Colmex, 2023, pp. 79-94); Presentación de Ermilo Abreu Gómez, *Canek. Historia y leyenda de un héroe maya* (Universidad Nacional Autónoma de México, 2023, pp. 7-23).

ROSENDO BOLÍVAR MEZA

Doctor en Ciencia Política. Profesor-investigador del Instituto Politécnico Nacional, donde es becario de exclusividad de la Comisión de Operación y Fomento de las Actividades Académicas y del Programa de Estímulos al Desempeño de los Investigadores. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Líneas de investigación: Ciencia Política y Sistema Político Mexicano. Sus últimas publicaciones: “Partido del Trabajo: presencia y participación en las elecciones presidenciales, 1994-2018”, en René Torres-Ruiz (coord.), *Los partidos políticos en México a través de las elecciones presidenciales 1988-2018. 30 años de contiendas políticas* (Universidad Iberoamericana / Orfla, 2023, pp. 149-172); “Movimiento Ciudadano: de antiguo aliado a opositor de AMLO, Morena y la 4T”. *El Cotidiano*. UAM Azcapotzalco (núm. 236, 2022, pp. 77-86); y “Gaetano Mosca”, en Mortimer Sellers y Stheban Kirste (eds.), *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*.

CUAUHTÉMOC NATTAHÍ HERNÁNDEZ MARTÍNEZ

Doctor en Filosofía adscrito al Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Sus líneas de investigación son: el pensamiento crítico, la crisis de violencia en México y el giro espacial en la filosofía contemporánea. Sus más recientes publicaciones son: “Herculine Barbin o la crítica al régimen binario de la sexualidad. Consideraciones en torno a la relación entre el poder, la diferencia sexual y la identidad”, en *Hybris. Revista de filosofía*, vol. 13, núm. 1 (Santiago de Chile, 2022); “¿Hacer vivir, hacer morir o hacer sobrevivir? A propósito del biopoder en Giorgio Agamben como poder que hace sobrevivir”, en José de Jesús Ramírez Macías y Cuahtémoc Nattahí Hernández Martínez (coords.), *Biopolítica y neoliberalismo. La gestión contemporánea de los poderes* (UG, 2023, pp. 67-93); y “Escuela, poder y capitalismo: La crítica a la escuela y a la razón escolar en Illich, Foucault, Rancière y Agamben”, en Héctor Monarca (coord.), *Regímenes de verdad en educación* (Editorial Dykinson, 2024, pp. 35-58).

KIM DÍAZ

Obtuvo su doctorado en Filosofía y su máster en Estudios Chicanos por Texas A&M University, así como un máster en Filosofía por la Universidad de Nuevo México. Es profesora asistente de filosofía en El Paso Community College y es profesora de Estudios Chicanos en la Universidad de Texas en El Paso. Es la directora del proyecto Shadows to Light del Philosophic Systems Institute, donde enseña Filosofía y mindfulness a personas anteriormente encarceladas por encargo del Departamento de Justicia de los Estados Unidos. Algunas de sus publicaciones incluyen *The Philosophies of America Reader: From the Popol Vuh to the Present*, coeditado con Mathew A. Foust (Bloomsbury, 2021), y artículos como “Paulo Freire’s

Conscientizes: Mindful Awareness and Trust” (2021) y “Last Interview with Walking Fox, Kiwakootiwati, John H. Haddox” (2019). Su investigación se enfoca en la filosofía latinoamericana, la filosofía mexicana, la filosofía chicana, el pragmatismo y la filosofía sociopolítica.

RAÚL TREJO VILLALOBOS

Licenciado en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Maestro en Educación, con Especialidad en Investigación, por la Universidad Autónoma de Chiapas. Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España. Sus temas de interés son: Historia de la Filosofía, Filosofía Mexicana y Filosofía Latinoamericana. Publicaciones recientes: *José Vasconcelos: ideario de acción* (Cámara de Diputados LXV Legislatura, 2022; “Ideas, categorías y conceptos”, en *Categorías*, Vidzu Morales Huitzil y Francisco Gabriel Ruiz Sosa (trads.) (UNACH, 2023); y “Notas sobre la concepción del mundo (weltanschauungen) como filosofía”, en *Acercamientos a la situación epocal desde la diversidad filosófica contemporánea* (Editorial Bibles, 2023).

LUIS AARÓN JESÚS PATIÑO PALAFOX

Licenciado, maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (en el Colegio de Filosofía y el SUAYED) y en la licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx. Ha sido profesor invitado a impartir la asignatura optativa “Filosofía mexicana: siglos XVI-XVIII”, en el marco del Máster Universitario en Pensamiento Español e Iberoamericano, Universidad Autónoma de Madrid, en 2019, 2020 y 2021. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I, de la Asociación Filosófica de México, de la

Asociación de Hispanismo Filosófico y la Asociación Mundo Novohispano (AMNAC). Ha participado como ponente, conferencista y organizador en congresos y coloquios nacionales e internacionales. Sus principales líneas de investigación son la filosofía mexicana y latinoamericana, así como la divulgación de la filosofía. Es autor del libro *Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista* (Los libros de Homero, Novohispania, 2007 y Porrúa, 2013); *Lucas Alamán y la formación del conservadurismo mexicano en la primera mitad del siglo XIX* (UASLP / LAMBDA, 2023) y coordinador de *La difusión de la filosofía ¿es necesaria?* (Torres y Asociados, 2016), entre otras publicaciones.

LAURA ALICIA SOTO RANGEL

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México con la tesis “Estructura de las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez”. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (candidata). Maestra y Licenciada en Filosofía por la UNAM. Ha realizado estancias de investigación sobre temas dedicados a la filosofía medieval y la escuela de Salamanca en la Universidad Pontificia de Salamanca, España. Actualmente es profesora de asignatura en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde ha impartido cursos de filosofía mexicana, ontología, filosofía medieval y del renacimiento, así como seminarios de investigación. Ha laborado en el Centro Nacional para la Evaluación de la Educación y en el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ha participado en diversos congresos nacionales e internacionales, de los cuales ha sido co-organizadora de Simposios en congresos de la Asociación Filosófica de México. Participa en proyectos de investigación como “Reflexiones filosóficas España-México”. Entre sus publicaciones académicas se encuentran: “Poema Heroico de Diego Abad, metafísica y teología”;

“Luis de Molina y Santo Tomás de Aquino frente a la ciencia de Dios”; “Principio y causa en las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez”; y “Fundamento de la definición unívoca de alma en *De anima* de Francisco Suárez”. Ha sido co-coordinadora de libros como *Nociones filosóficas y prácticas de la justicia* y *Reflexiones filosóficas España-México*. Coordinadora del Seminario de Filosofía Medieval de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM y Miembro de la Mesa Directiva de la AFM.

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO CAMPUS GUANAJUATO

Rectora General Rector

Dra. Claudia Susana Gómez López *Dr. Martín Picón Núñez*

Secretario General Secretario Académico

Dr. Salvador Hernández Castro *Dr. Artemio Jiménez Rico*

Secretario Académico Directora de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades

Dr. José Eleazar Barbosa Corona *Dra. Krisztina Zimányi*

Secretaria de Gestión y Desarrollo

Dra. Graciela Ma. de la Luz Ruiz Aguilar

Titular del Programa Editorial Universitario
y Coordinadora de la Cátedra

José Revueltas de Filosofía y Literatura

Dra. Elba Margarita Sánchez Rolón