



VOL. 46 | AÑO 2025

CUYO

Anuario de Filosofía
Argentina y Americana



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



IFAA
Instituto de Filosofía
Argentina y Americana

INVESTIGACIÓN
SECRETARÍA DE
INVESTIGACIÓN



{.} ARCA
Asociación de Revistas de Filosofía y Letras de la Argentina

ISSN 1514-9935 | EISSN 1853-3175



VOLUMEN 46 2025

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA

MENDOZA - REPÚBLICA ARGENTINA

ISSN 1514-9935 (VERSIÓN IMPRESA)

ISSN 1853-3175 (VERSIÓN EN LÍNEA)





CUYO
Anuario de Filosofía
Argentina y Americana
VOL. 46 - AÑO 2025

CUYO es una publicación del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección "Textos" rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también al público en general.

Esta revista está incluida en: Portal de revistas de la Universidad Nacional de Cuyo, SID-UNCUYO; [Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET](#); [Scientific Electronic Library On line \(SciELO\)](#); [Latindex](#) (Catálogo y Directorio); Red de Bibliotecas Universitarias y Científicas (REBIUN); Matriz de Información para el Análisis de Revistas (MIAR); Bibliografía Nacional de Publicaciones Periódicas Argentinas Registradas (BINPAR); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC); Red latinoamericana de revistas académicas en ciencias sociales y humanidades (LatinREV); Biblioteca Electrónica de Ciencia y Tecnología, Argentina; Système universitaire de documentation (SUDOC); Sistema Integrado de Información Documental Centroamericano (SIIDCA); European Publications (EuroPub); Dialnet; Malena; Bielefeld Academic Search Engine (BASE); Directory of Open Access Scholarly Resources (ROAD); y se adhiere a las siguientes pautas: Declaration on Research Assessment (DORA); Committee on Publication Ethics (COPE).

Las opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

ISSN 1514–9935 (Versión impresa)

ISSN 1853–3175 (Versión en línea)

CUYO is a publication of the Institute of Argentine and American Philosophy (the American Continent as a whole) of the Faculty of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo (Mendoza, Argentina). This publication contains research papers on Philosophy, History of Argentine and American Philosophy, History of American Ideas, and related disciplines. In its "Texts" section, it recovers for publication unpublished writings and ancient works and documents. Since 1965, CUYO has provided a space for the exchange of opinions and critical analysis with a scientific note, addressed not only to the specialized reader but also to the general public.

This publication is included in: Portal de revistas de la Universidad Nacional de Cuyo, SID-UNCUYO; [Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET](#); [Scientific Electronic Library On line \(SciELO\)](#); [Latindex](#) (Catálogo y Directorio); Red de Bibliotecas Universitarias y Científicas (REBIUN); Matriz de Información para el Análisis de Revistas

(MIAR); Bibliografía Nacional de Publicaciones Periódicas Argentinas Registradas (BINPAR); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC); Red latinoamericana de revistas académicas en ciencias sociales y humanidades (LatinREV); Biblioteca Electrónica de Ciencia y Tecnología, Argentina; Système universitaire de documentation (SUDOC); Sistema Integrado de Información Documental Centroamericano (SIIDCA); European Publications (EuroPub); Dialnet; Malena; Bielefeld Academic Search Engine (BASE); Directory of Open Access Scholarly Resources (ROAD); and adheres to the following guidelines: Declaration on Research Assessment (DORA); Committee on Publication Ethics (COPE).

Every opinion expressed here by the authors is their own responsibility.

ISSN 1514–9935 (Printed version)

ISSN 1853–3175 (Online version)



CUYO
Anuario de Filosofía
Argentina y Americana
VOL. 46 - AÑO 2025


Redacción

Instituto de Filosofía Argentina y Americana
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, Ciudad de Mendoza (5500) Mendoza, Argentina
Teléfono: (+54-261) 413 5000 Interno 2252
E-mail: cuyoanuario@gmail.com
Sitio web: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo>

Consejo de Redacción


Director: Dante Ramaglia  orcid.org/0000-0001-5739-6331 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Marisa Muñoz  orcid.org/0000-0002-9449-0754 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Marcela Aranda (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Paula Ripamonti  orcid.org/0000-0003-0187-1273 (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Secretaría: Aldana Contardi (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Secretaría técnica: Betina Vázquez (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Gestora editorial y marcado en SciELO: Lorena Frascali Roux  orcid.org/0000-0001-5342-0875 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Diseñadora gráfica: Camila Britos. Área de Revistas Científicas y Académicas (ARCA), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo (UNCUYO). Argentina.
Maquetación: Juan Marcos Barocchi  <https://orcid.org/0009-0002-1594-7427> (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)


Consejo Editorial

Adriana Arpini  orcid.org/0000-0002-5459-0363 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Mariela Ávila  orcid.org/0000-0002-9347-2191 (Universidad Católica Silva Henríquez, Chile)
Clara Alicia Jalif de Bertranou (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Francisco José Martín (Università di Torino, Italia)
Gerardo Oviedo (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Rubén Quiroz Ávila  orcid.org/0000-0002-6152-038X (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)
María del Rayo Ramírez Fierro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México)
Antolín Sánchez Cuervo  orcid.org/0000-0002-0371-0679 (Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España)

Consejo Asesor

Yamandú Acosta (Universidad de la República, Uruguay)


Carlos Henrique Armani  orcid.org/0000-0003-4855-6115 (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil)

Norval Baitello  orcid.org/0000-0001-7814-7633 (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)

Hugo Biagini (Centro de Ciencia, Educación y Sociedad, Argentina)


Carmen Bohórquez (Centro Nacional de Historia, Venezuela)


Alcira Bonilla (Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Horacio Cerutti Guldberg  orcid.org/0000-0003-0464-8341 (Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México)

Raúl Fornet-Betancourt (Universidad de Aachen, Alemania)

José Luis Gómez Martínez (University of Georgia, Estados Unidos de América)

Pablo Guadarrama González  orcid.org/0000-0002-4776-2219 (Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba)

Walter Omar Kohan  orcid.org/0000-0002-2263-9732 (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)


Francisco Leocata (Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina)


Oscar Martí (California State University, Estados Unidos de América)


Carlos Ossandón Buljevic (Universidad de Chile, Chile)

Carlos Paladines (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador)

María Luisa Rubinelli (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)

Ricardo Salas Astrain  orcid.org/0000-0003-4765-1567 (Universidad Católica de Temuco, Chile)

María Cecilia Sánchez  orcid.org/0000-0002-9543-9264 (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile)

José Santos Hecceg  orcid.org/0000-0001-5425-2340 (Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile)

Alejandro Serrano Caldera (Universidad Americana, Nicaragua)

Ángela Sierra González (Universidad de La Laguna, España)

Han sido directores de la revista:

Diego F. Pró (1965-1994) y **Clara A. Jalif de Bertranou** (1995-2015)

CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo

Centro Universitario - Ciudad de Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza

E-mail: cuyoanuario@gmail.com

Página web: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/about>



Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. No Comercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir Igual —Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales —No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>. A partir del número 39, CUYO Anuario de Filosofía Argentina y Americana pasará a estar bajo licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Esta es una actualización de la versión pero aplica los mismos criterios que la versión CC BY-NC-SA 2.5 AR utilizada actualmente. Vea la actualización en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>.

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/index/index>.

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

INDICE

DOSSIER

Presentación del dossier: La historiografía de América Latina y el Caribe en clave contemporánea. Conceptos y realidades en tensión
I **Presentation of the Dossier: *The Historiography of Latin America and the Caribbean in a Contemporary Key. Concepts and Realities in Tension***

María Marcela Aranda, Walter Camargo 13

Emociones colectivas y nuevos liderazgos de derecha en América Latina del siglo XXI. Las nuevas tecnologías al servicio de la polarización social
I **Collective Emotions and New Right-Wing Leaderships in Latin America in the 21st Century. New Technologies at the Service of Social Polarization**

Walter Camargo 29

Para una historia de la salud y la enfermedad en la Argentina. Aportes desde el caso de la representación del VIH
I **For a History of Health and Illness in Argentina. Contributions from the Case of HIV Representation**

Renzo Gastón Molini Aciar 67

Prácticas historiográficas en revistas culturales latinoamericanas del siglo XX
I **Historiographical Practices in 20th Century Latin American Cultural Magazines**

María Marcela Aranda 107

Discursos y operaciones historiográficas en la revista *Crisis* (1973-1976) | *Discourses and Historiographical Operations in Crisis Magazine (1973-1976)*

Facundo Lafalla 159

Un acercamiento a los aportes teórico-metodológicos de Günter Böhm y Boleslao Lewin para el estudio de la presencia judía en América Latina entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX | *An Approach to the Theoretical and Methodological Contributions of Günter Böhm and Boleslao Lewin for the Study of the Jewish Presence in Latin America Between the End of the 18th Century and the Mid-19th Century*

Román Ignacio Astorga Herrero..... 193

ARTÍCULOS

Interdiscursividad maquiavélica: más allá del genio y del Astrólogo | *Machiavellian Interdiscursivity: Beyond the Genius and the Astrologer*

Milena Zanelli..... 221

Ángel Cappelletti: la historia de las ideas desde una perspectiva anarquista como aporte para la filosofía latinoamericana y argentina | *Ángel Cappelletti: the History of Ideas from an Anarchist Perspective as a Contribution to Latin American and Argentine Philosophy*

Carlos Olmos 2577

TEXTOS

Comentarios a “La historia social”, de José Luis Romero | *Comments on “Social History” by José Luis Romero*

María Marcela Aranda, Walter Camargo 291

La historia social | *Social history*

José Luis Romero 299

RESEÑAS

Barelli, María Cecilia y Rodríguez, Laura (Compiladoras). *Variaciones filosóficas en torno a la comunidad. Un relevamiento del pensamiento moderno y contemporáneo.* Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur (EDIUNS), 2024, 138 p.

Adriana María Arpini 323

Kozel, Andrés y Oviedo, Gerardo (Edición y selección de textos). *El siglo de Hugo Biagini. Una antología.* México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2023, 440 p.

Cristina Beatriz Fernández 335

Alves, Amone Inácia; Ramos dos Santos, Arlete; Ramalho, Mara Lucia (Organizadoras). *Dicionário de educadores Populares.* Goiás: Cegraf UFG, 2023, 514 p.

Alejandro Herrero 347

Acosta, Yamandú. *Democracia en debate. Tensiones en la construcción de democracia en América Latina.* Chisináu (Moldavia): Eliva Press, 2023, 233 p.

Sebastián Ferreira 355



DOSSIER:

La historiografía de América Latina y el Caribe en clave contemporánea. Conceptos y realidades en tensión

Coordinadores:

María Marcela Aranda

Universidad Nacional de Cuyo

Facultad de Filosofía y Letras

Argentina

marcela.aranda@ffyl.uncu.edu.ar

 <https://orcid.org/0009-0002-0837-6929>

Walter Camargo

Universidad Nacional de Cuyo

Facultad de Educación

Facultad de Filosofía y Letras

Argentina

wccamargo0908@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0002-7293-1069>

Presentación del dossier:

La historiografía de América Latina y el Caribe en clave contemporánea. Conceptos y realidades en tensión

Presentation of the Dossier:

The Historiography of Latin America and the Caribbean in a
Contemporary Key. Concepts and Realities in Tension

María Marcela Aranda¹

 <https://orcid.org/0009-0002-0837-6929>

Walter Camargo²

 <https://orcid.org/0009-0002-7293-1069>

“La historia es hoy –advierde Elena Hernández Sandoica (2004)– un saber de orientación teórica plural y de naturaleza epistemológica combinada e inestable, compleja y por lo tanto complicada” (p. 34). En este contexto de multiplicidad y dificultad teórico-metodológica, quienes se dedican a la disciplina histórica se ven interpelados a revisar críticamente sus fundamentos, lenguajes y

¹ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Contacto: marcela.aranda@ffyl.uncu.edu.ar

² Facultad de Filosofía y Letras / Facultad de Educación, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Contacto: wccamargo0908@gmail.com

prácticas. Este esfuerzo continuo implica analizar sus mutaciones internas y comprender los procesos de resignificación que la atraviesan como campo de saber, atendiendo a sus giros epistemológicos, sus renovados objetos de estudio y los intereses contemporáneos que la movilizan en diálogo con otras disciplinas y con los desafíos sociales del presente.

En las últimas décadas el campo historiográfico ha sido escenario de una profunda reconfiguración epistemológica, teórica y metodológica. Las transformaciones en las condiciones culturales, tecnológicas y ambientales del presente han repercutido en los modos de concebir, representar y narrar el pasado. En este contexto, la historiografía contemporánea atraviesa un proceso de descentramiento disciplinar que impugna categorías heredadas del canon moderno occidental y abre paso a un conjunto de nuevas aproximaciones críticas. Estas formas emergentes de pensar la historia cuestionan especialmente los supuestos del tiempo lineal, la importancia adjudicada al espacio Estado-nación y la centralidad del sujeto humano como agente histórico exclusivo (Tamm y Burke, 2018).

Es necesario, entonces, analizar estos estudios desde un marco conceptual que permita comprender la proliferación de nuevas formas de hacer historia como respuestas a la erosión de ese paradigma tradicional. Es preciso articular una crítica a la teleología historicista y a la homogeneidad temporal eurocéntrica, a la vez que identificar nuevas formas de entender el pasado desde perspectivas plurales, relacionales y descentradas. No se trata de una simple renovación temática: estas aproximaciones implican una transformación profunda del régimen de historicidad (Hartog, 2007) y de las prácticas investigativas y narrativas asociadas al saber histórico.

América Latina tiene mucho para aportar en este escenario. Este proceso no se manifiesta como una adopción periférica de

tendencias globales, sino como una interlocución activa y crítica, enmarcada en tradiciones intelectuales propias y en experiencias históricas marcadas por la colonialidad, la desigualdad estructural y las luchas por la memoria (Quijano, 2000; Dussel, 1994). La región ha dado lugar a formas específicas de producción historiográfica que, al tiempo que dialogan con los llamados “giros” –cultural, lingüístico, espacial, digital, material, afectivo, entre otros–, los reconfiguran desde una densidad situada y una praxis intelectual comprometida (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). En tal sentido, este dossier propone contribuir a la discusión sobre los desafíos contemporáneos de la historiografía de la región, atendiendo a la emergencia de nuevas formas de conceptualizar el tiempo, el espacio, los sujetos y los objetos históricos.

Uno de los ejes clave radica en la revisión crítica de los vectores estructurantes del análisis histórico. Por un lado, la categoría de *tiempo* ha sido objeto de una profunda problematización: la ruptura con el régimen temporal modernista –lineal, progresivo y teleológico– ha dado paso a la exploración de múltiples temporalidades, simultaneidades, rupturas y permanencias. Tal pluralización del tiempo histórico habilita lecturas “multitemporales” (Serres, 1990) y regímenes de historicidad alternativos, como el pasado profundo de la *Big History* (Christian, Brown y Benjamin, 2014), el pasado persistente de las memorias colectivas (Hartog, 2007; Ricoeur, 2013), o las cronologías descentradas de las cosmologías indígenas (Casanova, 2006). Por otro lado, la dimensión *espacial* se expande y diversifica: la historia global, la historia conectada y la historia transnacional permiten trasladar el foco desde el Estado-nación hacia tramas complejas de circulación, intercambio y conflicto. En este contexto, los estudios latinoamericanos se han centrado en examinar las particularidades de América Latina, mientras que la historia global busca una perspectiva más inclusiva que abarca procesos y conexiones transnacionales, contribuyendo así a una visión más equitativa y

diversa de la historia mundial (Conrad, 2016). Ello se denota en el desarrollo teórico y metodológico para el abordaje de artefactos culturales ya conocidos, como las publicaciones periódicas latinoamericanas, por ejemplo, que se analizan como emergentes historiográficos de formas de construcción e irradiación de sentidos y significaciones históricas. A su vez, este desplazamiento espacial dialoga con una crítica que busca descolonizar el pensamiento histórico (Chakrabarty, 2008; Fazio Vengoa y Fazio Vargas, 2018; Hausberger y Vázquez Valenzuela, 2023).

Sin embargo, la renovación reciente no acaba en esta resignificación espacio-temporal, sino que también se han desarrollado una serie de cambios que reformulan de manera significativa el estatuto del saber histórico. Lejos de un modelo unívoco, estas corrientes interrogan las condiciones de posibilidad de la historia como disciplina, sus regímenes de verdad y las formas en que construye, transmite y representa el conocimiento sobre el pasado.

Entre ellas podemos mencionar la historia de la memoria, tal como ha sido trabajada por autores como Pierre Nora (1989) o Paul Ricoeur (2004), quienes parten de la premisa de que la memoria colectiva no es simplemente un dato empírico ni una fuente más, sino una práctica cultural que media la forma de relación entre pasado y presente. En América Latina, Elizabeth Jelin (2002), entre otros autores, ha desarrollado esta línea en diálogo con los procesos sociales vinculados a las dictaduras, la violencia política y los movimientos por la verdad y la justicia. Desde esta perspectiva, la historia ya no se limita a la recuperación de hechos pasados, sino que se enmarca en disputas por el sentido del pasado, donde los relatos memoriales se articulan con políticas de reconocimiento, luchas por los derechos humanos y procesos de subjetivación colectiva.

Por su parte, la historia de las emociones introduce una relectura crítica de los afectos como factores históricos, superando la

dicotomía moderna entre razón y emoción. William Reddy (2001) propone el concepto de “emotivo” como unidad básica de análisis para estudiar las emociones como actos performativos situados históricamente. Barbara Rosenwein (2006), en cambio, ofrece la noción de “comunidades emocionales” para describir conjuntos sociales que comparten sistemas de evaluación y expresión emocional. Esta nueva mirada se conecta con las neurociencias, la antropología y los estudios de género, generando una lectura biocultural de los procesos históricos, donde el cuerpo y la sensibilidad se tornan vectores centrales de análisis. En esta línea de trabajo Annemarie Mol (2002), ha propuesto un nuevo enfoque que ella llama “praxiografía”, centrándose en el estudio histórico de las prácticas corporales. Los cuerpos, las cosas, las técnicas y los materiales ya no son tratados como objetos silenciosos sino como actores importantes cuyas acciones devienen representaciones históricas

Asimismo, la historia del conocimiento ha trascendido el marco tradicional de la historia de la ciencia para dar cuenta de las múltiples formas en que los saberes se producen, circulan y adquieren legitimidad. Trabajos como los de Lorraine Daston y Peter Galison (2007) han indagado en la construcción de ideales de objetividad científica, mientras que Londa Schiebinger (2004) y Kapil Raj (2007) han visibilizado las dimensiones coloniales y de género en la producción del conocimiento. En clave latinoamericana, pensadores como Edgardo Lander (2000) han articulado estos debates desde una perspectiva decolonial, denunciando la colonialidad del saber e impulsando la revalorización de otras epistemologías, entre ellas las indígenas, campesinas y populares.

Otra perspectiva novedosa es la que hace foco en lo material y cobra un nuevo sentido a través de la historia de los objetos. Impulsada por Ian Hodder (2012) y Arjun Appadurai (1986), esta rama de la historia plantea que los objetos no son meros soportes materiales de prácticas humanas, sino que poseen trayectorias

propias, entramados simbólicos y potenciales de agencia. Sin entender a las cosas como pasivas o neutrales, busca rescatar su capacidad de expresar, transformar y codeterminar relaciones sociales, culturales y políticas.

La irrupción de las denominadas “nuevas tecnologías” también ha introducido sus aportes metodológicos. La historia digital plantea desafíos estructurales tanto a la metodología como a la narración histórica. Roy Rosenzweig (2003) fue uno de los primeros en advertir las transformaciones derivadas de la digitalización de archivos, la hipertextualidad y las nuevas formas de participación en la construcción del conocimiento. Johanna Drucker (2013) y Tim Hitchcock (2014), por ejemplo, han profundizado en estas cuestiones, señalando la emergencia de nuevas narrativas no lineales, colaborativas, interactivas y multimediales, que cuestionan los dispositivos clásicos de la historiografía: el libro monográfico impreso, la autoría individual y la lógica argumentativa lineal. (Gitelman, 2006) Este campo, además, interpela las condiciones de acceso, conservación y curaduría de los archivos digitales, poniendo en evidencia desigualdades estructurales vinculadas a la brecha tecnológica y a la propiedad del conocimiento.

No obstante que no están incluidas en el presente dossier, en esta cartografía de líneas epistemológicas y metodológicas igualmente se reconocen los aportes de la historia ambiental y la historia posthumana, en sintonía con las nuevas inquietudes de hombres y mujeres en el siglo XXI. Ellas han ampliado el horizonte de la agencia histórica, descentrando al sujeto humano como único actor relevante. La historia ambiental, en particular, ha cobrado renovado interés en el contexto del Antropoceno, invitando a repensar las relaciones entre sociedades humanas y ecosistemas. Autores como John McNeill (2003), Christophe Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz (2016) han planteado la necesidad de una historia multiespecie y ecológicamente informada. En esta línea, la historia posthumana –influenciada por la teoría actor-red de Bruno Latour

(2005) y la biopolítica de Donna Haraway (2016)– desafía las ontologías dualistas que separan naturaleza y cultura, sujeto y objeto, proponiendo en cambio una visión relacional y distribuida de la agencia histórica.

En conjunto, las corrientes historiográficas mencionadas delinean un nuevo mapa del saber histórico en el que la experiencia se afirma como una categoría construida, el archivo deja de ser un depósito neutral para convertirse en una arena de disputas y la narración histórica se concibe como una práctica situada, performativa y tecnológicamente mediada. La historiografía contemporánea, entonces, no solo registra cambios en los objetos de estudio, sino que se reconfigura como una práctica crítica atravesada por pluralidades temporales y formas emergentes de inscripción del pasado en el presente.

“Nuestra América” ofrece un terreno óptimo para examinar estos desplazamientos debido a la complejidad intrínseca de su constitución político-social. La multiplicidad de experiencias de violencia estatal, colonialismo interno, resistencias populares y luchas por la memoria ha generado una historiografía que, a menudo, conjuga el rigor académico con una implicación política. Las memorias de las dictaduras, los debates sobre el patrimonio, la recuperación de genealogías feministas, indígenas y afrodescendientes, así como la incorporación de saberes locales y decoloniales, configuran un campo en constante disputa, donde se juega tanto la producción de sentido como la disputa por el pasado y el futuro (Jelin, 2002; Lins Ribeiro, 2023-2024). En este contexto, las nuevas formas historiográficas no solo constituyen un desafío teórico, sino también una herramienta crítica para comprender, narrar y transformar las sociedades latinoamericanas.

Por ello valoramos positivamente los trabajos incorporados en este dossier, pues son parte de esta renovación epistemológica y están pensados desde una mirada peculiar del sur global. El trabajo

de Walter César Camargo, “Emociones colectivas y nuevos liderazgos de derecha en América Latina del siglo XXI. Las nuevas tecnologías al servicio de la polarización social”, constituye un aporte clave a la comprensión de los procesos políticos contemporáneos desde una perspectiva que articula la historia de las emociones, la política digital y los estudios sobre derechas emergentes. Este artículo se propone indagar el papel central que juegan ciertas emociones colectivas – como la ira, la frustración, el desencanto o la rabia– en la configuración de nuevas subjetividades políticas en el contexto latinoamericano actual. Mediante el análisis de casos como Brasil, Argentina o El Salvador, el autor muestra cómo estas emociones son movilizadas estratégicamente, a través de discursos polarizantes y plataformas digitales, por actores y liderazgos asociados con la denominada “nueva derecha”. En escenarios marcados por crisis de representación, descrédito de las élites políticas tradicionales y agotamiento de los mecanismos de mediación institucional, estas emociones funcionan como catalizadores de adhesión política, configurando un terreno fértil para la emergencia de liderazgos carismáticos y autoritarios. El autor no solo destaca la eficacia política de estas estrategias afectivas, sino que también señala los desafíos teóricos y metodológicos que este fenómeno impone a las ciencias sociales y humanas. En particular, subraya la necesidad de incorporar fuentes digitales, enfoques comparativos y marcos teóricos situados y multidisciplinares que permitan abordar la complejidad del vínculo entre afectos, tecnologías y dinámicas políticas. Su trabajo se inscribe así en una línea de investigación emergente que busca articular los estudios sobre emociones colectivas con los análisis de la cultura política contemporánea y la transformación de los repertorios comunicacionales en el ámbito latinoamericano.

Renzo Gastón Molini Aciar nos ofrece “Para una historia de la salud y la enfermedad en la Argentina. Aportes desde el caso de la representación del VIH”, trabajo que se inscribe en el cruce entre la historia sociocultural de la salud, los estudios de género y queer y la

teoría de las representaciones. A partir de un enfoque cualitativo y hermenéutico, el autor analiza los modos en que el VIH/sida fue narrado y significado en la prensa argentina durante un momento clave: el año 1985, en pleno contexto de incertidumbre biomédica y profunda carga simbólica. Lejos de concebir a los medios como meros canales de información, el artículo propone interpretarlos como dispositivos activos en la producción social de sentidos, capaces de instalar regímenes de visibilidad, configurar posiciones de sujeto/s y consolidar matrices de exclusión. Su análisis, centrado en diarios de la época, revela cómo los discursos periodísticos articularon la enfermedad con categorías morales, identidades abyectas y prácticas sexoafectivas consideradas desviadas, contribuyendo a sedimentar un estigma que, en muchos aspectos, perdura hasta la actualidad. De este modo, el trabajo enriquece el campo de la historia cultural de la enfermedad, y también aporta claves para pensar críticamente la relación entre comunicación, política del cuerpo y producción de alteridades en las sociedades contemporáneas.

El creciente campo historiográfico de las publicaciones periódicas es analizado por María Marcela Aranda en “Prácticas historiográficas en revistas culturales latinoamericanas del siglo XX”, donde examina *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, una revista editada entre 1953 y 1965 que formó parte de una cartografía editorial atravesada, institucionalmente, por la “guerra fría cultural”. La autora indaga en las representaciones de ‘lo americano’ a través de autores y temas seleccionados que marcaron épocas de publicación en sus páginas; y donde el rol de los directores (François Bondy, Julián Gorkin, Germán Arciniegas) fue crucial, pues definieron esa escala conceptual y autoral transcontinental. La revista político-cultural es analizada, entonces, como una práctica intertextual cuya pretensión performativa desnudó la sedimentación conflictiva de lecturas e interpretaciones entre quienes compartieron el momento temporal y el espacio escritural, o “espacio de experiencia”. Al definirla como objeto de estudio (y no mera

manifestación de procesos político-ideológicos y culturales más complejos), su abordaje historiográfico vincula las nociones de “presente histórico” y “pasado práctico” al diálogo epistemológico y metodológico con la historia de las ideas, la historia cultural y la dimensión histórica “global”. Al mismo tiempo, los conceptos “contextos de publicación”, “contextos de edición” y “contextos de producción” describen la forma material y social de este tipo de soporte cultural: las mediaciones del lenguaje; los marcos institucionales o no de edición; la conformación de redes revisteriles y de sociabilidades individuales y colectivas de sus agentes; la financiación, impresión, distribución, cuyo rastrillaje conduce hacia agentes e instituciones, grupos y asociaciones que iluminan relaciones político-ideológicas y culturales enriquecedoras del estudio del conjunto de la publicación.

En tanto que el aporte de Facundo Lafalla, titulado “Discursos y operaciones historiográficas en la revista *Crisis* (1973-1976)”, a partir de esta emblemática publicación profundiza en la anterior línea de investigación dedicada al análisis de las revistas como objetos culturales complejos. En las últimas décadas, la relevancia de este campo de estudios en América Latina, lo consolida como un espacio interdisciplinario en el que confluyen la crítica literaria, la sociología de la cultura, la historia intelectual y la historia de las ideas. A partir de referencias pioneras como el trabajo de John King (1986) sobre la revista *Sur*, así como los desarrollos metodológicos de Beatriz Sarlo (1983) y Fernanda Beigel (2003), las revistas ya no son simples vehículos de difusión, sino que se abordan como instituciones culturales activas, dispositivos de legitimación simbólica y nodos de intervención en el campo intelectual. Este artículo reflexiona sobre las especificidades teórico-metodológicas del objeto revista, haciendo hincapié en su carácter colectivo, su dimensión intertextual y su materialidad. Subraya cómo la autoría compartida, la convivencia de múltiples textos y voces y la periodicidad editorial configuran una trama compleja que articula las discusiones

programáticas y las disputas internas. Así, las revistas operan como espacios donde se construyen redes intelectuales, se negocian sentidos y se dirimen conflictos que exceden lo estrictamente textual para proyectarse sobre campos culturales más amplios. El autor destaca la dimensión material de las revistas –su tirada, su frecuencia, sus soportes– como factores constitutivos de su sentido. La interdiscursividad, las estrategias de reconocimiento en el campo cultural, las relaciones internas y la presencia activa de los públicos lectores son algunos ejes analíticos retomados para argumentar que el estudio de las revistas permite reconstruir proyectos editoriales, y también visibilizar los modos en que se configura la vida intelectual latinoamericana en clave histórica.

Finalmente, el capítulo de Román Ignacio Astorga Herrero –“Un acercamiento a los aportes teórico-metodológicos de Günter Böhm y Boleslao Lewin para el estudio de la presencia judía en América Latina entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX”– aporta una valiosa reflexión historiográfica al recuperar y poner en diálogo los trabajos de ambos historiadores atentos a revalorizar la impronta de la presencia judía en América Latina en un período convulso para la región por el desencadenamiento de las revoluciones y guerras por la independencia y los procesos formativos del Estado moderno. A través del análisis de sus trayectorias intelectuales y filiaciones historiográficas, el autor ilumina un campo poco explorado en los estudios históricos del período tardo-colonial e independentista: las dificultades epistemológicas, documentales y conceptuales para abordar la experiencia judía en un contexto atravesado por regímenes inquisitoriales, normativas de exclusión y dinámicas de ocultamiento. Astorga propone una lectura crítica que articula el análisis de redes intelectuales con herramientas provenientes de la historia cultural, trazando una genealogía de los modos en que ciertos sujetos y memorias fueron invisibilizados o marginalizados en los relatos nacionales. De este modo, su trabajo contribuye a una ampliación del

canon historiográfico, a la vez que interroga los marcos de inteligibilidad con los que se ha pensado la pluralidad étnico-religiosa en los procesos fundacionales de América Latina.

En suma, este dossier se propone contribuir a la discusión renovada de la reflexión historiográfica desde una perspectiva latinoamericana, crítica e interdisciplinaria. Al adentrarse en las transformaciones que reconfiguran los marcos temporales, espaciales y ontológicos de la disciplina histórica, busca visibilizar los desafíos, desplazamientos y aperturas que conforman el oficio de historiar en el presente. Más que ofrecer una visión conclusiva, el conjunto de trabajos aquí reunidos invita a recorrer un mapa plural de problemáticas, enfoques y lenguajes que, desde distintos ángulos, interrogan los modos de producción de saber histórico en contextos atravesados por desigualdades estructurales, disputas por la memoria, mutaciones tecnológicas y reconfiguraciones identitarias. En tal sentido, el dossier se inscribe en el esfuerzo por pensar la historia como una práctica en permanente tensión con su tiempo, con su territorio y con las formas en que se narran, se recuerdan y se disputan los pasados posibles de América Latina.

Referencias bibliográficas

- Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz (1983). *Literatura/sociedad*. Buenos Aires: Hachette.
- Appadurai, Arjun (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge (MA): Cambridge University Press.
- Beigel, Fernanda (2003). Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 8(20), 105-115.
- Bonneuil, Christophe y Fressoz, Jean-Baptiste (2016). *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. Brooklyn (NY): Verso.
- Casanova, Julián (2006). *La historia social y los desafíos del mundo actual*. Madrid: Akal.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.) (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Conrad, Sebastián (2016). *What is global history?* Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2008). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference* (2nd ed.). Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Christian, David; Brown, Cynthia & Benjamin, Craig (2014). *Big History: Between nothing and everything*. New York: McGraw-Hill.
- Daston, Lorraine, y Galison, Peter (2007). *Objectivity*. Brooklyn (NY): Zone Books.
- Drucker, Johanna (2013). *Performative Materiality and Theoretical Approaches to Interface. Digital Humanities Quarterly*, 7(1). Recuperado de <https://dhq.digitalhumanities.org/vol/7/1/000143/000143.html>
- Dussel, Enrique (1994). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Fazio Vengoa, Hugo y Fazio Vargas, Luciana (2018). La historia global y la globalidad histórica contemporánea. *Historia Crítica*, (69), 3-20. DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit69.2018.01>
- Gitelman, Lisa (2006). *Always Already New: Media, History, and the Data of Culture*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Haraway, Donna (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham (NC): Duke University Press.
- Hartog, François. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hausberger, Bernd y Vázquez Valenzuela, David A. (2023). Presentación al Dossier Vidas globales. Enfoque biográfico e historia global. *Revista Mexicana*, 73(1), (289), 167-204. Recuperado de <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/issue/view/325>
- Helmreich, Anne; Hitchcock, Tim & Turkel, William J. (2014). Rethinking inventories in the digital age: the case of the Old Bailey. *Journal of Art Historiography*, 11. https://arthistoriography.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/11/helmreich_hitchcock_turkel.pdf
- Hernández Sandoica, Elena (2004). *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*. Madrid: Akal.
- Hodder, Ian (2012). *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Malden (MA): Wiley-Blackwell.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- King, John (1989). *Sur. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura. 1931-1970*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, Edgardo (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.

Lins Ribeiro, Gustavo (2023-2024). Criticando la decolonialidad y su crítica. Encartes. Revista digital multimedia, 6(12), setiembre-febrero, 38-48. DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v6n12.336>

McNeill, John (2003). *Something New Under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*. New York (NY): W. W. Norton & Company.

Mol, Annemarie (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham (NC): Duke University Press.

Nora, Pierre (1989). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342–386. Recuperado de <https://jwsr.pitt.edu/ojs/jwsr/article/view/228>

Raj, Kapil (2007). *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900*. London: Palgrave Macmillan.

Reddy, William M. (2001). *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge (MA): Cambridge University Press.

Ricoeur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rosenwein, Barbara H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

Rosenzweig, Roy (2003). *Scarcity or Abundance? Preserving the Past in a Digital Era*. *The American Historical Review*, 108(3), 735–762. DOI: <https://doi.org/10.1086/ahr/108.3.735>

Schiebinger, Londa (2004). *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Serres, Michel (1990). *El contrato natural*. Barcelona: Ediciones Anagrama.

Tamm, Marek y Burke, Peter (Eds.) (2018). *Debating new approaches to history*. London: Bloomsbury Academic.

María Marcela Aranda

Doctora en Historia (Universidad Nacional de Cuyo, 2008), Especialista en Docencia Universitaria (Universidad Nacional de Cuyo, 2014). Profesora y Licenciada en Historia (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1991 y 1994). Ha realizado estancias postdoctorales en el Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), Universidad de Santiago de Chile (2009-2010). Es Profesora de Grado (Titular Efectiva en Historia de las Ideas Políticas y Sociales Americanas y Argentinas, Historia Americana Contemporánea y Diseño del Proyecto de Tesis de Licenciatura, en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo); y de Posgrado en la Universidad Nacional de Cuyo (Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales) y en la Universidad Nacional de San Juan (Maestría en Historia, Facultad de Filosofía Humanidades y Artes). Es Categoría II (Programa de Incentivos, Ministerio de Educación y Deportes).

Sus líneas de investigación se orientan a la historia de las ideas políticas y sociales de América desde el siglo XIX hasta la actualidad, contextualizadas en su entramado político-institucional, social, económico y cultural; y atendiendo la producción historiográfica manifestada en diferentes soportes culturales. En esa complejidad epistemológica y metodológica se verifican: circuitos de producción y recepción, condiciones y lugares de enunciación, autorreferencialidad y mediaciones del lenguaje como actitud crítica que señala posibilidades, insuficiencias e inconsistencias de la vida histórica.

Actualmente dirige el Proyecto: “América Latina: representaciones, prácticas, espacios. Debates historiográficos y disputas por los sentidos y las significaciones” (SIIP, UNCuyo, 06/G059-T1.) y co-dirige “Culturas letradas: publicaciones periódicas, revistas culturales y literatura memorialista en el siglo XX. De las redes intelectuales y políticas al libro y la edición” (SGCyT, UNS, 24/1275) y “Debates historiográficos e historia presente en América Latina. Disputas por los sentidos y las representaciones” (Equipos en formación, FFyL, UNCuyo. 574/2022-CD.). Es autora de artículos de revistas científicas y capítulos de libros relacionados con sus líneas de investigación.

Walter Camargo

Doctor en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo) y Magister en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (Universidad Nacional de Cuyo). Realiza tareas docentes como Profesor Adjunto de Historia de las Ideas Políticas y Americanas y de Historia Americana Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo). También Profesor Adjunto de Historia y Geografía Latinoamericana en la Facultad de Educación (Universidad Nacional de Cuyo). Profesor JTP de Práctica Profesional en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo). Asimismo participa a través de la Secretaría de Investigación, Innovación y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo como Co-Director en el Proyecto de Investigación de la SIIP (06/80020240100113UN): “América Latina: representaciones, prácticas, espacios. Debates historiográficos y disputas por los sentidos y las significaciones. Segunda parte”.

Emociones colectivas y nuevos liderazgos de derecha en América Latina del siglo XXI. Las nuevas tecnologías al servicio de la polarización social¹

Collective Emotions and New Right-Wing Leaderships in Latin America in the 21st Century. New Technologies at the Service of Social Polarization

Walter Camargo²



<https://orcid.org/0009-0002-7293-1069>

Resumen:

Nuestra propuesta intenta explorar el papel central de las emociones colectivas en la configuración de los procesos políticos contemporáneos en América Latina. Analizamos afectos como ira, rabia, frustración o desencanto y cómo estos son movilizados mediante discursos y tecnologías digitales por líderes y partidarios de posiciones de la denominada “nueva derecha”. A partir de estudios de caso como Brasil, Argentina y El Salvador, entre otros, desentrañamos cómo estas emociones han sido instrumentalizadas en contextos de polarización, debilitamiento de las élites tradicionales y crisis de representación, dando lugar a nuevas subjetividades

¹ Este artículo fue realizado en el marco del proyecto: “América Latina: representaciones, prácticas, espacios. Debates historiográficos y disputas por los sentidos y las significaciones” (SIIP-UNCuyo, 2022-2024, Cód. 06/G059-T1. Res. 3713/2022-R).

² Facultad de Filosofía y Letras / Facultad de Educación, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Contacto: wccamargo0908@gmail.com

políticas. Finalmente, el artículo propone desafíos metodológicos y teóricos para el desarrollo de este campo emergente, subrayando la necesidad de integrar fuentes digitales, enfoques comparativos y marcos teóricos situados y multidisciplinarios para enriquecer el análisis histórico-político en la región.

Palabras claves: historia de las emociones, América Latina, nuevas derechas digitales.

Abstract:

Our proposal attempts to explore the central role of collective emotions in shaping contemporary political processes in Latin America. We analyse affects such as anger, rage, frustration or disenchantment and how these are mobilised through discourses and digital technologies by leaders and supporters of positions of the so-called “new right”. Based on case studies such as Brazil, Argentina and El Salvador, among others, we unravel how these emotions have been instrumentalized in contexts of polarization, weakening of traditional elites and crises of representation, giving rise to new political subjectivities. Finally, the article proposes methodological and theoretical challenges for the development of this emerging field, underlining the need to integrate digital sources, comparative approaches, and situated and multidisciplinary theoretical frameworks to enrich historical-political analysis in the region.

Key words: history of emotions, Latin America, new digital right

1. Introducción

En un actual contexto marcado por el resurgimiento de discursos autoritarios y la polarización política, los estudios historiográficos —y, en particular, la historia de las emociones— ofrecen herramientas claves para desentrañar las dimensiones menos visibles, pero profundamente operativas, de estos procesos. Al situar los afectos en el centro del análisis histórico, este enfoque permite comprender cómo ciertas emociones colectivas no solo reflejan contextos sociales y políticos, sino que también los configuran. Desde esta perspectiva, el estudio de las emociones se aleja de una visión reduccionista o psicologista para inscribirse en una historia social de largo plazo, donde los afectos se entienden como construcciones culturales y políticas que circulan, se transforman y

adquieren agencia en momentos críticos de cambio (Reddy, 2001; Plamper, 2015).

En las últimas décadas América Latina ha sido escenario de profundas transformaciones políticas marcadas, en muchos casos, por la irrupción de liderazgos de la denominada nueva derecha. Lejos de responder únicamente a dinámicas estructurales o a cambios en el sistema económico, este fenómeno también puede comprenderse desde una perspectiva emocional. Este tipo de estudios históricos, como campo emergente en las ciencias sociales y humanas, permite explorar cómo determinados afectos colectivos, tales como la ira, la indignación, el resentimiento o la frustración, han circulado, se han articulado y han sido movilizados políticamente en diferentes contextos nacionales y regionales (Reddy, 2001; Plamper, 2015; Lemm, 2020).

Particularmente en países como Brasil, Argentina, Colombia, Chile o El Salvador, los afectos mencionados han jugado un papel central en la construcción de discursos crispados, en la redefinición del “enemigo interno” y en la reconfiguración del vínculo entre líderes y ciudadanos. En muchos de estos casos, el desencanto con las élites tradicionales, la percepción de corrupción sistémica, y la sensación de inseguridad –tanto física como simbólica– se han traducido en una energía emocional que ha sido capitalizada asertivamente por actores políticos emergentes (Brown, 2019; Vommaro, 2017). Esta conducta no solo moviliza, sino que también produce nuevas formas de subjetividad política y redefine los márgenes de lo aceptable en el espacio público.

En este proceso, las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, especialmente las redes sociales digitales, han desempeñado un rol decisivo. Plataformas populares como *YouTube*, *Facebook*, *WhatsApp*, *Twitter* y *TikTok* no solo han facilitado la difusión de mensajes políticos, sino que han funcionado como espacios predilectos para la amplificación y circulación acelerada de

emociones colectivas. Estos entornos permiten que la indignación se propague viralmente, que la ira se convierta en identidad compartida y que un discurso emocionalmente cargado tenga más alcance que las argumentaciones racionales (Papacharissi, 2015; Gerbaudo, 2018). Estudios recientes afirman que la emocionalización del debate público ha sido potenciada por algoritmos que favorecen contenidos polarizantes, contribuyendo así a crear una atmósfera afectiva que alimenta el ascenso de liderazgos carismáticos, autoritarios y disruptivos (Serrano y Canel, 2020).

Este artículo se propone poner en valor la utilización de la historia de las emociones como herramienta de análisis y para ello tomamos como referencia cómo circulan y se condensan estas emociones en el espacio social de América Latina, prestando especial atención a los modos en que han sido instrumentalizadas por discursos considerados de derecha emergentes en conexión con las nuevas tecnologías. A través de un enfoque regional y comparativo, se busca comprender cómo estas dinámicas afectivas y tecnológicas contribuyen a explicar el ascenso de nuevos liderazgos nacionalistas, conservadores o neoliberales, revelando las dimensiones emocionales y mediáticas del giro conservador en la región.

2. Historia de las emociones: genealogía, debates y aportes en clave latinoamericana

La historia de las emociones como tal –afirma Piroska Nagy (2018, p. 189)– no existía hace unos años, sin embargo se ha transformado en una de las vertientes más innovadoras y dinámicas de la historiografía contemporánea. Esta renovación es parte de lo que Peter Burke ha denominado “giro interior”³, que en diálogo con

³ Entre otros “giros” debemos mencionar el “giro espacial”, “giro cultural”, “giro lingüístico” o “narrativo”. Es interesante el análisis que realiza Mario Cancel-Sepúlveda (5 de agosto de 2021)

los llamados “giros culturales” de las últimas décadas del siglo XX, se ha consolidado como un campo de investigación con autonomía teórica y metodológica, interesado en comprender cómo las emociones han sido conceptualizadas, experimentadas, representadas y reguladas en diferentes contextos históricos (Burke y Tamm, 2018).

Su emergencia responde, en parte, a una crítica a los enfoques estructuralistas dominantes y a una reivindicación de lo subjetivo como dimensión constitutiva de la vida social (Burke, 2001; Rosenwein, 2002). Como señala Mario Cancel-Sepúlveda (2023), los historiadores finalmente se han aventurado a historizar la compleja subjetividad humana, al menos eso se intenta, a través del estudio de la expresión cambiante en el tiempo y el espacio de las emociones, los afectos, los miedos y de todos los procesos cognitivos.

La citada Nagy (2018) sostiene que el término “emoción”, describe una categoría que no existía como tal antes del siglo XIX, pero que se utiliza aquí para designar el subcampo y el objeto de nuestra investigación; es una convención académica, una metacategoría (p. 188). Sin embargo, advierte que no existe una definición simple de lo que es una emoción. El desafío de trabajar con ellas implica responder a una serie de preguntas que difieren según el período, los documentos o los problemas históricos abordados. Además, se refieren también a los términos, a los movimientos corporales y cognitivos implicados, a las imágenes o conceptos utilizados para expresarlos. Por ello, sugiere que los historiadores deben evitar el anacronismo o el etnocentrismo; y, mientras se buscan las respuestas a estas preguntas, todas las referencias a las

en su artículo: “¿Qué pasa en la historiografía? Otros giros y una propuesta para el debate”, donde examina la evolución de la historiografía contemporánea, destacando los aportes de esos “giros” que han transformado la disciplina aportando nuevas perspectivas y metodologías al estudio histórico.

emociones en una cultura pasada deben ser cuidadosamente contextualizadas (p. 200).

Para ello hacer historia, desde esta nueva perspectiva metodológica, significa reflexionar sobre las emociones no a partir de la visión del mundo de nuestra sociedad, sino desde la propia antropología y visión de las emociones desarrollada por las sociedades pasadas que estudiamos. De hecho, un diálogo constante entre su mundo y el nuestro es absolutamente necesario. En cierto sentido, un investigador que confronta este tipo de fuentes históricas tiene que convertirse en un antropólogo constructivista y tratar de descifrar y reconstruir el vocabulario emocional, las imágenes y el comportamiento de las sociedades pasadas, insertos como estaban en códigos sociales más amplios. De este modo, nuestras fuentes contribuyen a la producción de un discurso cultural sobre las emociones que queremos comprender y la mayoría de las veces, son nuestra única ventana a las emociones de una sociedad pretérita.

Además, metodológicamente no es importante discutir si hay determinadas emociones en nuestras fuentes, sino más bien entender los límites, el funcionamiento, la forma y las transformaciones que las mismas produjeron en las personas de otras épocas, así como las vivieron y describieron en ese momento. Ello nos permite apreciar la alteridad de la cultura estudiada, la forma en que se conceptualizan y expresan sus emociones, todo ello fuertemente ligado a su idiosincrasia. Esta es, sin duda, la forma menos etnocéntrica de estudiarlas, otorgando la mayor importancia al mapa emocional de una cultura determinada. Este método logra cierta objetividad, ya que nos ayuda a comprender el mundo emocional de una cultura lejana en el tiempo y en el espacio, de la que solo quedan algunos rastros (cf. Nagy 2018, pp. 196-198).

Es posible encontrar algunos precursores, como John Huizinga (1872-1945), Jules Michelet (1798-1874) o Lucien Febvre (1878-1956), quienes incluyeron aspectos parciales de lo que

consideramos hoy historia de las emociones. En ese marco es valorado como uno de los primeros intentos sistemáticos por incorporar las emociones al análisis histórico a Norbert Elias (1897-1990), quien en *El proceso de la civilización* (2012 [1939]) estudió los cambios en los códigos de conducta emocional en Europa occidental, vinculando el control de las pasiones con el proceso de formación del Estado moderno.

Sin embargo, recién en la década de 1970 es cuando comienza a percibirse un creciente interés metodológico por este enfoque, tanto en la antropología como en la historia (Plamper, 2015, pp. 90-98). Posteriormente, el giro lingüístico y cultural que sufrieron las ciencias sociales enriqueció aún más el debate y se publicaron una serie de trabajos antropológicos dedicados directamente a ellas, en los que, por primera vez, se consideraba que las emociones y los sentimientos diferían de una cultura a otra, no solo en su expresión, sino también en la forma en que se sentían. Finalmente, a fines del siglo XX la actitud de los historiadores evidenció definitivamente un cambio. Una serie de obras prestaron atención a las emociones, o a las expresiones emocionales –la risa, el beso, el llanto–, analizadas por derecho propio e integradas en la lógica social y cultural que las ordenaba. La idea de que las emociones y sus gestos tenían su propia historia en todas las culturas, que no obedecían necesariamente a la cronología ni siquiera a las lógicas del proceso civilizatorio, iba ganando terreno. (Le Goff, 1997). Sin embargo, pese a este recorrido historiográfico, habrá que esperar hasta el año 2000 para que hiciera su aparición formal la historia de las emociones como campo específico de estudio. Por lo expresado, existe hoy consenso académico en que, en lugar de tratar de fechar su nacimiento, es preferible hablar más bien de su redescubrimiento repentino después de un crecimiento lento, en parte invisible, de este tipo de estudios (Boquet y Nagy, 2016)

En los últimos años los esfuerzos han estado centrados en producir mejoras metodológicas en este campo. Para lo cual los

historiadores han elaborado una serie de herramientas que ayudan a trabajar con las emociones y evitar las trampas epistemológicas que puede generar el análisis un tema tan escurridizo como este. El tema de la escala a analizar siempre fue conflictivo. Por ello, a diferencia de los primeros trabajos que pretendían analizar sociedades enteras, estudios actuales prefieren estudiar lo que denominan “comunidades emocionales” más pequeñas, algo que también se conoce como “microhistoria emocional” (Rosenwein, 2006, 2015). Este concepto ofrece ventajas, ya que permite examinar una ciudad entera, pero también personas que tuvieron la misma educación o la misma filiación política. Además, una misma persona puede pertenecer a diferentes comunidades emocionales.

También son interesantes los aportes de William Reddy quien prefiere hablar de los regímenes emocionales, que para él están fuertemente ligados a los regímenes políticos, y de las normas que promulgan en relación con el comportamiento emocional. La comunidad y coincidencias que comparten quienes se nutren de mensajes producidos en un nuevo campo comunicacional, como es internet y las redes, pueden ser interpretados desde estos nuevos aportes (Reddy, 2001; Stearns y Stearns, 1985). A su vez, desde una perspectiva complementaria, Monique Scheer (2012) ha propuesto una “teoría práctica” de las emociones, en la que se las concibe como disposiciones corporales y culturales aprendidas, articuladas en el marco del *habitus*. Esta lectura permite entender la emoción como algo que se hace y no simplemente algo que se tiene.

En las últimas décadas en América Latina también se ha incrementado el interés por este tipo de análisis, aunque sin obtener el volumen de Europa o Estados Unidos. Destacamos en ese sentido al Grupo de Estudios Sociales sobre Emociones y Cuerpos (GESMyC), con sede en el Instituto Gino Germani (UBA), que ha desarrollado líneas de investigación sobre prácticas afectivas en contextos de protesta, violencia estatal y políticas del cuerpo. También a la Red Nacional de Investigación en los Estudios Socioculturales de las

Emociones (RENISCE), en México, que ha promovido desde una perspectiva interdisciplinaria el estudio de emociones como configuradoras de subjetividad y acción colectiva. Por su parte, el Seminario de Historia de las Emociones de la Universidad Nacional Autónoma de México ha impulsado investigaciones desde la historia medieval hasta el presente, con énfasis en las representaciones culturales del sufrimiento, la compasión y la ira.

Por su parte, la consolidación de la *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* (RELACES) ha contribuido a visibilizar una creciente producción académica sobre el tema. En ella se han publicado investigaciones sobre emociones en contextos de desigualdad, violencia, género y religión, así como análisis de prácticas emocionales en los medios digitales.

Asimismo, debemos aludir a algunos especialistas que han enriquecido este campo con sus trabajos innovadores metodológicamente. Por ejemplo, en la Argentina destacamos los aportes de Adrián Scribano y Pedro Lisdero quienes coordinan una obra llamada *Sensibilidades en juego: Miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones* (2010), donde ofrecen diversos artículos que versan sobre cómo las emociones y los cuerpos son entendidos y estudiados en la sociedad. También el primer autor coordinó *Los estudios sociales sobre cuerpos y emociones en Argentina: Un estado del arte* (2015), donde los artículos recopilan un análisis sobre el estado actual de los estudios relacionados con cuerpos y emociones. Por su parte, María Bjerg junto a Sandra Gayol (2015) publicaron un dossier denominado *Historia de las Emociones y Emociones con historia* en el Anuario del Instituto de Historia Argentina. También de la misma autora destacamos otras publicaciones como *Lazos rotos. La inmigración, el matrimonio y las emociones en la Argentina entre los siglos XIX y XX* (2019) o *Emotions and Migration in Argentina at the Turn of the 20th Century* (2021). En ambas obras explora este campo emergente de la

historia discutiendo su relevancia y desafíos con foco en el tópico de la inmigración.

En otros países de la región también encontramos una interesante producción historiográfica. Es el caso de Colombia donde podemos mencionar a Myriam Jimeno Santoyo (2004) quien escribió un artículo titulado *Etnicidad, identidad y pueblos indios en Colombia*, en el que analiza cómo la identidad nacional colombiana ha sido construida y representada, prestando especial atención a las emociones y las relaciones interétnicas. También Margarita Garrido Otoy (2020) publicó *Historia de las emociones y los sentimientos: aprendizajes y preguntas desde América Latina* donde ofrece un panorama sobre la trayectoria de la historia de las emociones y los sentimientos, destacando las contribuciones de académicos latinoamericanos al campo.

Por su parte en México destaca Estella Roselló Soberón (2023), quien publicó *Historia de las emociones para una nueva era: cuidados, riesgos y esperanzas*. Allí reflexiona sobre cómo las emociones se han transformado en un campo de estudio en la historiografía mexicana contemporánea, abordando su relevancia en un mundo marcado por la incertidumbre y la búsqueda de nuevos horizontes de sentido. También Olivia López Sánchez (2016) publicó *La dimensión emocional para la comprensión del mundo social, desde la perspectiva socio-cultural* donde presentó avances de investigación en el enfoque de las emociones en diversos contextos sociales, destacando la importancia de las mismas como variables de análisis en las ciencias sociales.

Por último, en Brasil consideramos el caso de Mauro de Koury y Raoni Barbosa (2015) quienes estuvieron a cargo de la producción de *Da subjetividade às emoções: A antropologia e a sociologia das emoções no Brasil*, en el que recopilan ensayos que exploran el lugar de las emociones en las ciencias sociales brasileñas, con énfasis en la antropología y la sociología. En tanto que el primero de ellos publicó

Estilos de vida e individualidade: escritos em antropologia e sociologia das emoções (2014), obra en la que reúne una serie de escritos que abordan temas como la amistad, el amor, la pasión, el género, el envejecimiento, los miedos, la violencia urbana y la fotografía, todos ellos analizados desde la perspectiva de la antropología y la sociología. A través de estos textos, Koury explora cómo las emociones están entrelazadas con los estilos de vida y la individualidad en la sociedad contemporánea, especialmente en el contexto de su país.

3. Desencanto neoliberal, soledad y afectividad política en el siglo XXI: entre la nueva izquierda y el auge de la nueva derecha

Las primeras décadas del siglo XXI en América Latina han estado marcadas por una paradoja profunda: mientras en varios países se sucedían gobiernos de la llamada “nueva izquierda” –progresistas, nacional-populares o posneoliberales–, las condiciones materiales y afectivas impuestas por el neoliberalismo no solo persistieron, sino que se profundizaron. Esta tensión entre el discurso político emancipador –por un lado– y la continuidad de lógicas económicas, culturales y subjetivas neoliberales –por el otro– generó un profundo desencanto social, que abrió la puerta al crecimiento de liderazgos de derecha con fuerte contenido emocional.

Diversos autores acuerdan que el neoliberalismo no opera solo como un modelo económico, sino también como una tecnología de subjetivación que reestructura los lazos sociales, los vínculos con el Estado y las formas de sentir el mundo. En este contexto, soledad, ansiedad, inseguridad y desesperanza se vuelven emociones dominantes, que, al no encontrar respuestas efectivas en los discursos progresistas o estatistas, son fácilmente capitalizadas por líderes autoritarios y plataformas de derecha.

Por ejemplo, Jesse Souza, en su trabajo *El pobre de derecha* (2022), analiza el proceso por el cual sectores populares, a pesar de vivir una profunda alienación y exclusión, se sienten identificados con el caos y la rebelión emocional promovida por figuras del populismo de derecha. En su análisis corre el eje de discusión de la cuestión económica a la moral. Desde su punto de vista las clases populares son constantemente desvalorizadas, pero su resentimiento no se produce por la situación de pobreza material que atraviesan, sino principalmente, por lo que considera un “sentimiento de invisibilidad” y de falta de respeto hacia ellas. Surge así un fenómeno emergente que es conocido como “síndrome de Joker” en alusión al protagonista de la película *Joker* (Phillips, 2019), un personaje que, tras años de marginación y sufrimiento, explota en un estallido de ira, violencia y desesperanza. Según Souza, este fenómeno es un síntoma de la descomposición social generada por el neoliberalismo, donde la frustración acumulada se canaliza hacia un rechazo visceral a las estructuras políticas tradicionales, favoreciendo discursos autoritarios y de confrontación. Estos nuevos sujetos desilusionados y despojados, encuentran consuelo en figuras que prometen restaurar el orden mediante un “sistema más simple y directo”, aunque autoritario.

Por su parte, Éric Sadin, en *La era del individuo tirano*, (2022) realiza una genealogía del liberalismo desde el siglo XVII, evolucionando del mito del “self-made man” propio de la cultura neoliberal, al narcisismo de masas en las sociedades de consumo, para desembocar finalmente en la era digital. El siglo XXI refuerza esta tendencia individualista, pues ofrece espacios donde la expresión personal se convierte en el centro de la experiencia, consolidando así el ethos del “individuo tirano” donde ese sujeto “[...] no solo reclama el derecho de decirlo todo, sino también de ser escuchado de inmediato y validado por su enunciación” (Sadin, 2022, p. 29).

Este ciudadano se ve empoderado por dispositivos como smartphones y otras herramientas digitales, que le otorgan una sensación de control y visibilidad, pero al mismo tiempo enfrenta condiciones de vida cada vez más precarias y desiguales. Así lo expresa el pensador francés:

En cambio, muy pronto se constituyó otro mito, establecido esta vez sobre hechos reales y masivos: creer que, valiéndose de unas técnicas sabiamente concebidas por el régimen privado –la Mac–, [...] podríamos adquirir un incremento de poder, valorizar mejor nuestro “capital humano” y acceder a una autonomía más amplia. Esta es la única utopía vinculada a la informática y a la web. [...] consiste en imaginarse que por la relación cada vez más íntima que cada uno de nosotros sostiene con las sociedades llamadas “de alta tecnología” se va a edificar una sociedad hecha de ciudadanos mejor informados, más “activos” y más “independientes” (Sadin, 2022, p. 105).

El resultado final es un proceso en el cual se produce la “abolición progresiva de todo cimiento común”, donde la noción de sociedad y comunidad se disuelve y cada individuo se convierte en la única fuente de verdad y referencia normativa. En palabras del autor: “[...] para muchas personas, el referente principal según el cual uno se determina y el que se convoca en casi toda oportunidad es uno mismo. El yo represente la fuente primera –y en general definitiva– de la verdad” (Sadin, 2022, p. 32).

Estas expresiones encuentran resonancia en el pensamiento de autores como Maurizio Ferraris, quien en *Posverdad y otros enigmas* (2018) profundiza en los efectos de la posverdad, entendida no como una simple mentira, sino como un constructo social complejo que emerge en la intersección entre posmodernidad, populismo y tecnologías digitales. El filósofo italiano sostiene que este fenómeno se alimenta de la exaltación, la subjetividad y la

irracionalidad características del pensamiento posmoderno. Allí la “veracidad” de los hechos se diluye en un relativismo extremo que convierte toda afirmación en una verdad válida por el mero hecho de ser pronunciada. Ferraris cuestiona esta lógica, criticando la legitimación de “verdades alternativas” que no requieren verificación objetiva y que, al proliferar, erosionan los principios fundamentales del sistema democrático. Frente a este escenario, propone una concepción renovada de la verdad, concebida como el resultado de una interacción entre ontología (lo que existe), epistemología (lo que sabemos) y tecnología (el medio que conecta ambos planos). Esta perspectiva busca recuperar una noción de objetividad responsable, capaz de sostener una esfera pública basada en el conocimiento compartido y en el compromiso con la realidad.

En consonancia con estos argumentos, Derek Thompson en *El siglo antisocial* (2025) destaca que en este clima afectivo de sospecha y desconfianza los discursos políticos se emocionalizan cada vez más. La verdad fáctica pierde peso frente a las narrativas viscerales, y las emociones —especialmente ira y miedo— se convierten en motores fundamentales de adhesión política. Por su parte, Noreena Hertz en su ensayo *El siglo de la soledad* (2021) puso énfasis en las consecuencias provocadas por el aislamiento estructural de la sociedad contemporánea que, no solo afecta la salud emocional, sino también las condiciones para una democracia sustantiva, debilitando la empatía, la solidaridad y el compromiso cívico.

Lo significativo es que estas transformaciones afectivas no se revirtieron durante los gobiernos de la nueva izquierda o también denominado “socialismo del siglo XXI”⁴. Como han señalado autores

⁴ Los gobiernos con esta orientación son varios y logran hegemonía en la región en las primeras décadas del siglo XXI. Podemos citar a Hugo Chávez (1999-2013) en Venezuela, Evo Morales (2006-2019) en Bolivia, Rafael Correa (2007-2017) en Ecuador, José Mujica (2010-2015) en Uruguay, Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011 y 2023-hasta ahora) en Brasil y Néstor Kirchner

como Carlos Pérez Soto (2015) y Cristina Rojas (2009), muchos gobiernos progresistas latinoamericanos no dismantelaron los fundamentos neoliberales, sino que los gestionaron con mayor inclusión social, sin cambiar las estructuras profundas del sistema. Esta “gubernamentalidad progresista” –según la caracteriza Rojas (2009)– terminó reproduciendo el mismo horizonte afectivo: inseguridad, competencia, frustración e invisibilidad. La esperanza política que movilizó a millones en la década de 2000 devino, años después, en desencanto colectivo.

En los últimos años, diversos sectores del progresismo en la región han iniciado un proceso de revisión de su accionar político, especialmente luego de llegar al poder en varias oportunidades. Esta autocrítica se ha centrado en el progresivo distanciamiento entre las clases dirigentes e intelectuales respecto de las demandas concretas de amplios sectores sociales. Otro punto de interpelación ha sido la fragmentación de las luchas sociales en agendas específicas que debilitaron la construcción de un proyecto colectivo.

Pablo Stefanoni (2021), en su obra *¿La rebeldía se volvió de derecha?*, sostiene que la izquierda ha perdido en gran medida su capacidad de encarnar la rebeldía y la transgresión –valores que históricamente la definieron–, mientras que estas banderas han sido reconfiguradas por las nuevas derechas. Según el autor, estos movimientos han logrado posicionarse como fuerzas antisistémicas frente al orden establecido, desafiando no solo a las élites tradicionales, sino también a los discursos progresistas dominantes, en especial a aquellos vinculados a la corrección política. Así lo expresa:

(2003-2007) o Cristina Fernández (2007-2015) en la Argentina, como los más significativos. (Para ampliar véase: Pomar, 2018; Alcívar Trejo y Albert Márquez, 2021).

[...] la idea central de quienes rechazan la corrección política de la izquierda es que existe una elite progresista que controla el mundo globalizado, tiene diferentes expresiones nacionales e impone su visión del mundo. Es más, esa élite ha venido maltratando al “hombre común” al prohibir las gaseosas gigantes o el cigarrillo, al transformar el término “hombre blanco” en un insulto, al tratar de fascistas a quienes se muestran “inseguros” con la inmigración o de homófobos a quienes se oponen al matrimonio igualitario, al defenestrar a los que desean portar armas y no quieren comer quinua, al reírse de la Biblia pero jamás del Corán, al tratar las disidencias como discursos de odio (Stefanoni, 2021, p. 65).

El nuevo rumbo se ha caracterizado por la utilización de un tono moralizante, burocratizado y alejado de los lenguajes populares. Esto los ha llevado a perder conexión con ciertos grupos sociales, especialmente jóvenes, que buscan discursos más disruptivos o que sienten que la izquierda ya no representa sus inquietudes. Además, advierte este autor que el progresismo tiende a refugiarse en una especie de superioridad ética que lo desconecta de las tensiones reales que vive la sociedad, como la inseguridad, la migración o el desencanto con las instituciones. También señala que, mientras la izquierda muchas veces se muestra reactiva, a la defensiva o atrapada en debates identitarios, las derechas han construido un relato emocional, provocador y eficaz, explotando el malestar con la globalización, la desigualdad y el elitismo político-cultural.

Una crítica particularmente incisiva es la que desarrolla el mencionado Sadin (2022), quien advierte que uno de los errores fundamentales de la izquierda y del progresismo contemporáneo ha sido la progresiva fragmentación de sus luchas sociales. Según el autor, causas históricamente articuladas en torno a una narrativa común de emancipación –como el feminismo– han derivado en campos cada vez más específicos, como los estudios de género y, posteriormente, los estudios *queer*. Esta proliferación de subcategorías, aunque busca

visibilizar experiencias históricamente silenciadas, ha tendido a consolidar la idea de que cada grupo social requiere una atención diferenciada, reforzando una desconfianza estructural hacia los marcos comunes de representación política.

En contraste con la izquierda tradicional, que unificaba sus demandas bajo el horizonte de la lucha de clases, las nuevas formas de militancia han promovido una segmentación del sujeto político, debilitando la posibilidad de construir un proyecto colectivo sólido. Como consecuencia, muchos partidos progresistas han desplazado su objetivo de cohesión social hacia un enfoque centrado en múltiples reivindicaciones particularistas, produciendo una suerte de “sordera mutua” entre grupos que priorizan sus demandas identitarias por encima de un sentido compartido de comunidad política. El resultado final es la progresiva desintegración del tejido social.

En tanto que Emir Sader, en su artículo *Las autocríticas de la izquierda latinoamericana* (2016), defiende la necesidad de reconocer los logros históricos de los gobiernos progresistas del siglo XXI antes de emprender una autocrítica que pueda ser contraproducente. Según su perspectiva, muchas evaluaciones negativas ignoran que estos procesos permitieron superar crisis económicas profundas, reducir drásticamente la pobreza y ampliar derechos sociales en países como Argentina, Brasil o Bolivia. Además, advierte sobre las autocríticas descontextualizadas, pues tienden a deslegitimar estos avances, haciéndoles el juego a las narrativas conservadoras. Por ello, propone una autocrítica comprometida, que parta del reconocimiento de los éxitos alcanzados y busque corregir errores sin renegar del legado transformador de la izquierda en la región.

Por último, resulta pertinente considerar el impacto de la pandemia global de COVID-19 en el ámbito político y social de la región. Diversos análisis coinciden en que la crisis sanitaria no solo transformó de manera sustancial las dinámicas sociales y económicas, sino que también profundizó tendencias autoritarias previamente latentes en

múltiples contextos nacionales. En esta línea, el sociólogo Daniel Feierstein (2022) ofrece un análisis sobre las condiciones sociales, políticas y emocionales que facilitaron el resurgimiento de discursos de derecha con fuerte impronta autoritaria, discriminatoria y excluyente. Si bien su estudio se focaliza en el caso argentino, sus observaciones poseen una clara proyección regional. Feierstein sostiene que el miedo al contagio, la incertidumbre generalizada y la urgencia de control social generaron un clima propicio para la aceptación social de prácticas previamente consideradas inaceptables, como la estigmatización de determinados colectivos —enfermos, migrantes, disidentes—, la naturalización del discurso del odio y la adopción de medidas de vigilancia intensiva. Tales prácticas, aunque genuinas como respuestas sanitarias, respondieron a una lógica de excepción que consolidó mecanismos de exclusión y violencia simbólica. Lo más relevante de su planteo es la advertencia de que estas formas de pensamiento no requieren necesariamente estructuras totalitarias para prosperar, sino que pueden instalarse como parte del sentido común, en contextos democráticos. Así, la pandemia actuó como catalizador para que esa pulsión autoritaria latente —el “enano fascista”, en sus términos— emergiera con fuerza y adquiriera visibilidad en el espacio público.

De lo expuesto se evidencia el papel crucial que cumplen las emociones en la construcción de identidades políticas nuevas y en la legitimación de discursos que promueven la exclusión y la violencia. De allí que el análisis de las emociones se convierte en una herramienta esencial para entender y enfrentar los procesos políticos complejos que atraviesa América Latina en el siglo XXI tal como veremos.

4. El discurso político y las nuevas tecnologías: emociones a flor de piel

Para este apartado disponemos de una valiosa, pero también cuantiosa cantidad de información motivo por el cual es necesario

hacer un recorte metodológico que no pretende ser exhaustivo, sino solamente constituirse en una muestra reducida que reflejen las tendencias ideológicas y políticas que percibimos en la realidad de América Latina. Esperamos que otros trabajos y estudios completen y mejoren este análisis.

4.1. Discursos políticos y prensa tradicional

Nos centraremos en tres casos de dirigentes de la nueva derecha que llegaron al poder. Indudablemente existen claras diferencias entre ellos, pero nos enfocaremos en sus similitudes, pues nos permiten analizar un cambio de época en la política contemporánea. Los presidentes seleccionados mantienen un estilo de conducción diferente, se consideran *outsiders* políticos –o por lo menos así se presentan ante su electorado–, expresan un discurso antisistema y, sobre todo, saben utilizar las nuevas formas de comunicación de un modo efectivo. Se trata sin duda de personajes complejos y disruptivos en la escena contemporánea. Intentaremos hacer una semblanza parcial de aquellos aspectos que nos permitan establecer relaciones entre sus ideas, acciones y medidas de gobierno, por un lado, con el surgimiento de un nuevo clima social y político en América Latina contemporánea, por el otro.

En primer término analizamos a Jair Bolsonaro (1955-), presidente de Brasil entre 2019 y 2022 que además mantiene una fuerte impronta entre sus partidarios⁵. Ha sido objeto de análisis por

⁵ El 11 de septiembre de 2025 El Tribunal Supremo Federal de Brasil condenó a Bolsonaro a 27 años y 3 meses de prisión por su participación en un intento de golpe de Estado tras su derrota electoral de 2022. Además recibió la inhabilitación para presentarse a cargos públicos hasta el año 2030. Es la primera vez en la historia de Brasil que un expresidente es condenado por intentar subvertir el orden democrático. Asimismo enfrenta otros procesos judiciales relacionados con el mismo intento de golpe de Estado. (Infobae, 2025).

su uso intensivo de las redes sociales para movilizar emociones intensas entre sus seguidores, abordando temas como la dictadura militar brasileña, el medio ambiente y la política nacional. Su estrategia comunicacional se caracteriza por la confrontación, la negación de ciertos temas y la distorsión histórica.

Uno de los aspectos más destacados de su retórica es la agresión hacia la prensa y sus opositores políticos. Marina Estarque (7 de enero de 2020) documenta que, durante el primer año de su presidencia, Bolsonaro realizó 116 ataques a la prensa, cifra que podría ser mayor si se consideran declaraciones no registradas oficialmente. Por ejemplo, calificó a los periodistas brasileños como una “raza en extinción” que solo desinforman a la población. Además, descalificó a un periodista del medio *Globo* con expresiones homofóbicas, incluso sugiriendo el uso de la fuerza física contra miembros de la prensa opositora (Pedroso, 2020). Organizaciones como Reporteros Sin Fronteras también denunciaron una censura indirecta sufrida desde la administración de Bolsonaro (*Infobae*, 2020).

En política ambiental, Bolsonaro adoptó una postura negacionista frente al cambio climático. En septiembre de 2019, durante su discurso en la Asamblea General de la ONU, calificó de “falacia” la idea de que la Amazonía es un patrimonio de la humanidad y negó que estuviera siendo devastada por incendios, acusando a la prensa de difundir mentiras (*Noticias ONU*, 2019). Asimismo, mantuvo una actitud confrontativa hacia defensores del medio ambiente, como la activista Greta Thunberg, a quien descalificó públicamente (*Clarín*, 2020).

La pandemia de COVID-19 también fue un tema de controversia en su mandato. Inicialmente, ya que Bolsonaro minimizó la gravedad del virus, calificándolo de “gripecita” y sugiriendo que los brasileños no se contagiaban fácilmente. Esta actitud generó tensiones con gobernadores, el Congreso, el ministro

de Sanidad y la prensa. A medida que la crisis sanitaria se profundizaba, modificó su discurso, reconociendo la seriedad de la situación, aunque su popularidad sufrió un notable descenso. (Fuccille, 2020) Estudios de organizaciones como Amnistía Internacional revelaron que el gobierno de Brasil podría haber evitado 120.000 muertes solo en el primer año de la pandemia si hubiera adoptado las medidas de salud pública adecuadas (Amnistía Internacional, 2021).

En cuanto al pasado reciente de Brasil, Bolsonaro promovió una visión distorsionada de la dictadura cívico-militar que se implantó entre 1964 y 1985, minimizando las violaciones de derechos humanos y promoviendo el negacionismo histórico. Carolina Bauer (2019) señala que esta narrativa se construyó a partir de distorsiones e idealizaciones del pasado, con el fin de justificar el periodo y deslegitimar las críticas a la dictadura.

Finalmente, su relación con la oposición se caracterizó por una actitud confrontativa. Antes de asumir la presidencia, amenazó con realizar una purga de “forajidos” de izquierda en caso de resultar ganador (Phillips, 22 de octubre de 2018). Durante su mandato, continuó con esta estrategia, realizando constantes ataques verbales a diferentes sectores de la sociedad, incluyendo políticos, partidos, instituciones, la prensa y la cultura (Arias, 20 de agosto de 2019). A modo de balance diremos que esta estrategia fue efectiva para consolidar una base de apoyo leal, pero también contribuyó al aumento de la intolerancia y la violencia verbal en el espacio público brasileño.

Por su parte, desde su ascenso a la presidencia de El Salvador en 2019, Nayib Bukele (1981-) ha transformado el panorama político de su país mediante el uso intensivo de las redes sociales, particularmente *Twitter* (actualmente conocida como X). (Grassetti Julieta, 2020) Esta plataforma se ha convertido en su principal canal de comunicación directa con la ciudadanía, donde ha realizado más

de 81.000 publicaciones, de las cuales aproximadamente 15.600 son de autoría propia (Reyes y Trejo, 5 de enero de 2024). A través de este medio, Bukele ha adoptado un tono desafiante y provocador, lo que le ha permitido consolidar una imagen de líder cercano, accesible y de contacto directo con sus seguidores. A modo de ejemplo, en su primer discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, realizó una selfie antes de comenzar su intervención, una acción que fue interpretada como un intento de personalizar su discurso político y reforzar su imagen de líder moderno, alejado de las formas tradicionales de comunicación política (DW, 2019).

Aunque no todos los salvadoreños utilizan *Twitter-X*, la plataforma ha servido como el canal principal para la difusión de sus posturas políticas. Además, otros medios de comunicación replican y amplifican sus mensajes, lo que le ha permitido mantenerse en el centro de la atención pública. A abril de 2025, su cuenta oficial en esta aplicación cuenta con más de 7.700.000 seguidores, lo que refleja su creciente influencia en el ámbito digital: (Bukele, Nayib [@nayibbukele], 15 de octubre de 2025).

La estrategia comunicacional de Bukele se caracteriza por su uso de *Twitter-X* para alternar entre interacciones informales con youtubers, confrontaciones con opositores políticos y anuncios relacionados con su gobierno. En algunas ocasiones, decisiones importantes, como la compra de bitcoins por parte del Estado, fueron anunciadas exclusivamente a través de este canal, eludiendo los medios de comunicación tradicionales. Esto, según algunos críticos, ha generado preocupaciones sobre la transparencia de su gobierno y el control centralizado de la información. Reyes y Trejo (2024) documentan que algunos de los temas más recurrentes en las publicaciones de Bukele son #COVID19, #Bitcoin, #GuerraContraPandillas y #PlanDeControlTerritorial, lo que refleja sus prioridades políticas y su enfoque hacia la seguridad y la economía, aunque estas decisiones también han sido calificadas como autoritarias.

El uso de las redes sociales por parte del presidente centroamericano también ha generado una imagen de él como un líder autoritario, algo que ha sido particularmente evidente en sus interacciones con opositores políticos, críticos locales y organismos internacionales. Su actitud ha sido descrita como confrontativa, frecuentemente recurriendo a insultos y difamaciones contra aquellos que cuestionan su gobierno, especialmente contra organizaciones no gubernamentales defensoras de los derechos humanos. Así en agosto de este año dijo: *A los que no les gustan las medidas que se están tomando en El Salvador, no se preocupen, pueden volver a la indiferencia de antes, cuando no les importaba lo que pasaba acá cuando mataban 30 salvadoreños diarios.* (Bukele, Nayib [@nayibbukele] 24 de agosto de 2025). Palabras similares expresó cuando dijo: *Quieren que la gente piense que perseguir a los criminales está mal, porque quieren que esos criminales corran desenfrenados por las calles* (Bukele, Nayib [@nayibbukele], 22 de julio de 2025). Este tipo de comentarios ha alimentado un ambiente de polarización y disputa, al tiempo que refuerza su imagen de líder fuerte que protege a su país de los enemigos internos y externos.

Otro ejemplo de su retórica autoritaria de se dio cuando justificó el uso de la fuerza militar contra pandillas, argumentando que el Estado debía proteger los derechos humanos de las víctimas y, por lo tanto, la represión de los criminales era una forma legítima de defenderlos: *“Los delincuentes pretendían violar los derechos humanos de sus víctimas. Por eso el Estado los repele, para PROTEGER los derechos humanos. El Estado además le respeta SUS derechos”* (Bukele, Nayib [@nayibbukele], 20 de julio de 2019). Esta postura ha sido criticada por organizaciones internacionales que cuestionan el respeto a los derechos humanos en el país, pero Bukele ha seguido promoviendo su enfoque de mano dura contra la criminalidad.

La censura también ha sido una herramienta utilizada en su estrategia comunicacional. El presidente ha bloqueado a decenas de usuarios en sus redes sociales, incluidos académicos, periodistas y ciudadanos que critican sus políticas. Esta práctica ha sido denunciada por diversas organizaciones, como Acción Ciudadana (2020), que han señalado que el bloqueo de cuentas y la censura de voces disidentes han creado un ambiente de control de la información y restricción de la libertad de expresión.

Por último, examinamos al presidente argentino Javier Milei (1970-). Desde su asunción a la presidencia de la Argentina en 2023 ha consolidado una estrategia de comunicación política intensiva basada en el uso de redes sociales, especialmente *Twitter-X*, como su principal herramienta de interacción con la ciudadanía. Este medio le ha permitido construir también un relato disruptivo, caracterizado por la identificación de diversos actores del sistema democrático, tales como periodistas, legisladores, sindicatos, empresarios y partidos de oposición, como parte de una estructura corrupta y decadente a la que se refiere como “la casta” (*Letra P*, 2024). A través de sus publicaciones, el mandatario ha acusado repetidamente a los periodistas de ser “corruptos”, “mentirosos” y “prostituidos”, sugiriendo que estos forman parte de una operación deliberada de desinformación diseñada para perjudicarlo políticamente y engañar a la población.

Este discurso tiene un doble propósito: primero, deslegitimar a los medios tradicionales como canales legítimos de información; y segundo, movilizar emocionalmente a sus seguidores apelando al enojo, la indignación y el hartazgo social. Al crear una figura del “enemigo interno”, Milei establece a sus opositores como responsables del deterioro institucional y económico del país, lo que refuerza su figura como líder antisistema. La narrativa de la “casta” ha sido particularmente visible en sus ataques a los diputados opositores, a quienes ha calificado como una “casta inmundada”, acusándolos de conspirar para sabotear su programa de gobierno.

Este tipo de discurso ha sido ampliamente documentado por medios como *MDZ Online* (2024), que destacan cómo el presidente argentino utiliza las redes sociales para consolidar su apoyo entre sectores de la población que se sienten marginados por las estructuras tradicionales del poder político.

Además de confrontar a sus opositores, Milei también ha utilizado las redes sociales para impulsar su agenda política y económica. A través de sus publicaciones, defiende reformas estructurales orientadas a la reducción del gasto público, la desregulación del mercado y la eliminación del déficit fiscal, temas clave en su discurso presidencial. En sus mensajes, presenta una visión binaria de la política: aquellos que apoyan su proyecto representan el cambio necesario, mientras que sus críticos son vistos como obstáculos del viejo régimen que, según él, ha mantenido al país en una situación de crisis prolongada (*El País*, 2024). Este enfoque polarizante no solo refuerza su imagen de líder de cambio, sino que también busca movilizar a sus seguidores en torno a una narrativa de confrontación y lucha contra un sistema corrupto.

Su estrategia comunicacional marca un nuevo paradigma en la relación entre el poder ejecutivo, los medios de comunicación y la ciudadanía en Argentina. En este nuevo enfoque, se privilegia la inmediatez, el ataque personal y la construcción de clivajes emocionales, por encima de los canales institucionales tradicionales. Las redes sociales, por lo tanto, no solo funcionan como un medio de difusión de mensajes, sino también como un espacio activo de disputa simbólica por el sentido de lo político. En este contexto, la polarización no es solo una herramienta política, sino también una estrategia de consolidación de poder, donde el control de la narrativa es esencial para movilizar a sus bases y construir una legitimidad basada en la confrontación directa (*El País*, 2025).

Estos ejemplos evidencian cómo algunos líderes políticos de la nueva derecha en América Latina utilizan las redes sociales para

movilizar emociones intensas, polarizar el debate público y consolidar su base de apoyo electoral. La historia de las emociones nos permite comprender cómo estos discursos afectan la subjetividad colectiva y contribuyen a la configuración de un clima político caracterizado por la intolerancia y la confrontación.

4.2. Redes sociales y comunicación no convencional

En los últimos años, con el advenimiento de nuevas tecnologías, actores no institucionales adherentes a un pensamiento de derecha en América Latina han ganado popularidad y aceptación en las redes sociales. Han utilizado estos espacios para movilizar y amplificar los sentimientos de rabia, desconfianza y polarización en la región. Se trata muchas veces de individuos comunes que han dejado claro su rechazo hacia los partidos políticos tradicionales y el sistema institucional establecido, y, en ocasiones, también han mostrado una abierta apología hacia posturas xenófobas, políticas de corte neoliberal y dictaduras del pasado. Estos *influencers* no solo cuentan con grandes bases de seguidores, sino que también tienen la capacidad de influir la opinión pública y generar emociones negativas hacia el “enemigo”, que generalmente incluye a la izquierda, los medios de comunicación independientes y los movimientos democráticos. A través de sus plataformas, estos personajes construyen discursos polarizantes que buscan deslegitimar y desacreditar a quienes se oponen a su visión política, promoviendo una cultura de la desinformación y la intolerancia política.

En México, uno de los casos más conocidos es el de Chumel Torres, un *youtuber* y comentarista popular de la nueva derecha. A través de sus publicaciones en *Twitter-X* y videos en su canal, ha mantenido un tono sarcástico y despectivo hacia la izquierda y sus representantes. Sus redes sociales contienen expresiones que no

solo buscan deslegitimar la gestión del expresidente Andrés Manuel López Obrador (2018-2024) y de la actual mandataria Claudia Sheinbaum Pardo (2024-2030), sino que también refuerzan la división entre la “gente de bien”, según su perspectiva, y los detractores de su visión política. El término “chairo”, acuñado por Torres, se ha popularizado en el ámbito político mexicano como una etiqueta despectiva dirigida a los seguidores de AMLO, a quienes acusa de sostener posturas que perpetúan la pobreza y la mediocridad del país. En un tweet del 25 de marzo de 2025, Chumel expresó: “Solo un chairo se pelea (y pierde) con una IA. Son tan idiotas que dan ternura” (Torres, Chumel [@ChumelTorres] 25 de marzo de 2025). Este tipo de retórica busca asociar a la izquierda con la pobreza y el atraso, presentándolos como los responsables de los males de México.

En Brasil, es frecuente que los congresistas y funcionarios afines a Jair Bolsonaro utilicen la red social X (anteriormente Twitter) como plataforma para descalificar a los sectores de izquierda y reforzar discursos de carácter polarizante y a veces antidemocráticos. Un ejemplo ilustrativo es el de Roberta López, concejal de la Cámara Municipal de Juiz de Fora, en el estado de Minas Gerais (período 2025–2028), integrante del Partido Liberal, una fuerza política estrechamente vinculada al bolsonarismo. En sus redes sociales, López se autodefine como conservadora, cristiana, antifeminista y opositora al gobierno del Partido de los Trabajadores (PT). En esa línea, el 25 de marzo de 2025 publicó en su cuenta de X un mensaje en defensa de Nikolas Ferreira, en el que expresó: “Homofobia do bem, rachadinha, agressão, propaganda pró-Hamas e por aí vai. Tudo isso a esquerda fez na Câmara” (Lopes, Roberta [@robertalopesdm], 13 de abril de 2025).

En ese contexto es que, desde 2020, el Poder Judicial brasileño -particularmente el Supremo Tribunal Federal (STF) y el Tribunal Superior Electoral (TSE)- ha intervenido de manera activa en la regulación del espacio digital, ordenando la suspensión de cuentas

de figuras políticas y comunicadores asociados al bolsonarismo. Estas medidas respondieron principalmente a la difusión de noticias falsas, discursos de odio y ataques a las instituciones democráticas, especialmente en el marco de las investigaciones sobre la red de desinformación conocida como *milicia digital*. Entre las cuentas más relevantes afectadas se encuentran las de influenciadores y legisladores cercanos a Bolsonaro, cuyas publicaciones eran consideradas una amenaza a la estabilidad institucional. (UOL Noticias, 2024)

Esta medida dificulta nuestra tarea investigativa y se ha perdido valiosa información argumentativa. Entre los suspendidos está el mencionado Nikolas Ferreira, influencer y político brasileño identificado con la derecha y con el ideario bolsonarista. En su nueva cuenta en X, ha vuelto a reunir aproximadamente 5,3 millones de seguidores. Sin embargo, ha suavizado sus expresiones, pero sigue manifestando posiciones políticas similares a las de Jair Bolsonaro. Además, participó activamente del colectivo que promovió la consigna *Anistia Já!*, con el propósito de evitar la condena judicial del expresidente (Ferreira, Nicolás [@nikolas_dm], 15 de octubre de 2025).

También nos parece significativo analizar el medio chileno que fue uno de los últimos en hacer una transición democrática a fines del siglo pasado. Allí podemos mencionar a Johannes Kaiser, un polémico *youtuber* y ex-candidato político, quien ha utilizado sus redes sociales para promover un discurso revisionista de la historia, defendiendo la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990). En un video de marzo de 2024, Kaiser afirmó: *Pinochet no fue un dictador, fue un salvador de Chile, porque si no hubiera llegado al poder, Chile hoy estaría en la ruina como Venezuela* (CNN, 2024). Esta expresión minimiza las violaciones de derechos humanos cometidas durante la dictadura y presenta un régimen autoritario como una solución viable a los problemas del país. En una línea argumentativa similar destacamos la figura de José Antonio Katz, quien realiza una defensa

de colaboradores de la dictadura como Jaime Guzmán a quien reconoce un legado que “sigue plenamente vigente y su amor por un Chile libre, en paz y progresando sigue inspirándonos a todos los que buscamos servir a nuestra Patria” (Kast, José Antonio [@joseantoniokast], 1 de abril de 2025). Asimismo ha lanzado ataques a la izquierda chilena, calificándola de “comunistas” y acusándola de permitir el aumento de la violencia, el narcotráfico y el arribo de inmigrantes ilegales sin control. En un tweet de junio de 2025, escribió: “Nos estamos preparando para cerrar la frontera y frenar la inmigración ilegal. Desde el primer día. Súmate al cambio radical que Chile necesita!” (Kast, José Antonio [@joseantoniokast], 8 de junio de 2025). Sus propuestas se orientan a un aumento del uso de la fuerza pública y la recuperación de un Estado fuerte. Por eso afirmó: “El narcotráfico y la delincuencia no se enfrentan con ‘amor’, sino con la fuerza del Estado de Derecho y todo el rigor de la ley” (Kast, José Antonio [@joseantoniokast], 2 de agosto de 2025).

Finalmente, en la Argentina, son varios los intelectuales e influencers sociales que se han destacado. Uno de ellos es Agustín Laje, conocido por su fuerte oposición al progresismo, quien ha utilizado sus obras y apariciones públicas para denunciar lo que considera una hegemonía cultural de la izquierda (Laje, 2020). En su escrito conjunto con Nicolás Márquez, *El libro negro de la nueva izquierda*, Laje sostiene que “el marxismo ha mutado de su forma clásica a una versión cultural que ahora utiliza el feminismo, el indigenismo y el ambientalismo como caballos de Troya ideológicos” (Laje y Márquez, 2016, p. 47). En este sentido argumenta que el progresismo no busca tanto la justicia social como una reingeniería cultural de la sociedad, afirmando que lo que se está librando en el mundo es una “batalla cultural”. Según su argumentación, en lugar de perseguir objetivos económicos o políticos directos, ahora la izquierda se centra en la conquista del sentido común, la academia y los medios de comunicación. Para ello se vale de lemas como “igualdad”, “diversidad” y “derechos humanos” para promover lo

que denominan la “ideología de género” (Laje y Márquez, 2016, p. 49 y ss.).

5. Conclusión

La historia de las emociones ofrece una herramienta historiográfica poderosa para interpretar procesos políticos complejos como los que atraviesa América Latina en el siglo XXI. En un contexto de crisis de representación, desigualdad persistente y expansión del neoliberalismo, la emergencia de nuevos liderazgos de derecha —como los de Bolsonaro, Bukele o Milei— no puede comprenderse únicamente desde el análisis estructural o económico. Es indispensable atender a las emociones que circulan en el espacio público y son movilizadas estratégicamente por estos actores a través de narrativas, gestos, discursos y, sobre todo, mediante las nuevas tecnologías digitales.

Al respecto es necesario analizar si es posible y cómo logramos influir emocionalmente a través de redes sociales. Esther Paniagua (8 de mayo de 2019) afirma que varios estudios científicos en los últimos años han revelado cómo los usuarios nos contagiamos emocionalmente con lo que pasa en plataformas como *Twitter* o *Facebook*. Incluso que ello no solo afecta los sentimientos que expresamos en redes sociales, sino también a nuestro bienestar y salud en general. De allí que las actividades y expresiones vertidas en redes sociales por figuras políticas y sus seguidores merecen especial interés para nuestra investigación.

En este artículo, hemos decidido centrarnos especialmente en emociones como la ira, el desencanto, la frustración y la intolerancia, no porque sean las únicas que atraviesan el panorama político actual, sino porque creemos que ocupan un lugar central en la configuración de las subjetividades autoritarias y en la adhesión a proyectos políticos de corte populista, conservador o radical. No obstante, junto a estas emociones negativas y polarizantes, también circulan otras como

esperanza, solidaridad, fe o incluso alegría; todas ellas relevantes para futuros estudios que deseen trazar una cartografía más amplia y matizada del campo emocional en la política de América Latina en el siglo XXI.

El análisis de las emociones debe, por tanto, ser plural y consciente de sus propios límites. Como advierten Peter Burke (2019) y Piroska Nagy (2018), estos estudios deben cuidarse de no caer en una psicologización excesiva de los procesos históricos, ni de asumir que las emociones son universales o atemporales. Por el contrario, es necesario contextualizarlas cultural, social e históricamente, reconociendo que se trata de construcciones complejas que varían según los regímenes políticos, los sistemas de valores, las prácticas discursivas y las tecnologías mediáticas que las moldean.

Uno de los principales desafíos para la historia de las emociones en América Latina es precisamente el de articular estos enfoques con otros campos como la historia social, la antropología política, los estudios culturales o los estudios de medios. Ello implica superar enfoques puramente descriptivos o anecdóticos, y construir herramientas analíticas que permitan captar cómo las emociones circulan, se institucionalizan o se instrumentalizan. Además, se enfrenta al reto metodológico de trabajar con fuentes no tradicionales (memes, videos, redes sociales, archivos digitales) que exigen nuevas formas de lectura crítica y archivística. Para ello son necesarios también los aportes de otras formas que los estudios históricos están tomando en la actualidad, como es el caso de la *digital history* (cf. Winter, 2018).

Otro reto a considerar es pensar cómo se insertan estos análisis emocionales en una agenda política de democratización del conocimiento, que permita entender no solo por qué la gente siente lo que siente, sino también cómo esas emociones pueden ser canalizadas hacia proyectos más inclusivos, igualitarios y no violentos. Comprender las emociones políticas no debe llevarnos únicamente a constatar su uso

como herramientas de manipulación, sino también a reconocer su potencial para la transformación social.

En suma, como hemos intentado demostrar en este trabajo a partir de una tendencia que observamos en la política de los últimos tiempos en América Latina, la historia de las emociones, al iluminar los afectos que subyacen a los procesos sociales, nos permite repensar la política más allá de los intereses y racionalidades instrumentales. En tiempos marcados por el avance de discursos autoritarios, por la fragmentación de lo público y por la hipermediación de la experiencia social, comprender las emociones colectivas se vuelve una tarea urgente no solo para el saber académico, sino también para los proyectos democráticos del presente.

A modo de *cierre*, esperamos haber aportado a comprender que el estudio histórico de las emociones abre una vía privilegiada para entender cómo se producen subjetividades políticas, se movilizan los afectos en escenarios de disputa, y se reconfiguran las relaciones de poder en la región. Al mismo tiempo sabemos que pese los avances realizados hasta el momento este campo de estudios enfrenta complejos desafíos en la actualidad como construir marcos teóricos más situados, superar los enfoques anecdóticos o puramente fenomenológicos, fomentar investigaciones comparativas entre países y períodos y lograr avances significativos a partir de los contextos particulares de cada país en la región. Ese el desafío de futuros trabajos que están por hacerse y a los que esperamos haber contribuido.

Referencias bibliográficas

Acción Ciudadana (23 de abril de 2020). Acción Ciudadana interpuso una demanda de amparo debido al bloqueo de usuarios en Twitter por el presidente Bukele. Recuperado de <https://accion-ciudadana.org/accion-ciudadana-interpuso-una-demanda-de-amparo-debido-al-bloqueo-de-usuarios-en-twitter-por-el-presidente-bukele/>

Ahmed, Sara (2004) *The Cultural Politics of Emotion*. Edimburgo: Routledge.

Alcívar Trejo, Carlos y Albert Márquez, José Joaquín (2021). El socialismo del siglo XXI y las nuevas democracias. *Revista Científica ECOCIENCIA*, 8(4), 16-28. DOI: <https://doi.org/10.21855/ecociencia.84.440>

Amnistía Internacional (20 de octubre de 2021) Los mil días de Bolsonaro y la grave crisis de derechos humanos en Brasil. Recuperado de <http://anmesty.org/es/latest/news/2021/10/mil-dias-bolsonaro-grave-crisis-derechos-humanos-brasil/>

Arias, Juan (20 de agosto de 2019). Brasil vive un clima de prenazismo mientras la oposición enmudece. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/elpais/2019/08/20/opinion/1566316716_376578.html

Bauer, Carolina S. (2019). La dictadura cívico-militar brasileña en los discursos de Jair Bolsonaro: usos del pasado y negacionismo. *Relaciones Internacionales*, 28(57), 37–51. DOI: <https://doi.org/10.24215/23142766e070>

Bjerg, María (2019). *Lazos rotos. La inmigración, el matrimonio y las emociones en la Argentina entre los siglos XIX y XX*. Quilmes: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

Bjerg, María (2021). *Emotions and Migration in Argentina at the Turn of the 20th Century*. London: Bloomsbury.

Bjerg, María y Gayol, Sandra (2020). Presentación Dossier: "Historia de las Emociones y Emociones con historia". *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 20(1), e119. DOI: <https://doi.org/10.24215/2314257Xe119>

Bjerg, María (2021). *Emotions and Migration in Argentina at the Turn of the 20th Century*, Londres, Bloomsbury.

Boquet, Demien y Nagy, Piroška (Eds.) (2016). Une histoire intellectuelle des émotions de l'Antiquité à nos jours. *Ateliers du Centre de Recherches Historiques*, (16), 7-24. Recuperado de: <https://acrh.revues.org/6720>

Brown, Wendy (2019). *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press.

Bukele Nayib [@nayibbukele]. (20 de julio de 2019). Los delincuentes pretendían violar los derechos humanos de sus víctimas. Por eso el Estado los repele, para PROTEGER los derechos humanos... [Twitter] <https://x.com/nayibbukele/status/1648790190639578027>

Bukele, Nayib [@nayibbukele]. (22 de julio de 2025). Quieren que la gente piense que perseguir a los criminales está mal, porque quieren que esos criminales corran desenfrenados por las calles [Twitter/X] <https://x.com/nayibbukele/status/1947714990049530024>

Bukele, Nayib [@nayibbukele]. (24 de agosto de 2025). A los que no les gustan las medidas que se están tomando en El Salvador, no se preocupen... [Twitter/X]. <https://x.com/nayibbukele/status/1959801641663693118>

Bukele, Nayib. [@nayibbukele]. (s.f.). [Cuenta en X]. Recuperado el 15 de octubre de 2025, de <https://x.com/nayibbukele>

Burke, Peter (2019) *What is Cultural History?* Cambridge: Polity Press.

Burke, Peter (Ed.) (2001). *New Perspectives on Historical Writing*. University Park: Pennsylvania

State University Press.

Burke, Peter y Tamm, Marek. (Eds.) (2018). *Debating new approaches to history*. London: Bloomsbury

Cancel-Sepúlveda, Mario (2023). *Historiografía y enfoques de la historia: Pensamiento y escritura histórica*. Plaza Mayor

Clarín (2 de enero de 2020). Bolsonaro desafía a Macron y Greta Thunberg tras los incendios en Australia. Recuperado de https://www.clarin.com/mundo/jair-bolsonaro-arremete-emmanuel-macron-silencio-devastadores-incendios-forestales-australia_0_4ao7Mdbw.html

CNN (20 de diciembre de 2024.). Johannes Kaiser en CNN Prime [Video]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=M7ZA7WGgFI>

DW (29 de setiembre de 2019). Bukele se toma selfi para denunciar lo "obsoleto" de la ONU. Recuperado de: <https://www.dw.com/es/bukele-se-toma-selfi-en-estrado-de-la-onu-para-denunciar-su-formato-obsoleto/a-50600113?>

DW (24 de junio de 2023). Bolsonaro admite interés en disputar la presidencia de Brasil en 2026. Recuperado de <https://www.dw.com/es/bolsonaro-admite-inter%C3%A9s-en-disputar-la-presidencia-de-brasil-en-2026/a-66018982>

Elias, Norbert (2012 [1939]). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.

Estarque, Marina. (7 de enero de 2020). Presidente brasileño, Jair Bolsonaro, realizó 116 ataques contra la prensa en 2019, según Fenaj. *LatAm Journalism Review*. <https://latamjournalismreview.org/es/articles/presidente-brasileño-jair-bolsonaro-realizo-116-ataques-contra-la-prensa-en-2019-segun-fenaj/>

Feierstein, Daniel (2022) *La construcción del enano fascista: Transitar el autoritarismo en democracia*: Buenos Aires: Marea.

Ferraris, Maurizio (2018). *Posverdad y otros enigmas*. Madrid: Alianza Editorial.

Ferreira, Nicolás. [@nikolas_dm]. (15 de octubre de 2025). ANISTIA JÁ! [Twitter/X] https://x.com/nikolas_dm/status/1968455261867139175

Fuccille, Alexandre (2020). Brasil, Jair Bolsonaro y el COVID 19. Real Instituto Elcano. Recuperado de <https://media.realinstitutoelcano.org/wp-content/uploads/2021/11/ari50-2020-fuccille-brasil-jair-bolsonaro-y-el-covid-19.pdf>

Garrido Otoyá, Margarita (2020). Historia de las emociones y los sentimientos: aprendizajes y preguntas desde América Latina. *Historia Crítica*, (78), 9-23. DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit78.2020.02>

Gerbaudo, Paolo (2018). *The Digital Party: Political Organisation and Online Democracy*. London: Pluto Press.

Grassetti, Julieta (2020). "El discurso político de Nayib Bukele en Twitter". En: Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación Nº 112 pp. 205-224. DOI: <https://doi.org/10.18682/cdc.vi112>

GESMyC [Grupo de Estudios Sociales sobre Emociones y Cuerpos]. Sitio de internet: <https://cuerposyemociones.com.ar>

Hertz, Noreena. (2021). *El siglo de la soledad*. Barcelona: Ariel

Illouz, Eva (2007). *La salvación del alma moderna: Terapia, emociones y la cultura del capitalismo*. Madrid: Katz Editores.

Infobae (21 de octubre de 2020). Reporteros Sin Fronteras denunció la “censura indirecta” de Jair Bolsonaro a la prensa. Recuperado de <https://www.infobae.com/americas/america-latina/2020/10/21/reporteros-sin-fronteras-denuncio-la-censura-indirecta-de-jair-bolsonaro-a-la-prensa/>

Infobae (13 de octubre de 2025). El juez Alexandre de Moraes decidió mantener la prisión domiciliaria de Jair Bolsonaro por un “fundado riesgo de fuga”. Recuperado de <https://www.infobae.com/americas/mundo/2025/10/13/el-juez-alexandre-de-moraes-decidió-mantener-la-prision-domiciliaria-de-jair-bolsonaro-por-un-fundado-riesgo-de-fuga/>

Jimeno Santoyo, Myriam (2004). Etnicidad, identidad y pueblos indios en Colombia. En George de Cerqueira Leite Zarur (Ed.), *Etnia y Nación en América Latina* (Vol. I, pp. 117–129). Organización de Estados Americanos (OEA). Recuperado de https://www.academia.edu/34765833/Etnicidad_identidad_y_pueblos_indios_en_Colombia

Kast, José Antonio [@joseantoniokast]. (1 de abril de 2025). Sigue plenamente vigente y su amor por un Chile libre, en paz y progresando sigue inspirándonos a todos los que buscamos servir a nuestra Patria. [Twitter/X] <https://x.com/joseantoniokast/status/1907183215024255122>

Kast, José Antonio [@joseantoniokast]. (8 de junio de 2025). Nos estamos preparando para cerrar la frontera y frenar la inmigración ilegal. Desde el primer día. Súmate al cambio radical que Chile necesita! [Twitter/X] <https://x.com/joseantoniokast/status/1931847506184532199>

Kast, José Antonio [@joseantoniokast]. (2 de agosto de 2025). El narcotráfico y la delincuencia no se enfrentan con “amor”, sino con la fuerza del Estado de Derecho y todo el rigor de la ley. [Twitter/X] <https://x.com/joseantoniokast/status/1951797599847215289>

Koury, Mauro (2014). *Estilos de vida e individualidade: escritos em antropologia e sociologia das emoções*. Curitiba: Appris. Recuperado de <https://editoraappris.com.br/produto/estilos-de-vida-e-individualidade-escritos-em-antropologia-e-sociologia-das-emocoes/>

Koury, Mauro y Barbosa, Raoni (Eds.) (2015). *Da subjetividade às emoções: A antropologia e a sociologia das emoções no Brasil* (Série Cadernos do GREM n. 7). Recife: Edições Bagaço / Edições GREM.

Laje, Agustín (25 de marzo de 2021). Como dar la batalla cultural [Conferencia en el canal Iglesia Cristiana de Santo Domingo]. [Video]. YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=AKaRjjicaBY>

Laje, Agustín y Márquez, Nicolás (2016). *El libro negro de la nueva izquierda: Ideología de género o subversión cultural*. Buenos Aires: Grupo Unión.

Le Goff, Jacques (1997). Une enquête sur le rire. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52(3), 449–455.

Lemm, Vanesa (2020). *The Government of Emotion: Affect, Power, and Neoliberalism in Latin America*. Durham NC: Duke University Press.

Letra P (12 de abril de 2024). Milei en Twitter: “El periodismo se ha corrompido, ensuciado y prostituido”. Recuperado de <https://www.lettrap.com.ar/politica/javier-milei-twitter-el-periodismo-se-ha-corrompido-ensuciado-yprostituido-n5407749>

Lopes, Roberta. [@robertalopesdm]. (13 de abril de 2025). Homofobia do bem, rachadinha, agressão, propaganda pró-Hamas e por aí vai. Tudo isso a esquerda fez na Câmara. [Twitter/X] <https://x.com/robertalopesdm/status/1917555785921352120>

López Sánchez, Oliva (2016). La dimensión emocional para la comprensión del mundo social, desde la perspectiva socio-cultural. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 19(3), pp. 1-11. Recuperado de <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/57273>

Lorca, Javier (10 de diciembre de 2024). La estrategia comunicacional de Milei y sus milicias digitales: disciplinar y amedrentar. *El País*. Recuperado de <https://elpais.com/argentina/2024-12-10/la-estrategia-comunicacional-de-milei-y-sus-milicias-digitales-disciplinar-y-amedrentar.html>

Lorca, Javier (17 de abril de 2025). Cinco horas al aire con Milei y sus ataques a sus adversarios: “Lloren, mandriles inmundos”. *El País*. <https://elpais.com/argentina/2025-04-17/cinco-horas-al-aire-con-milei-y-sus-ataques-a-sus-adversarios-lloren-mandriles-inmundos.html>

MDZ Online (6 de junio de 2024). Javier Milei sigue disparando contra los diputados opositores: “Son una casta inmunda”. Recuperado de <https://www.mdzol.com/politica/2024/6/6/javier-milei-sigue-disparando-contralos-diputados-opositores-son-una-casta-inmunda-433255.html>

Nagy, Piroska (2018). Emotions in History. En Peter Burke y Marek Tamm (Eds.), *Debating New Approaches to History* (pp. 189-216). Londres: Bloomsbury.

Noticias ONU (24 de septiembre de 2019). Bolsonaro afirma que es una falacia que la Amazonía sea patrimonio de la humanidad o el pulmón del planeta. Recuperado de <https://news.un.org/es/story/2019/09/1462652>

Oliveira, Mariana (2024). Bolsonaro y la radicalización de la derecha en Brasil: El impacto de las redes sociales en la política. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18(4), 134-150.

Paniagua, Esther (8 de mayo de 2019). Así se contagian las emociones en Twitter. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/retina/2019/05/07/innovacion/1557224768_494653.html

Papacharissi, Ziri (2015). *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*. New York: Oxford University Press.

Pedroso, Rodrigo (24 de agosto de 2020). Jair Bolsonaro amenaza con “golpear en la boca” a un reportero. *CNN en Español*. Recuperado de <https://cnnespanol.cnn.com/2020/08/24/jair-bolsonaro-amenaza-con-golpear-en-la-boca-a-un-reportero/>

Pérez Soto, Carlos (2015). *Neoliberalismo y vida cotidiana*. Santiago de Chile: Editorial Quimantú.

Phillips, Tom (22 de octubre de 2018). Jair Bolsonaro amenaza con purga de “forajidos” de izquierda. *The Guardian*. Recuperado de <https://www.theguardian.com/world/2018/oct/22/jair-bolsonaro-threatens-purge-of-leftist-outlaws>

Phillips, Tom (Dir.). (2019). *Joker* [Película]. Warner Bros Pictures.

- Plamper, Jan (2015). *The History of Emotions: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Pomar, Valeria (2018). Balance y desafíos de las izquierdas continentales. *Revista Latinoamericana de Política*, 12(1), 45-67. DOI: <https://doi.org/10.1234/rlp.2018.012345>
- Reddy, William. (2001). *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reyes, Daniel y Trejo, Marcela (5 de enero de 2024). El arma digital de @NayibBukele. *El Faro*. Recuperado de <https://elfaro.net/tuits/el-arma-digital/>
- Rojas, Carlos (2009). *The Worliding of Latin American Political Thought: Neoliberalism and the Undoing of Hegemony*. Durham, NC: Duke University Press.
- Roselló Soberón, Estela (2023). *Historia de las emociones para una nueva era: cuidados, riesgos y esperanzas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. <https://historicas.unam.mx/comunicacion-publica/debates-y-herramientas/historia-de-las-emociones-para-una-nueva-era>
- Rosenwein, Bárbara (2015). *Generations of Feeling. A History of Emotions, 600–1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenwein, Bábara (2002). Worrying about Emotions in History. *The American Historical Review*, 107(3), 821-845.
- Rosenwein, Bárbara (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sadin, Éric (2022). *La era del individuo tirano: El fin de un mundo común*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Scheer, Monique (2012). Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. *History and Theory*, 51(2), 193-220.
- Schneider, Ann (2021). *Amnesty in Brazil. Recompense after represión, 1895-2021*. London: Routledge.
- Scribano, Adrián (Dir.) y otros (2015). *Los estudios sociales sobre cuerpos y emociones en Argentina: Un estado del arte*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/186733>
- Scribano, Adrián y Lisdero, Pedro (Eds.). (2010). *Sensibilidades en juego: Miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de <https://hdl.handle.net/11086/1424>
- Serrano, Javier y Canel, José Manuel (2020). *Emotional Politics in the Digital Age: Propaganda, Fear, and Social Media*. London: Routledge.
- Souza, Jesse (2017). *La élite del atraso: De la esclavitud a Bolsonaro*. Sao Pablo: Estação Brasil.
- Souza, Jesse (2022). *O pobre de direita: sobre como o ressentimento e a má-fé produzem o autoritarismo brasileiro*. Sao Pablo: Estação Brasil.

Stearns, Peter N. y Stearns, Carol Z. (1985). *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional*

Standards. *The American Historical Review*, 90(4), 813–836.

Stefanoni, Pablo (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha?* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Thompson, Derek (2025). *The Anti-Social Century*. The Atlantic. Recuperado de <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2025/02/american-loneliness-personality-politics/681091/>.

Torres, Chumel [@ChumelTorres]. (2025, 25 de marzo). Solo un chairó se pelea (y pierde) con una IA. Son tan idiotas que dan ternura. [Twitter/X] <https://x.com/ChumelTorres/status/1904646979390501063>

UOL Noticias. Mateus Coutinho e Rafael Neves. (9 de octubre de 2024). X afirma ter derrubado mais de 200 contas por ordem de STF e TSE desde 2020. Recuperado de <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2024/10/09/x-suspendeu-223-contas-por-ordem-do-stf-e-tse-desde-2020.htm?cmpid=copiaecola>

Vommaro, Gabriel (2017). *La nueva derecha en la Argentina: Cambiemos y el contexto internacional*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Winter, Jane (2018) Digital History. En Peter Burke y Marek Tamm (Eds.), *Debating New Approaches to History* (pp. 277-300). London: Bloomsbury.

Walter Camargo

Doctor en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo) y Magister en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (Universidad Nacional de Cuyo). Realiza tareas docentes como Profesor Adjunto de Historia de las Ideas Políticas y Americanas y de Historia Americana Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo). También Profesor Adjunto de Historia y Geografía Latinoamericana en la Facultad de Educación (Universidad Nacional de Cuyo). Profesor JTP de Práctica Profesional en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo). Asimismo participa a través de la Secretaría de Investigación, Innovación y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo como Co-Director en el Proyecto de Investigación de la SIIP (06/80020240100113UN): “América Latina: representaciones, prácticas, espacios. Debates historiográficos y disputas por los sentidos y las significaciones. Segunda parte”.

Para una historia de la salud y la enfermedad en la Argentina. Aportes desde el caso de la representación del VIH

For a History of Health and Illness in Argentina. Contributions
from the Case of HIV Representation

Renzo Gastón Molini Aciar¹

 <https://orcid.org/0009-0005-2421-0752>

Resumen:

En este trabajo analizo cómo se construyó el estigma en torno al VIH/sida en la prensa argentina durante 1985. El objetivo es indagar cómo los medios contribuyeron a vincular la enfermedad con nociones morales, identidades abyectas y mecanismos de exclusión. En un contexto de incertidumbre biomédica, la prensa funcionó como un dispositivo clave de producción de sentidos, asociando el virus con ciertos sujetos y prácticas sexoafectivas, consolidando matrices estigmatizantes que perduran.

La metodología utilizada es cualitativa y hermenéutica. El análisis se realizó sobre cuatro diarios: Clarín, La Nación, La Prensa y Crónica. La investigación intenta inscribirse en el marco de la historia sociocultural de la salud y la enfermedad, y articula aportes de la sociología, la antropología, la teoría de las representaciones y los estudios de género y queer.

Palabras claves: VIH, representaciones mediáticas, estigma, salud.

¹ Universidad Abierta Interamericana (UAI). Programa de Salud y Ciencias Sociales, FLACSO-Argentina. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Contacto: renzo.molini@gmail.com

Abstract:

This paper analyzes how stigma surrounding HIV/AIDS was constructed in the Argentine press during 1985. The aim is to examine how the media contributed to linking the disease with moral notions, abject identities, and mechanisms of exclusion. In a context of biomedical uncertainty, the press operated as a key device in the production of meaning, associating the virus with certain social subjects and sex-affective practices, thereby consolidating stigmatizing frameworks that still persist.

The methodology used is qualitative and hermeneutic. The analysis focuses on four newspapers: Clarín, La Nación, La Prensa, and Crónica. The research seeks to situate itself within the field of the sociocultural history of health and illness, and draws on contributions from sociology, anthropology, representation theory, and gender and queer studies.

Key words: HIV, media representations, stigma, health.

1. Introducción

Aunque el proceso de salud-enfermedad puede ser interpretado como un aspecto propio del campo de la biología, las ciencias sociales y las humanidades han abordado el mismo como un elemento constitutivo de la cultura y la organización social. Las múltiples maneras que todas las sociedades humanas han ideado para enfrentar a la enfermedad, conforman sistemas de interpretación y práctica profundamente arraigados en sus diferentes cosmogonías y cosmovisiones. De esta manera, la medicina, entendida en un sentido amplio (lo que incluye también a su dimensión alopática), cumplió y cumple no solo funciones terapéuticas, sino también políticas, simbólicas, culturales y económicas, ordenando lo social y definiendo los límites entre lo “normal” y lo “patológico”.

Desde la historia, diferentes líneas historiográficas se han conformado con el fin de abordar analíticamente los diversos aspectos que constituyen el campo de la salud, la enfermedad y la

atención. Las transformaciones ocurridas en el campo durante el periodo de entreguerras, permitió ir desde los primeros escritos realizados por médicos, que pusieron el foco en el progreso científico y los grandes descubrimientos realizados por ellos mismos, hasta la actualidad, en donde la historia se enriquece con los aportes teóricos y metodológicos tomados desde otras disciplinas científicas.

En este sentido, el presente escrito se estructura en tres partes. En la primera, caracterizo brevemente tres corrientes historiográficas que produjeron transformaciones metodológicas claves, a la vez que expongo las líneas de trabajo que se han desarrollado en América Latina y el Caribe. También destaco algunos aportes desde otras disciplinas y realizo una mención a los estudios llevados a cabo en el país.

En la segunda parte, describo brevemente el marco teórico desde el cual parto para analizar el caso del VIH. Finalmente, presento al mismo a partir de las noticias publicadas por cuatro diarios argentinos durante el año 1985.

2. La historiografía de la salud y la enfermedad

El periodo conocido como de entreguerras, significó para la historia, un momento clave en innovaciones teóricas y metodológicas. Esto trajo aparejado una fragmentación de la misma en múltiples campos complejos y heterogéneos (Hernández Sandoica, 2004). Las influencias de las ciencias sociales y otras humanidades, fueron relevantes para desafiar el canon tradicional de la llamada historiografía “científica”.

En ese contexto, la historia de la salud y la enfermedad emerge como uno de los tantos temas que se introdujeron. Tres son las corrientes historiográficas que colaboraron a desplazar el foco desde una visión principalmente anclada en la figura del médico y el

avance científico, hacia una mirada situada, crítica, multidimensional e interdisciplinaria.

La llamada escuela germano-norteamericana, debe su nombre a quien es considerado su iniciador, Henry Sigerist. Oriundo de Alemania, se trasladó a Estados Unidos con la llegada del nazismo al poder, desarrollando allí en mayor medida sus líneas de trabajo. Su propuesta fue pensar a la salud como un fenómeno social total y no únicamente como un hecho biológico. Incorporó en su análisis la dimensión política, por lo que tuvo una mirada sumamente crítica de las instituciones sanitarias.

Influenciado por el marxismo crítico y en diálogo con la sociología, entendió a la medicina como un elemento clave en la reproducción de las desigualdades sociales. Promovió una historia social de la medicina, comprometida con los problemas contemporáneos, atenta a las condiciones de trabajo del personal sanitario y las políticas de bienestar o exclusión impulsadas por los Estados.

Por su lado, la escuela española tiene como referente principal a Pedro Laín Entralgo. Aunque desplegó tempranamente líneas de trabajo e investigación durante mucho tiempo, el mayor auge ocurrió luego de la muerte del dictador Francisco Franco (1892-1975) hacia la década del ochenta del siglo XX. El aporte principal fue desplazar las miradas centradas en la medicina institucionalizada, hacia un análisis del proceso de salud-enfermedad-atención como una construcción cultural, relacional y situada. Profundamente influenciado por la antropología, fundamentalmente en su vertiente filosófica, Laín Entralgo promovió la incorporación analítica de la experiencia de los sujetos. De esta manera, se exponía que las formas de enfermar, curar y morir no son ahistóricas ni naturales, sino fenómenos culturales atravesados por las diferentes realidades sociales de cada periodo histórico.

Finalmente, destaco los aportes de la escuela francesa. Aunque allí se produce la gran renovación metodológica gracias a la Escuela de los Annales, en relación con los estudios de la salud y la enfermedad, los principales aportes provinieron de George Canguilhem (1904-1995) y Michel Foucault (1926-1984). En líneas generales, los análisis se centraron en la manera en que se formó el saber médico y, por eso mismo, un tipo de poder específico.

Las sociedades han construido históricamente lo que se ha considerado lo normal y lo patológico, lo sano y enfermo, en cada una de ellas. Las categorías médicas no son verdades estables y esenciales, sino contingentes. El campo médico no es analizado solamente como una entidad destinada a curar, sino también para clasificar, jerarquizar y producir subjetividades. Esta construcción social de la salud, conlleva en cada momento histórico y en cada comunidad en particular, la creación de ciertos dispositivos de saber, control e intervención sobre los individuos y las poblaciones.

Con relación a América Latina, la historiografía sobre la salud y la enfermedad ha tenido una construcción dinámica y compleja, con una marcada actividad en los últimos años. Diego Armus (2002a) indica que tres tendencias han dominado el escenario, dando por resultado una multiplicidad de estudios históricos con una constante interdisciplinariedad teórica, una gran amplitud temática y una proliferación cruzada de metodologías.

La *Nueva historia de la medicina*, son estudios que analizan el campo del saber, poniendo foco en cómo se constituyeron ciertas prácticas y conocimientos científicos-médicos como legítimos, frente a otros que fueron dejado de lados. Esta vertiente contextualiza la producción de un campo epistémico que validó una forma de intervención en la salud y la enfermedad, analizando cuáles fueron los grados de impacto que produjeron a

nivel social y de construcción de conocimiento en el campo médico. Estos análisis dialogan con la historia de la ciencia y los aportes de Canguilhem y Foucault.

Otra corriente es lo que se conoce como *Historia de la salud pública*. Son estudios que centran su análisis en los regímenes de intervención que llevan a cabo determinadas instituciones (estatales, sociales, eclesiásticas, etc.) en materia de salubridad. Dan cuenta de cómo se ligan las mismas con los procesos de modernización de los Estados de la región y sus intervenciones sobre la población, excediendo al campo médico. Se trata de una perspectiva que tiende puentes con la escuela germano-norteamericana.

Finalmente, destaca la llamada *Historia sociocultural de la enfermedad*. Estas investigaciones cruzan análisis desde diferentes ciencias o disciplinas (antropología, sociología, semiología, etc.). Desde este enfoque se piensa a la salud/enfermedad como conceptos multifacéticos, en estudios que abordan los contextos en los cuales se construye lo que es o no una enfermedad; los imaginarios y metáforas que predisponen una forma de actuación que legitima discursos y prácticas; la construcción de instituciones de disciplinamiento y control social; el cuerpo y las dimensiones de género, diversidad, etnicidad, nacionalidad, entre otros.

Este enfoque a mi entender, toma aportes de las tres escuelas nombradas al principio, aunque con una preeminencia de la perspectiva foucaultiana. Asimismo, su amplitud coincide con la Escuela de los Annales, en relación con el interés por los procesos de larga duración y una noción ampliada de lo histórico, que permite pensar la salud y la enfermedad como hechos sociales totales, imbricados en tramas culturales, simbólicas y materiales complejas.

Quisiera destacar, que considero que estas tres corrientes analíticas no se alimentan solo de las escuelas mencionadas. A mi criterio, también toman los importantes y característicos aportes que se van a realizar desde América Latina y el Caribe en materia de salud, durante los años 1960-1970. A saber, los que parten de la *Teoría de la Dependencia* y los realizados desde la llamada *Epidemiología Crítica*.

Con relación a la primera, vinculada con la *Teoría de la Dependencia*, se abordan las intervenciones del Estado, sus decisiones políticas y económicas, los motivos del atraso en el desarrollo humano en la región, entre otras dimensiones. La influencia de esta teoría se puede rastrear en los trabajos de la *Historia de la Salud Pública*, ya que en ellos se tratan temas como los procesos higienistas en la consolidación de los Estados-nación, las estrategias de vacunación sobre la población indígena, la creación de los marcos jurídicos-institucionales que dieron lugar a la aparición de ciertas instituciones, etc. En general, sus abordajes resaltan que “el insatisfactorio balance resultante [se explica] (...) como un resultado de la condición dependiente de la región” (Armus, 2002a, p. 44).

Por otra parte, se encuentran los aportes realizados desde la llamada *Epidemiología Crítica*, una perspectiva surgida a partir de los años setenta. Sus ideas fueron el cimiento de los movimientos de la conocida *Medicina Social Latinoamericana*² y anclarán su consolidación en el marco de tres críticas. Primero, hacia la epidemiología convencional de corte empírico. Segundo, hacia las políticas llamadas desarrollistas que daban por supuesto que el desarrollo económico daría correlato a un desarrollo en salud. Por último, a cierta tradición anglosajona anclada en los

² También se la conocerá como un movimiento de Salud Colectiva, opuesto a la Salud Pública hegemónica. Dos exponentes importantes son Cristina Asa Laurell y Jaime Breilh.

Estados Unidos, y que fue también una respuesta a las intervenciones que la Fundación Rockefeller realizaba en materia de salubridad, principalmente sobre los países del Caribe.

La Medicina Social se constituirá con un enfoque teórico y metodológico diferente. Su mirada de la salud se enriquecerá en el marco de los aportes que tomará del marxismo en clave gramsciana, adaptado al contexto latinoamericano. La salud-enfermedad será analizada “como un proceso dialéctico y no como una categoría dicotómica” (Iriart et al., 2002, p. 131). Fue una perspectiva de abordaje que cambió el foco del análisis y se enmarcó en una epidemiología de tipo militante, es decir, una *praxis* entre pensamiento-investigación y acción. Caminó a tono con los procesos emancipadores que surgieron en la región fuertemente en la década de 1970.

Aunque en su interior existieron elementos de tensión y divergencia, la *epidemiología crítica* comparte algunos postulados generales. Siguiendo a Hernández (2009), los puntos clave que la caracterizarán en contraste con una epidemiología de corte tradicional son:

- a) una visión basada en paradigmas históricos-sociales;
- b) el entendimiento de la salud como un proceso colectivo, conjunto humano social e histórico y no la mera suma de voluntades;
- c) las condiciones socioeconómicas son determinantes estructurales para el enfermar, morir o vivir (lo que llaman como una Epidemiología de la desigualdad);
- d) análisis centrados en la reproducción social de los determinantes de la salud/enfermedad, evitando así causalidades lineales;

- e) un accionar capaz de influir en los procesos que debilitan o fortalecen los procesos de salud/enfermedad.

Desde mi perspectiva, es una propuesta que puede ser caracterizada y calificada como una *Escuela latinoamericana de análisis de la salud-enfermedad*. Renovó a la salud como objeto de estudio y como pensamiento epistemológico, apostando a transformarla en un campo de práctica social y política. Además, hacia mediados de 1980, introdujo el concepto de *determinantes sociales de la salud*, que propone “repensar la salud como objeto, replantearse el arsenal de conceptos sobre la salud y contribuir a renovar las nociones sobre la práctica sanitaria” (Breilh, 2013, p. 2).

Es una *escuela*, con un enfoque inter-transdisciplinario y una perspectiva intercultural. Sus análisis poseen un foco sistémico, ecológico e histórico, atravesado por las categorías de clase-sexo/género-etnia. Así mismo, considera a las condiciones socioeconómicas como claves para abordar el proceso de salud-enfermedad.

El cuadro presentado no se agota en sí mismo, sino que son muchas las contribuciones que han enriquecido la mirada de la historia de la salud y la enfermedad. A continuación, voy a resaltar algunos de los aportes que desde los años noventa plantearon líneas críticas para complejizar al objeto de estudio.

Desde la filosofía y la historia, el autor italiano Roberto Espósito (1950-) abordó la relación entre la noción política de comunidad y la noción biomédica de inmunidad. Dio cuenta, de cómo la definición de una comunidad concreta termina dejando a ciertos sujetos sociales por fuera de lo aceptado como parte de ella. En otras palabras, la comunidad establece una biopolítica de protección para sí, sacrificando aquellas vidas innecesarias,

reflejándose este acto en la práctica médica y gubernamental de la política³.

En una línea similar desde la antropología, la autora Emily Martin (1944-) en su libro *Flexibles Bodies. The role of immunity in America culture from the days of Polio to the age of AIDS*, publicada en 1994, analizó la mutación y percepción del concepto de inmunidad en la cultura norteamericana. Ella sostiene que, lejos de una noción meramente biológica o epidemiológica, la inmunidad se encuentra definida por criterios colectivos y políticos. Esto habilita la construcción de respuestas concretas hacia sujetos específicos en relación con la soberanía o exclusión de los cuerpos, así como su inclusión o estigma y marginación.

Por el lado de los aportes desde los estudios genéticos, los análisis de Nikolas Rose (1947-) son un elemento clave para observar y analizar cómo la manipulación genética y molecular, tienen un correlato en la politización de la vida y la gestión biopolítica a través de la biotecnología. En su libro *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, originalmente publicado en 2007, aborda cinco líneas que a su parecer marcan la redefinición de la percepción y la práctica médica. Estas son: la molecularización, la optimización, la subjetivación, el conocimiento somático especializado y las economías de vitalidad.

Los cruces entre teoría de género y teoría queer, han producido investigaciones profundamente críticas por parte de autores como

³ Dos de sus obras centrales donde expone esto son: Espósito, R. (2003a) *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (la obra es de 1998); Espósito (2003) *Inmunitas. Protección y negación de la vida* (la obra es de 2002).

Judith Butler⁴ (1956-) o Paul Preciado⁵ (1970-). Este último autor, siguiendo las propuestas de Foucault, Derrida, Butler y Wittig ha profundizado sobre las modalidades de la biopolítica actual, en términos de categorías como *contrasexualidad*⁶, *farmacopornografía*⁷ o *tecnopatriarcado*⁸.

Otra obra a destacar, es el libro del historiador norteamericano Sheldon Watts (1934-), titulado *Epidemias y poder*⁹. En ella, el autor analiza la relación entre epidemias, colonialidad e imperialismo. Su intención es mostrar cómo las primeras sirvieron para consolidar los procesos de expansión y la imposición del capitalismo por parte de las potencias occidentales.

⁴ Butler (2018a) *El género en disputa* (el libro es de 1990); Butler (2018b) *Cuerpos que importan* (el libro es de 1993).

⁵ Preciado (2018) *Manifiesto contrasexual* (el libro es de 2002); y Preciado, Beatriz (2008) *Testo Yonqui* (en la versión del libro que tengo, el autor no había cambiado aún su nombre).

⁶ Para Preciado (2018), la “contrasexualidad es también una teoría del cuerpo que se sitúa fuera de las oposiciones hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexualidad/homosexualidad. Define la sexualidad como tecnología, y considera que los diferentes elementos del sistema sexo/género denominados ‘hombre’, ‘mujer’, ‘homosexual’, ‘heterosexual’, ‘transexual, así como sus prácticas e identidades sexuales, no son sino máquinas, productos, instrumentos, aparatos (...) [...] tiene por objeto el estudio de las transformaciones tecnológicas de los cuerpos sexuados y generizados” (p. 14 y p. 16).

⁷ Preciado (2008) expresa que la farmacopornografía se trata de “una nueva ‘economía-mundo’ [que] no funciona sin el despliegue simultáneo e interconectado de la producción de cientos de toneladas de esteroides sintéticos, sin la difusión global de imágenes pornográficas, sin la elaboración de nuevas variedades psicotrópicas sintéticas legales e ilegales (...) un régimen postindustrial, global y mediático (...) donde priman los procesos de gobierno biomolecular (fármaco-) y semiótico-técnico (-porno) de la subjetividad sexual” (p. 32).

⁸ El término tecnopatriarcado no es un concepto elaborado concretamente por Preciado, sino que se encuentra en variadas corrientes del pensamiento feminista y queer contemporáneo. Se refiere específicamente a la intersección del patriarcado y la tecnología, en donde el primero refuerza su hegemonía sobre los cuerpos por medio de la segunda.

⁹ Watts (2001) *Epidemias y poder. Historia, enfermedad, imperialismo* (la obra es de 1997, bajo el título *Epidemics and History. Disease, Power and Imperialism*).

Finalmente, es de destacar que en nuestro país se desarrolló desde el retorno de la democracia, una historia social de la salud y la enfermedad. Hasta ese momento, el proceso de salud-enfermedad-atención “había sido tratado con escaso rigor histórico y tenía más bien la finalidad de exaltar la figura del médico y la inevitable evolución de la medicina a lo largo del tiempo” (Carbonetti y Álvarez, 2014, p. 9). Pero con la ampliación del campo de la historia en la Argentina, y sobre todo con el comienzo del siglo XXI, aparecieron múltiples estudios que abordaron epidemias o infecciones específicas¹⁰, procesos estatales de salubridad¹¹, percepciones y cambios culturales en relación con la enfermedad¹², las circunstancias del mundo rural al enfrentar el proceso de salud-enfermedad-atención¹³, entre otros tópicos.

En la actualidad este campo de estudio se encuentra en permanente renovación teórica. Seguramente, nuevos estudios contribuirán a esclarecer aspectos de la teoría que tengan relación con la coyuntura particular que estamos viviendo. Este trabajo espera ser un aporte valioso a la comprensión de las formas en que la simbolización que desde los medios de comunicación se dio al respecto de una infección específica, el VIH en este caso, moldeó la experiencia histórica de los actores sociales.

¹⁰ Armus, D., 2007; Álvarez, A., 2010; Carbonetti, A., 2011; Figuepron, M., 2020; Carbonetti, A., 2020.

¹¹ Álvarez, A. y Reynoso, D., 1995; Lobato, M. (Coord.), 2000.

¹² Armus, D. (Ed.), 2024.

¹³ Agnese, G., 2011; Carbonetti, A. y Álvarez, A., 2014.

3. Marco teórico

El marco teórico aplicado aquí, articula distintos enfoques provenientes de la sociología, la teoría de la comunicación, la antropología, los estudios de género y la psicología. El objetivo central es construir una mirada compleja e interdisciplinaria sobre la representación del VIH, tomando lo que se expresa en la prensa argentina durante el año 1985.

Para esto, se proponen tres grandes núcleos conceptuales:

3. 1. Representaciones y medios de comunicación

En este eje tomo primeramente el enfoque de “representaciones sociales” propuesto por Serge Moscovici. Si bien el mismo fue pionero en pensar cómo ciertos objetos o aspectos son “naturalizados” socialmente, me propuse ir más allá de su planteo. De esta manera, teniendo en cuenta los aportes realizados por Roger Chartier (1992a), que piensa a las representaciones como producciones históricas que se “inscribe[n] en sus formas y sus temas [en] una relación con las estructuras fundamentales que, en un momento y en un lugar determinado, organizan y singularizan la distribución del poder” (p. XI), me propuse captar cómo esta situación se reflejaba en los dispositivos mediáticos en los que circularon las representaciones sobre el VIH.

Para esto, partí de una concepción más dinámica y política de las representaciones, anclada en los estudios culturales y en la semiótica, tomando el concepto de “representación mediática” que expone María Graciela Rodríguez (2014). Esta autora retoma los aportes realizados por Stuart Hall (2010 [1980]), Eliseo Verón (1988) y Raymond Williams (2003), entre otros, y propone que las

representaciones van mucho más allá que una simple “imagen de la realidad”, es decir, que no son solamente un reflejo de la misma.

Esto genera que posean funciones legitimantes que direccionan la interpretación, “insertándose en estructuras de sentido pre-existentes, portadoras de una densidad histórica (...) capaces de condensar sentidos con valencias pregnantes para la sociedad” (Rodríguez, 2014, p. 7). Aquí el sujeto no es un agente pasivo frente a la representación, pero, por la posición que ocupa en el entramado social, construye sentido posibles “dentro de los límites de sus marcos interpretativos y de la estructura provista por la representación” (p. 7). En estas matrices simbólicas preexistentes y de operaciones de reorganización de la percepción, se generan relaciones desiguales en donde se producen ciertas violencias discursivas sobre determinados individuos o colectivos.

Aquí conceptualizo a las noticias como construcciones narrativas que seleccionan, jerarquizan y legitiman ciertas versiones del mundo en detrimento de otras. Los medios no solo informan sobre el sida, sino que participan activamente en su significación social, configurando percepciones, afectos y prácticas sociales.

3. 2. Estigma, moralidad y exclusión social

En este segundo eje, recupero el concepto de estigma presentado en la obra de Erving Goffman, titulada *Estigma: la identidad deteriorada*, publicada originalmente en 1963. Allí, el autor lo define como un estereotipo, un atributo desacreditante que convierte a una persona en alguien socialmente distinto. Aunque su enfoque es pionero, me propuse ir más allá del carácter individual e interpersonal que propone para el análisis. Mi intención es pensar al mismo como un mecanismo de exclusión y el control social, que se

transforma, actualiza y negocia en diferentes contextos históricos y culturales.

Para esto, retomo los aportes realizados por Michel Foucault, la sociología crítica y los estudios feministas y queer desarrollados en décadas posteriores. Esto me permitió pensar al estigma como un artefacto ideológico que funciona a través de discursos (en donde entra la representación mediática), instituciones y políticas públicas, que afecta de manera diferencial a grupos históricamente vulnerados. En su despliegue, se intersecta con ejes de desigualdad, tales como el género, la sexualidad, la clase, la etnia, etc., construyendo un otro como amenaza, produciendo identidades abyectas y legitimando acciones de exclusión social.

El estigma sobre el VIH/sida puede pensarse como una tecnología social de control, cuyos efectos no son solo simbólicos, sino también materiales. Los medios de comunicación, en este caso particular la prensa de 1985, funcionaron como elementos de producción y circulación de un sentido estigmatizante sobre la infección, al asociarla a prácticas que en ese momento eran consideradas inmorales o desviadas.

3. 3. Cuerpo, biopolítica y dispositivos de poder

En este tercer eje teórico, recurro a los aportes de Michel Foucault, particularmente a su noción de biopolítica. Parto de su idea de analizar al cuerpo y a la vida como objetos de gestión, control y vigilancia por parte del Estado y otras instituciones (como la propia medicina, en tanto tecnología de poder). Por su parte, la enfermedad, desde el siglo XVIII, fue entendida como un problema poblacional y no como un evento individual.

En el marco de este artículo, el cuerpo seropositivo se trató de un cuerpo politizado, presentado y señalado como un objeto lleno

de sospechas. El VIH/sida fue abordado no solo como una entidad de análisis médico, sino también moral y política, que permitió definir sujetos y clasificar conductas como apropiadas o no. Las prácticas discursivas sobre la epidemia, promovidas por y desde la prensa, funcionaron marcando cuerpos “infectados” y poblaciones “peligrosas”. Esta producción activa de sentidos, configuró imaginarios colectivos y estructuró las dimensiones materiales y simbólicas desde donde se pensó al cuerpo “sidoso”.

Cabe también destacar, que en este núcleo conceptual dialogo con los estudios de género, al cual entiendo como un

[...] conjunto de saberes, discursos, prácticas sociales y relaciones de poder que les da contenido específico a las concepciones que usamos (y que influyen decisivamente sobre nuestra conducta) en relación con el cuerpo sexuado, con la sexualidad y con las diferencias físicas, socioeconómicas, culturales y políticas entre los sexos en una época y en un contexto determinados (Castellanos, 2007, p. 236).

De esta manera, este estudio sobre el VIH intenta acercarse a la manera en que se articuló en un discurso violento a la identidad, el género, la imagen corporal y las prácticas sexuales. Mi objetivo fue salir de una concepción esencialista del sujeto seropositivo, para insertarlo desde una mirada genealógica, en una matriz histórica que organizó un régimen de saber-poder. El cuerpo con VIH fue no solo un cuerpo enfermo, sino un cuerpo socialmente signado, juzgado y regulado.

4. El caso del VIH

Analizar las representaciones sociales que se suscitaron alrededor del VIH, requiere partir de las condiciones sociales que

dieron sustento a la producción de ciertos sentidos e imaginarios. Es necesario ubicarnos en el momento de principios de la década del ochenta del siglo XX, cuando aparecieron las primeras marcas sobre la piel en determinados sujetos que, hasta ese momento, reunían una serie de atributos físicos que les permitía categorizarse en el marco de individuos “sanos”.

Estos marcadores, una serie de manchas de un particular y preeminente color rosado que iba extendiéndose, fueron identificadas rápidamente con el Sarcoma de Kaposi¹⁴, un tipo de cáncer de piel que se propaga también sobre órganos internos. Sin embargo, para los especialistas que analizaron el tema en ese momento, lo más llamativo era la rapidez con la que habían aparecido y el aún más increíble acompañamiento de una extraña neumonía en casi todos los casos.

Los indicadores biomédicos dieron pie a la sospecha de que la medicina se encontraba frente a algo nuevo, desconocido hasta el momento. El sistema médico seguido del mediático necesitó clasificarlo, dotarlo de conocimiento para categorizarlo. En ese contexto, surgió la primera terminología, la primera metáfora movilizadora: *el cáncer gay*. Este epíteto, preestableció una relación entre el color de las manchas y el grupo poblacional que se aparecía como el más afectado.

Tal como expresa Susan Sontag (2012), la metaforización de una enfermedad moviliza una serie de discursos y prácticas con el fin de dotarla de una explicación, ya que “cualquier enfermedad importante cuyos orígenes sean oscuros y su tratamiento ineficaz tiende a hundirse en significados” (p. 71). La metáfora se construye dando cuenta de una realidad capaz de ser explicable y adjetivable, y se comienza a usar como una imagen discursiva atribuible a ciertos

¹⁴ Sin embargo, no es la única tonalidad que tenía, pues el Sarcoma de Kaposi puede generar manchas también moradas o marrones.

objetos o sujetos. En ese momento, no fue difícil para los discursos conservadores del momento, aprovechar esquemas semánticos preexistentes y sostener dos significados “vergonzosos”: el cáncer¹⁵ y la homosexualidad.

La metaforización del VIH como *cáncer gay*, inicia su origen en un discurso de corte punitivista anclado en la significación moralista de la sociedad norteamericana de clase media/alta, blanca y cristiana (sea esta protestante o católica). Este uso es previsible en cierta medida, porque ya sea mediante metáforas militaristas, médicas o religiosas, la función que cumplen es la de contribuir “a estigmatizar ciertas enfermedades y, por ende, a quienes están enfermos” (Sontag, 2012, p. 113).

El momento acompañaba esta construcción de significantes y significados. La presidencia de los Estados Unidos de Norteamérica estaba ocupada por el republicano Ronald Reagan¹⁶ (1911-2004). Representante de la llamada *New Right*, esta postura teórico-política nacida como reacción al *New Deal*, no tendrá en sus orígenes relación con los postulados neoconservadores, aunque terminarán confluyendo ambas corrientes a partir de los años setenta (cf. Sanmartín Barros, 2003). La llegada de Reagan a la Casa Blanca fue la representación de esta conjunción, dando comienzo en los Estados Unidos a la llamada *Revolución Conservadora*. El desmantelamiento del Estado de Bienestar estuvo acompañado de una política interior extremadamente rígida en cuestiones morales y sociales, que fueron caldo de cultivo para el estigma y la discriminación desplegados sobre la “nueva y misteriosa enfermedad”. La administración Reagan:

¹⁵ Para entender el significado de la vergüenza en torno al cáncer, ver el libro citado de Sontag (2012).

¹⁶ Tendrá dos mandatos presidenciales que irán de 1981 a 1989

[...] llevó a una marginación radical de los pobres con trabajo; al apoyo de los ataques ideológicos contra la integridad y la dignidad de los beneficiarios de los subsidios asistenciales; a la utilización del Departamento de Justicia para acabar con las acciones en favor de la contratación y educación para mujeres y negros; y al fomento de la fobia contra los homosexuales (Sanmartín Barros, 2003, p. 44).

Empero, la estigmatización que comenzó a suscitarse estaba lejos de quedar estancada en un solo conjunto social. Casi inmediatamente, la epidemia se extendió por otros tres grupos, definidos en mayor o menor medida en base a características que los hacían sujetos culpabilizables. Primero las/os heroinómanas/os, personas con consumo problemático de heroína por medio de inyecciones en ciertas zonas del cuerpo; luego las/os hemofílicas/os, sujetos que sufrían de hemofilia, afección que produce que su sangre no coagule normalmente y que requieran inyecciones de coagulación o plasma (quizás el único grupo al cual no podían atribuir una culpa); y por último haitianas y haitianos, que en realidad al principio fue una de las poblaciones más altamente afectadas.

Se daría lugar a la conformación del llamado *Club de las 4 H*, en una alusión a las iniciales de esos sujetos categorizados socialmente: haitianas/os, hemofílicas/os, homosexuales y heroinómanas/os. Los primeros serían reemplazados luego por las *hookers* (prostitutas en inglés), aunque el peso de la marca estigmatizadora en su condición de migrantes se mantendría.

Esta conceptualización por medio de la creación de metáforas sobre patologías, infecciones o enfermedades, ha servido en la historia como un mecanismo de legitimación de ciertos ordenes sociales, morales y religiosos. Se torna necesario entonces, explicar de qué manera funciona produciendo estereotipos de significación y articulando un entramado de discursos estigmatizantes.

Aquí asumo que en realidad no es tanto la enfermedad o infección *per se* la que produce el estigma, sino la forma en que se suma a un conjunto de discursos que articulan una “combinación de estigmatizaciones” (Wacquant, 2007). Estas se van acumulando en torno a determinados capitales simbólicos negativos, que se atribuían previamente a prácticas sociales o características intrínsecas de ciertos sujetos o colectivos¹⁷. De esta manera, el conjunto de metáforas que se crean para calificar a una enfermedad o infección, termina confluyendo con ciertas unidades morales, capaces de sumar un nuevo imaginario de estigma hacia sujetos que ya tenían otros previos.

El estigma entendido como un *estereotipo*, es “un atributo profundamente desacreditador” que actúa construyendo una otredad negativa (Goffman, 2019 [1963], p. 15)¹⁸. El rechazo que *las 4 H* sufrían por parte de la sociedad en ese momento, se reforzó por medio de la nueva representación social que emergía con el VIH, que los reposicionaba como excluidas/os y desviadas/os. Esa construcción de una identidad social, es el resultado de la “relación forzada entre las representaciones impuestas por aquellos que poseen el poder de clasificar y designar y la definición, sumisa o resistente, que cada comunidad produce de sí misma (Chartier, 1992, p. 57).

¹⁷ Wacquant (2007) explica cómo la vida de las personas negras en un gueto está marcada por una “combinación de estigmatizaciones”, donde las personas “acumulan el capital negativo adjudicado al color de la piel y al hecho de estar asignados a un territorio cerrado, reservado e inferior, desvalorizado por su doble estatuto de reserva racial (...)” (pp. 212-213). Sostengo aquí, que este mismo análisis se puede aplicar en torno a las formas en que una enfermedad específica se asocia con ciertos grupos sociales.

¹⁸ Cabe aclarar que el desarrollo intelectual de Goffman se puede dividir en tres etapas, de las cuales el estudio sobre el estigma corresponde a la primera (1963 es el año de la publicación de su obra). En ella, el autor no identifica directamente al estereotipo con el estigma, sino que “describe al estigma como un tipo especial de relación entre un atributo y un estereotipo y asevera que el estigma está incrustado en un lenguaje de relaciones. En la visión de Goffman, el estigma ocurre como una discrepancia entre la ‘identidad social virtual’ (como caracteriza la sociedad a una persona) y la ‘identidad social real’ (los atributos que realmente posee)” (Yang et al., 2007, p. 4).

El *estigma* es en sí mismo, para este trabajo, un *Sistema de Representaciones*, que establece una forma específica de relaciones sociales posicionadas estructuralmente. Se expresa a través de signos y símbolos dispuestos en una red de proyecciones hacia y a través de los sujetos. Muchas veces, incluso, emanados desde ellos mismos, al reproducir categorías sobre otros. En otras palabras, todos somos en algún momento productores de estigma.

Entendido así, propongo que posee dos dimensiones. Por un lado, una dimensión cultural relacionada con la construcción de un sistema de valores y normas con capacidades moralizantes, que responden a las expectativas que una comunidad determinada organiza en torno a sus miembros. Por otro lado, una dimensión social que refiere a los aspectos prácticos de la dimensión cultural de forma colectiva e individual. En otras palabras, se vincula a las experiencias de los sujetos y al campo de relaciones sociales que establece, en dinámicas específicas que ejecutan acciones de estigmatización concreta. Es ahí donde opera la traducción de la atribución de signos y símbolos significantes, en actos de discriminación, marginación o estereotipación.

Al representarse a ciertos sujetos sociales de una determinada manera, se proyectan sobre los mismos las referencias de las dimensiones culturales por medio de sus prácticas sociales. Estas últimas, están condicionadas a la posición social/estructural que ocupan los sujetos en un momento determinado. En otras palabras, “[...] el estigma es un medio de control social, que define las normas sociales y castiga a quienes se apartan de estas” (Foreman; Lyra y Breinbauer, 2003, p. 11).

Pretendo que esta conceptualización del estigma lo posicione en una dimensión tanto fija como relacional. Así, mientras es una categoría de análisis que da cuenta de caracterizaciones visibles o invisibles, la metaforización (esa teorizada por Sontag) aparece en la realidad discursiva del concepto de estigma, que forma parte de los signos y símbolos.

En esta propuesta, el estigma funciona con una lógica diacrónica, es decir, está siendo constantemente en el pasar histórico de una persona o colectivo. De ahí que se erige como un capital simbólico negativo en sí mismo. La metáfora, por su parte, funciona como un emergente sincrónico; aparece en un momento dado para aglutinar sucesos o características (por ejemplo, VIH y homosexualidad), que pueden o no ser estigmatizantes.

La construcción del estigma sobre las personas con VIH, se dio por la asignación de estereotipos a través de la metaforización que se hizo de la infección. Esto posicionó a dichos sujetos sociales en narrativas construidas previamente, en torno a los capitales simbólicos negativos que ya habían acumulado. Un proceso que Farmer (2002) explica, como la “adopción de una nueva categoría de enfermedad dentro de un esquema interpretativo preexistente” (p. 447).

El *Sistema de Representaciones* que despliega el estigma, puede ser analizado en los medios periodísticos de la época. Estos son exponentes tanto de su dimensión cultural como de su dimensión social, en el informe diario de la respuesta cotidiana a la infección. A través de su análisis, podemos dar cuenta de la experiencia histórica del VIH.

El estigma por este virus se relaciona de forma directa a la violencia simbólica, que se ubica estructuralmente por medio de su asignación. Se obvia en el discurso que “la distribución del VIH/sida en el mundo no corresponde al azar, sino que destaca los grupos de población más afectados por las estructuras sociales de desigualdad” (Castro y Farmer, 2003, p. 41).

La metáfora del *cáncer gay* se vio reforzada, en tanto los aspectos biomédicos del Sarcoma de Kaposi, la neumonía y otras infecciones oportunistas que comenzaban a ser visibles, fueron destacados reiteradamente en relación con las redes comunitarias e íntimas de los sujetos afectados, es decir, la comunidad gay. Se llegó entonces, a la primera denominación oficial de la infección: la *Gay-Related Immune Deficiency*, el GRID. Inmediatamente todo aquel que

manifestaba los síntomas del sida, fue señalado potencialmente como presunto homosexual. A la inversa, todo aquel hombre gay, tenía en potencia al sida.

Hacia 1982, algunas revistas especializadas comenzaron a describir las mismas afecciones en otros grupos poblacionales. Sin embargo, el peso del sistema simbólico del estigma que se edificó sobre el VIH, no recayó de igual manera sobre los cuatro grupos nombrados. El cuadro de discriminación se consolidó sobre la población que consumía sustancias y la población gay.

¿Qué fue lo que causó este peso excesivo sobre unos y no sobre otros? Lo que hay aquí es una unidad compartida por esas dos poblaciones, edificada en contraposición a la unidad moral denominada “familia”. En el siglo XVII, con el surgimiento de la locura, el mundo gay queda asimilado a lo desviado, que podía atentar sobre el proyecto burgués de la familia y el patrimonio (Foucault, 2014). En el mismo sentido, la juventud que consumía sustancias se asimilaba en este presente oscuro a la misma fuerza moral que había separado a la sinrazón del mundo “normal”¹⁹.

La unidad moral que encarnaba la familia de los ideales burgueses, había atravesado serios enfrentamientos en las representaciones sociales surgidas en los años 60 y 70. El hipismo y su culto en contra de la guerra y el patriotismo chovinista; el movimiento de Martin Luther King que “atentaba” con el ideal estereotipado del blanco; el comunismo como amenaza global al capitalismo occidental, los movimientos de resistencia a la hegemonía yanqui en América Latina, fueron algunos ejemplos. Y ahora, entre los setenta y ochenta²⁰,

¹⁹ Una sinrazón que, en la época clásica, tal como demostró Foucault, no era el equivalente directo de locura.

²⁰ Cabe destacar que la resistencia a la politización homosexual es anterior a este auge de los años setenta y ochenta: “El macartismo americano de los años cincuenta suma a la persecución patriótica del comunismo la lucha contra la homosexualidad como forma de antinacionalismo,

la liberación gay como desafío a la perpetuación del apellido paterno y la vergüenza de su exposición.

El VIH, el sida como “azote de Dios”, se transformó en uno de los discursos que vertebraron la metaforización como defensa del ideal burgués norteamericano. Vergüenza ante el escándalo, valoración moral, experiencia ética, los mismos elementos asignados a la locura durante la época clásica. Ese momento donde se agrupaba en una misma categoría a todo lo que se entendía como sinrazón, como la herejía y la depravación sexual, parecen resurgir en el discurso ético cristiano-protestante de las familias conservadoras norteamericanas. No faltará mucho para que el catolicismo tome una senda similar.



Imagen 1. Diario *The Sun*, 7 de febrero de 1985

Fuente: <https://www.flickr.com/photos/91003754@N06/8264911160>

al mismo tiempo que exalta los valores familiaristas de la masculinidad laboriosa y la maternidad doméstica” (Preciado, 2008, p. 27).

El proceso de aglutinación de elementos en torno al VIH continuará, superando a la individualidad que representaba el cáncer. Se pasará de un carácter único, singular, ubicado en ciertas personas, hacia la grupalidad a través del término de *Peste*. Este nuevo epíteto, será un elemento clave para acrecentar el juicio moral hacia las formas y prácticas de la sexualidad.

Empero, la atribución de la culpabilidad en términos religiosos no dejará que la individualización deje de funcionar con sus mecanismos de estigmatización. *Peste* sí, amplia, tenebrosa, amenazante sobre el conjunto de la humanidad, pero también *enfermedad/castigo* apropiado y justo a los ojos de Dios, ante el “pecado de la sodomía” gay. Este doble sentido colectivo e individual, será la base de lo que se puede denominar el *Constructo Sida*.

El concepto de *Enfermedad Constructo* sostiene que “aunque los contextos epidemiológicos diferían, con frecuencia la elite sostenía que la enfermedad atacaba a ciertas personas, y dejaba en paz a otras” (Watts, 1997, p. 18), es decir, cierta gente era merecedora de las mismas. De uso antiguo y reiterado, la *Peste* como recurso discursivo, como metáfora del mal, amplió el marco de exclusión y profundizó los sentidos de una alteridad negativa en torno a la conducta de ciertos individuos. Una operación ideológica, que posicionó la denominación de *peste* a ciertos grupos, siempre identificados de manera homogénea.

La *enfermedad-castigo* anclada en las categorías compartidas de *padecimiento-voluntad individual* al elegir ser algo, confluirán reforzadas en la nueva enfermedad por la unidad moral conservadora que “resistía” ante la “desviación” social. Contribuirán también a esto, no pocas líneas de la psicología que hablaban de la homosexualidad como patología, como parte de una elección del sujeto, al cual se podía tratar con las correspondientes “técnicas de corrección”.

El sentido moral basado en justificaciones teológicas no fue solo divulgado por la prensa norteamericana. La línea expresada por el diario *Crónica* (imagen 2), del 18 de septiembre de 1985, articula el discurso del castigo en términos históricos, en una suerte de justificar el título sensacionalista del artículo: “LA PESTE ROSA, UN CASTIGO DE DIOS”. La perspectiva del *Constructo Sida* se fortalece a través de la justificación histórica, la ampliación los referentes legitimadores y la correspondencia entre enfermedad y pecado:

- “[...] toda una corriente internacional de científicos, periodistas e investigadores está [...] sugiriendo que los daños del Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA) o del virus de Papova, se originan en una vida sexual desordenada”.
- “Parece entonces retornar, con ritmo cíclico, la vinculación causa-efecto entre pecado y enfermedad; entre trasgresión de los mandamientos de Dios y castigo de Dios con el mal físico”.



Imagen 2. Diario *Crónica*, 18 de septiembre de 1985

La *Peste Rosa* envolverá dentro suyo al *Cáncer Gay* como metáfora para el estigma. Ambos estereotipos convivirán durante mucho tiempo. Aunque hubo noticias que expresaron que “el virus puede ser transmitido por contacto sexual de hombre a mujer, de mujer a hombre o de hombre a hombre” (imagen 3), los medios resaltarán en mayor medida, una y otra vez, el cuerpo-individuo de las personas gays, al igual que el de los usuarios de drogas inyectables.

La exposición de “comportamientos moralmente reprobables” era visible en la extensión de las manchas de un “pecado”, una “contra-natura”. La vergüenza color rosa, será símbolo del doble estigma de “maricón” y “sidoso”, que poco a poco sería consumido en un espiral de desgaste interminable.



Imagen 3. Diario *La Prensa*, 1 de octubre de 1985

En la construcción de esta forma de representación que realizaron los medios, la *peste* en el cuerpo-social se reflejaba mediante la exposición del orgullo por la “desviación”. Sida y homosexualidad tendieron a confundirse. Ya no eran dos pestes por separado, sino una sola entidad amenazante para el conjunto

humano. La “peste de los gays”, símbolo de una amenaza a la sociedad y al individuo:

“[...] una enfermedad urbana [...] precisamente porque es en las ciudades donde hay grupos de homosexuales y toxicómanos [...] categorías organizadas con las que han creado las condiciones de propagación de un virus preexistente” (imagen 4).



Imagen 4. Diario *Crónica*, 9 de abril de 1985

La noticia citada, al hablar de un “virus preexistente”, ubicaba al mismo en la “condición” de gay. ¿Ser gay era producto de un virus o era un virus para la sociedad? En todas las notas analizadas, el lenguaje osciló entre ambas interpretaciones. Esto es claro también en la nota del Diario *Clarín* del 10 de agosto (imagen 5). Allí se expresaba al respecto de la primera muerte a causa de sida en Mendoza, que:

“[...] el enfermo vivía [...] su homosexualidad de manera muy difícil. La condena del medio local impedía que este hombre, siendo casi un adolescente, pudiera desarrollar su existencia con su asumida patología [...]”.

Si la homosexualidad era patológica, el sida no tardaría en llegarle:

“A poco de instalarse en el lugar, conoció al propietario de una boíte para homosexuales y constituye pareja con él, [pero] la especial característica de la personalidad de este ciudadano lo empuja a continuar manteniendo simultáneamente relaciones con otros homosexuales [...]”.

La nota refleja con claridad, la posición estructural que en el discurso ocupaba la relación entre práctica – vulnerabilidad, sujetos – riesgo, moralidad – inmoralidad. Las expresiones son claras al mostrar que esta persona se encontraba en el marco de una:

“[...] existencia irregular y promiscua que derivó en su grave deterioro físico [donde] la noche de Nueva York no tardó en atraparlo y comenzó a desenvolverse en ese medio de manera promiscua”.

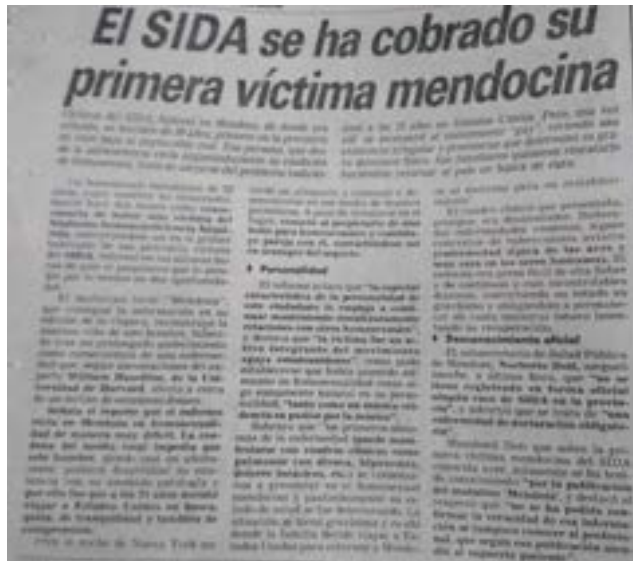


Imagen 5. Diario *Clarín*, 10 de agosto de 1985

Si el discurso da a entender que al sida se lo buscó explícitamente, a partir de otra patología, la homosexual, ya que “había asumido asimismo su homosexualidad como algo sumamente natural”. ¿Qué duda había entonces de la relación entre homosexualidad y sida? Ambas eran patologías, ambas eran el reflejo de la peste que se hacía carne en los individuos.

El sistema médico y las representaciones mediáticas construyeron un tipo de relación entre identidad y práctica que tendió a someter a una disciplina precisa a quienes eran considerados “cuerpos desviados”, extendiendo diversas formas de control corporal. Sujeción en un doble sistema foucaultiano: nombrar y someter. Un poder médico difícil de resistir, cuando antaño había edificado una legitimidad absoluta para abordar los problemas de la salud y la enfermedad en cualquier población e individuo, acompañado de una representación mediática sugestiva a la construcción de sentidos negativos.

La conexión entre los primeros casos de sida y una orientación sexual en particular, que ocurrió a principios de la epidemia, era una realidad. Pero la respuesta a los interrogantes de la aparición del virus a través de la culpabilización de ciertos actores, obvió el análisis de su ubicación estructural de exclusión, acrecentando la vulnerabilidad frente al virus. Como resultado, la marginación producto de la discriminación se perpetuó.

El discurso entre naturalidad y patología en la prensa produjo retóricas ubicadas en parámetros de normalidad–anormalidad. La legitimación de estas interpretaciones estuvo en concordancia con la imposición del llamado Modelo Médico Hegemónico (Menéndez, 1988). Este paradigma de atención en la salud, de la relación entre médicos y pacientes, no siempre fue el que sustentó todas las prácticas médicas, pero es el que se volvió dominante desde 1930 con una serie de características precisas. Para Menéndez (1988), este modelo, también conocido como biomédico, constituye el

[...] conjunto de prácticas, saberes y teorías generados por el desarrollo de lo que se conoce como medicina científica, el cual desde fines del siglo XVIII ha ido logrando establecer como subalternas al conjunto de prácticas, saberes e ideologías teóricas hasta entonces dominantes en los conjuntos sociales, hasta lograr identificarse como la única forma de atender la enfermedad legitimada tanto por criterios científicos, como por el Estado (s/p).

Su función no implicó solamente maneras de atender los procesos de salud-enfermedad-atención, sino también formas de normatización, control y legitimación social. A medida que la medicina fue adquiriendo cada vez más importancia en las sociedades modernas, se apropió de aquellos aspectos que antes controlaban otras instituciones, principalmente las jurídicas y religiosas. En su esfuerzo de reinterpretar la conducta humana, calificó a muchas de ellas de enfermedad. Tal fue así que, “lo que en el pasado era llamado crimen, locura, degeneración, pecado, y aún pobreza, en nuestros días es llamado enfermedad” (Freidson, 1978, p. 252).

La conducta pasó a ser parte de lo tratable, y el médico se transformó en guardián de la norma moral, capaz de reinterpretar el síntoma y el signo de la desviación social, condenando ahí donde veía una patología. En este sentido, el ámbito de intervención de la medicina, “se entiende mucho más allá de su capacidad demostrable para curar” (Freidson, 1978, p. 253).

Tomemos, por ejemplo, la nota de *La Nación* del 31 de julio de 1985 (imagen 6). Allí se expresaba que “el SIDA podría producir una epidemia sin paralelo en la historia”. El tono catastrófico solo podía contribuir a extender el miedo generalizado en la población. Palabras como contagio, homosexualidad, muerte, sidoso, contaminación, lucha, mal, flagelo, víctima, entre tantas otras repetidas hasta el hartazgo, reforzaron reiteradamente los

estereotipos negativos, consolidando el estigma y promoviendo acciones de marginación y exclusión.

Al condenarse a la enfermedad, se condenaba también a la persona que la tenía. La atribución de un significado social a una enfermedad actuaba de esta manera. La idea de la *Enfermedad Constructo*, en este caso el *Constructo Sida*, es parte de este razonamiento. El conjunto reforzó las prácticas de exclusión y control de aquellos que fueron considerados los desviados de la norma.



Imagen 6. Diario La Nación, 31 de julio de 1985

5. Conclusiones parciales

Aunque el recorte realizado para este artículo es sumamente parcial²¹, mi intención ha sido mostrar que las noticias publicadas en el país durante el transcurso del año 1985, fueron mucho más que meros informes sobre el avance de la epidemia. Por medio de variados mecanismos de asociación, las representaciones mediáticas que se hicieron sobre el virus estructuraron una producción de sentidos muy específica sobre las personas afectadas.

Una serie de valoraciones morales fueron proyectadas sobre las personas. En torno a ellas, se establecieron discursos y metáforas que sirvieron para la consolidación del estigma y la exclusión. Los medios de comunicación enunciaron un régimen de saber-poder-placer (Foucault, 2002b), que se retroalimentaba en la emergencia de una pandemia desconocida y temida. Este régimen, que es previo al surgimiento del VIH, configuró un espacio discursivo y moral sobre la sexualidad, que el estigma sobre el virus se encargó de consolidar en un constante proceso de acumulación de capitales simbólicos negativos.

Mi intención fue demostrar que el estigma constituye en sí mismo un modo de acción biopolítico específico, un efecto-instrumento que se ramifica, se introduce, se emana y justifica. No pensé su sentido en relación meramente con el lenguaje y sus expresiones, sino también su vinculación con las formas y prácticas en términos de sus efectos, de las relaciones de poder que produce. Las prácticas del estigma han tratado de ser examinadas “de acuerdo a los modos en que construye[ron] determinadas posiciones de sujeto para los actores, contribuyendo a la proliferación de

²¹ El trabajo de archivo completo recolectó cerca de 200 imágenes, de las cuales se usaron 84 para ser analizadas a partir de articular los ejes teóricos planteados.

regímenes siempre más sutiles de poder y conocimiento moderno” (Ortner, 2009, p. 5).

El estigma por el VIH, en tanto marca diferenciadora frente a un otro distinto, comparte espacio con otros signos dentro del cual halla su significación, construyendo un sistema de representaciones por medio de los sentidos que adquiere (Hall, 2010). Son estos últimos los que se pusieron en una red de producción, consumo y circulación por parte de los diarios, reproduciendo un modo común dominante para percibir a las personas con VIH.

La creación de un *Constructo Sida*, es decir, una manera de percibir, concebir, conocer y actuar sobre la epidemia, implicó regulaciones, constricciones y prácticas disciplinarias, en tanto todo conocimiento presupone y constituye a la vez relaciones de poder (Foucault, 2014). Analizar los diarios y sus discursos me permitió penetrar en esas formas de enunciación que crearon un régimen de verdad en torno a los sujetos afectados e implicaron efectos reales de estigma y discriminación.

El estigma por VIH es producto de la acumulación de capitales simbólicos negativos. Sus efectos reales fueron en parte fruto de las formas de representación asumidas, al instituir estrategias simbólicas que determinaron posiciones, percepciones y relaciones de poder sobre sujetos o grupos con relación a su identidad (Chartier, 1992). Desentrañarlo como discurso histórico es uno de los muchos desafíos que tenemos quienes estudiamos la historia.

Lista de imágenes

Imagen 1. *The Sun* (s.f.). El sida es la ira de Dios, dice Vicario [Fotografía]. <https://www.flickr.com/photos/91003754@N06/8264911160>

Imagen 2. Diario *Crónica* (18 de septiembre de 1985). La peste rosa, un castigo de Dios [Recorte de periódico]. Biblioteca del Congreso de la Nación.

Imagen 3. Diario *La Prensa* (1 de octubre de 1985). Preguntas y respuestas sobre el SIDA [Recorte de periódico]. Biblioteca del Congreso de la Nación.

Imagen 4. Diario *Crónica* (9 de abril de 1985). El tercer sexo está furioso con un médico por peste rosa [Recorte de periódico]. Biblioteca del Congreso de la Nación.

Imagen 5. Diario *Clarín* (10 de agosto de 1985). El SIDA se ha cobrado a su primera víctima mendocina [Recorte de periódico]. Biblioteca del Congreso de la Nación.

Imagen 6. Diario *La Nación* (31 de julio de 1985). El virus del SIDA se propaga sin control [Recorte de periódico]. Biblioteca del Congreso de la Nación.

Referencias bibliográficas

Agnese, Graciela. (2011) *Historia de la fiebre hemorrágica Argentina*. Rosario: Prohistoria

Almeida, Tiago Santos (2016). História da medicina e história das ideias: de Sigerist a Canguilhem. *Intelligere. Revista de História Intelectual*, 2(1), 68-83. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/revistaintelligere/article/view/114903/113266>

Álvarez, Adriana. (2010) *Entre muerte y mosquitos. El regreso de las plagas en la Argentina (siglos XIX y XX)*. Buenos Aires: Biblos.

Álvarez, Adriana. (Comp.) (2018). *La historia de la salud y la enfermedad. Recursos archivísticos y metodológicos de un campo historiográfico en construcción*. Mar del Plata: EUEM.

Álvarez, Adriana. y Reynoso, Daniel. (1995) *Médicos e instituciones de salud. Mar del Plata 1870-1960*. Buenos Aires: HISA, Universidad Nacional de Mar del Plata

Araya Umaña, Sandra. (2002). *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*. Cuaderno de Ciencias Sociales 127. Costa Rica: FLACSO.

Armus, Diego. (2002a) Cultura, historia y enfermedad. A modo de introducción. En Diego Armus (Ed.). *Entre médicos y curanderos. Cultura, historia y enfermedad en América Latina moderna*. (pp. 11-25). Buenos Aires: Norma.

Armus, Diego. (2002b) La enfermedad en la Historiografía de América Latina Moderna. *Asclepio*, 54(2), 41-60. DOI: <https://doi.org/10.3989/asclepio.2002.v54.i2.140>

Armus, Diego. (2007) *La ciudad impura. Salud, tuberculosis y cultura en Buenos Aires*. Buenos Aires: EDHASA

Armus, Diego. (2010) ¿Qué historia de la salud y la enfermedad? *Salud Colectiva*, 6(1), 5-10. DOI: <http://dx.doi.org/10.18294/sc.2010.352>

Armus, Diego. (Ed.) (2024) *Enfermedades Argentinas: 16 historias*. Buenos Aires: FCE.

Bacarlett, María y Lechuga, Amalia. (2009). Canguilhem y Foucault: de la normatividad a la normalización. *Ludus Vitalis*, XVII(31), 65-85. Recuperado de https://www.ludus-vitalis.org/html/indice/ludus_31.html

Beldarrain Chaple, Enrique. (2002). Henry E. Sigerist y la medicina social occidental. *Revista Cubana de Salud Pública*, 28(1), 62-70. Recuperado de http://scielo.sld.cu/scielo.php?pid=S0864-34662002000100007&script=sci_abstract

Breilh, Jaime. (2013) De la historiografía descriptiva de la medicina a la historia crítica de la salud colectiva. Hacia un paradigma crítico basado en la determinación social de la salud. *Ponencia presentada en el Encuentro de la Red Latinoamericana de Historiadores de la Salud*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar. [Repositorio Institucional].

Breilh, Jaime. (2008) Una perspectiva emancipadora de la investigación y acción, basada en los determinantes sociales de la salud. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar [Repositorio Institucional].

Bustamante Arango, John Jaime. (2015). Acercamiento historiográfico a la enfermedad como problema desde el campo de estudio de la historia socio-cultural: una idea de un balance historiográfico. *Revista Mundo Económico y Empresarial*, (11). Recuperado de <https://revistas.ut.edu.co/index.php/rmee/article/view/590>

Butler, Judith. (2018a). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, Judith. (2018b). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

Burke, Peter. (1993). Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro. En Peter Burke (Ed.), *Formas de hacer historia*. (pp. 11-37). Madrid: Alianza Universidad.

Calonge Cole, Sary. (2006). La representación mediática: teoría y método. *Psicologia da Educação*, (23), 75-102. Recuperado de <https://revistas.pucsp.br/index.php/psicoeduca/issue/view/2193>

Canguilhem, George. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cañas López, Sergio Arturo. (2004). Pedro Laín Entralgo: medicina e historia. *Realidad*, (98), 185-193. DOI: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i98.4604>

Caponi, Sandra. (2010). Georges Canguilhem: del cuerpo subjetivo a la localización cerebral. *Salud Colectiva*, 6(2), 149-161. DOI: <https://doi.org/10.18294/sc.2010.363>

Carbonetti, Adrián. (2011) *La ciudad de la peste blanca. Historia epidemiológica, política y cultural de la tuberculosis en la ciudad de Córdoba, Argentina, 1895-1947*. México: BUAP

Carbonetti, Adrián y Álvarez, Adriana. (Comp.) (2014) *Fragmentos de la historia de la Salud en la Argentina Rural*. Villa María: EDUVIM.

Carbonetti, Adrián. (2020) *Argentina en tiempos de pandemia: la gripe española de 1918-1919. Leer el pasado para comprender el presente*. Córdoba: UNC.

Castellanos, Gabriela. (2007). Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna. *Género*, 8(1), 223-252. <https://doi.org/10.22409/rg.v8i1.168>

Castiel, Luis y Álvarez-Dardet, Carlos. (2010) *La salud persecutoria: los límites de la responsabilidad*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

Castro, Arachu y Farmer, Paul. (2003) El sida y la violencia estructural: la culpabilización de la

víctima. *Cuadernos de antropología social*, (17), 29-47. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/issue/view/380>

Chartier, Roger. (1992a) Prólogo a la edición española. En Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural* (pp. I-XII). Barcelona: Gedisa.

Chartier, Roger. (1992b) El mundo como representación. En Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. (pp. 45-62). Barcelona: Gedisa.

Conrad, Peter. (2007). *La medicalización de la sociedad: La transformación de las condiciones humanas en trastornos tratables*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Espósito, Roberto. (2003a) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Espósito, Roberto. (2003b) *Inmúnitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu

Farmer, Paul. (2002) Brujería, política y concepciones sobre el sida en el Haití rural. En D. Armus (Ed.), *Entre médicos y curanderos. Cultura, historia y enfermedad en América Latina moderna* (pp. 417-455). Buenos Aires: Norma.

Fiquepron, Maximiliano. (2020) *Morir en las grandes pestes. Las epidemias de cólera y fiebre amarilla en la Buenos Aires del siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI

Foucault, Michel. (2002a) *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI

Foucault, Michel. (2002b). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI

Foucault, Michel. (2014) *Historia de la locura en la época clásica*. (Tomos I y II). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foreman, Martín; Lyra, Paulo y Breinbauer, Cecilia. (2003). *Comprensión y respuesta al estigma y a la discriminación por el VIH/SIDA en el sector salud*. Organización Panamericana de la Salud. Recuperado de <https://iris.paho.org/handle/10665.2/59272>

Freidson, Eliot. (1978) La construcción profesional de conceptos de enfermedad. En Eliot Freidson, *La profesión médica* (pp. 247-277). España: Península

Goffman, Erving. (2019) *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu.

Hall, Stuart. (2010). El trabajo de la representación. En Eduardo Restrepo; Catherine Walsh, y Victor Vich (Eds.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 447-482). Envión Editores. (Trabajo original publicado en 1980)

Hernández, Luis Jorge (2009). ¿Qué crítica la epidemiología crítica? Una aproximación a la mirada de Naomar Almeida Filho. *Boletín del Observatorio de Salud*, 2(4), 18-28.

Hernández Sandoica, Elena. (2004) Los usos historiográficos actuales: una introducción crítica. En Elena Hernández Sandoica, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*. Madrid: Akal.

Iggers, Georg . (2012). *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío*

posmoderno. Chile: FCE.

Iriart, Celia, Waitzkin, Howard, Breilh, Jaime, Estrada, Alfredo y Elías Merhy, Emerson. (2002) Medicina Social Latinoamericana: aportes y desafíos. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 2(12), 128-136.

Lobato, Mirta (Coord.) (2000) *Políticas, médicos y enfermedades: Lecturas de historia de la salud en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Martin, Emily. (1994) *Flexible Bodies. The role of immunity in America culture from the days of Polio to the age of AIDS*. Boston: Beacon Press.

Mejía Ama, Joseph Rodrigo. (2015). Invertidos, anormales, homosexuales y desviados: discurso de prensa sobre homosexualidad. Cali, 1960 a 1970. *La manzana de la discordia*, 10(2), 71-91. DOI: <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v10i2.1585>

Menéndez, Eduardo. (1988). *Modelo médico Hegemónico y Atención Primaria de la Salud*. [Ponencia] Segundas Jornadas de atención primaria de la salud.

Menéndez, Eduardo. (1994). La enfermedad y la curación. ¿Qué es la medicina tradicional? *Alteridades*, 4(7), 71-83. Recuperado de <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/issue/view/44>

Menéndez, Eduardo. (1998). Modelo Médico Hegemónico: reproducción técnica y cultural. *Natura Medicatrix*, (51), 17-22.

Menéndez, Eduardo. (2000). Factores Culturales. De las definiciones a los usos específicos. En Enrique Perdiguer y Josep Comelles (Ed.), *Medicina y Cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*. (pp. 163-187). Edicions Bellaterra.

Menéndez, Eduardo. (2012). Antropología Médica. Una genealogía más o menos autobiográfica. *Gazeta de Antropología*, 28(3), s/p. Recuperado de <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=1567>

Menéndez, Eduardo. (2020). Modelo Médico Hegemónico: tendencias posibles y tendencias más o menos imaginarias. *Salud Colectiva*, (16), 1-25. DOI: <https://doi.org/10.18294/sc.2020.2615>

Miric, Majira, Alvarado, José Luis, González, Rafael y Torres, Ana Raquel. (2018). Microsociología del estigma: aportes de Erving Goffman a la conceptualización psicosociológica del estigma social. *Psicología e saber social*, 6(2), 172-185. DOI: <https://doi.org/10.12957/psi.saber.soc.2017.33552>

Ortner, Sherry. (2009). Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayano. *Papeles de Trabajo del IDAES*, 3(5), s/p. Recuperado de <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/papdetrab/article/view/170>

Preciado, Beatriz. (2008) *Testo Yonqui*. España: Espasa.

Preciado, Paul. (2018) *Manifiesto contrasexual*. España: Anagrama.

Recoder, Laura. (2011). Experiencia de enfermedad y narrativa. Notas etnográficas sobre vivir con VIH/sida en una ciudad del nordeste brasileiro. *Papeles de trabajo de la UNR*, (21), 80-98. DOI: <https://doi.org/10.35305/revista.v0i21.109>

Rodríguez, María Graciela. (2014). Luces y sombras: las representaciones mediáticas. En María Graciela Rodríguez, *Sociedad, cultura y poder. Reflexiones teóricas y líneas de investigación*. San Martín: UNSAM-edita. Recuperado de <https://docer.com.ar/doc/80nvxc5>

Rose, Nicolas. (2012) *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Lima: UNIPE, Editorial Universitaria.

Sanmartín Barros, Israel. (2003). La “New Right” en los años ‘80 y ‘90. *Historia Actual Online*, (1), 39-53. DOI: <https://doi.org/10.36132/hao.v0i1.7>

Singer, Merrill (2004). The social origins and expressions of illness. *British Medical Bulletin*, (69), 9-19.

Sontag, Susan. (2012). *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Buenos Aires: De bolsillo.

Verón, Eliseo. (1988). La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad. Barcelona: Gedisa.

Wacquant, Loïc. (2007). Estigma y división: del corazón de Chicago a los márgenes de París. En Loïc Wacquant, *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferia y Estado* (pp. 195-228). Buenos Aires: Siglo XXI.

Watts, Sheldon. (2001) *Epidemias y poder. Historia, enfermedad, imperialismo*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Williams, Raymond. (2003). *Palabras claves*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Yang, Lawrence Hsin, Kleinman, Arthur, Link, Bruce, Phelan, Jo, Lee, Sing, y Good, Byron (2007). Cultura y estigma: la experiencia moral. *Este País. Tendencias y opiniones*, (195), 4–15. Recuperado de <https://archivo.estepais.com/site/2009/cultura-y-estigma-la-experiencia-moral/>

Renzo Gastón Molini Aciar

Profesor y licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Cuyo. Miembro del Programa de Ciencias Sociales y Salud de FLACSO-Argentina. Actualmente trabaja en el Departamento de Orientación Curricular de la Universidad Abierta Interamericana. Es autor del libro: *Peste, flagelo y muerte. Narrativas del estigma sobre el VIH en la prensa argentina en 1985* (Prohistoria, 2024). Ha coordinado programas de inclusión social para personas con VIH y se ha desempeñado como consultor para ONUSIDA, UNFPA y FAO. Su trabajo se centra aspectos de la historia social y cultural de la salud y la enfermedad.

Prácticas historiográficas en revistas culturales latinoamericanas del siglo XX¹

Historiographical Practices in 20th Century Latin American Cultural Magazines

María Marcela Aranda²

 <https://orcid.org/0009-0002-0837-6929>

Resumen:

La revista *Cuadernos* (1953-1965) forma parte de una cartografía editorial atravesada, institucionalmente, por la “guerra fría cultural”. Sus directores (Bondy, Gorkin, Araquistain y Arciniegas) definieron una escala conceptual transcontinental en sus tópicos y la elección de los colaboradores. Este trabajo indaga en las representaciones de “lo americano” a través de autores y temas seleccionados que marcaron épocas de publicación en la revista en los ‘50 y ‘60. Su pretensión performativa desnudó la sedimentación conflictiva de lecturas e interpretaciones entre quienes compartieron el momento temporal y el espacio escritural, o “espacio de experiencia”. El diálogo entre la historia de las ideas, la historia cultural y la dimensión histórica “global” facilita abordar historiográficamente esas tecnologías del conocimiento (producción, enunciación, redes de sociabilidad), aplicando las nociones “presente histórico” y “pasado práctico” en las múltiples espacialidades y temporalidades que situaron a *Cuadernos* en el campo político-cultural de la época.

Palabras clave: revistas culturales latinoamericanas, historiografía, siglo XX.

¹ Artículo realizado en el marco del proyecto “América Latina: representaciones, prácticas, espacios. Debates historiográficos y disputas por los sentidos y las significaciones” (SIIP-UNCuyo, 2022-2024, Cód. 06/G059-T1. Res. 3713/2022-R.)

² Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Contacto: marcela.aranda@ffyl.uncu.edu.ar

Abstract:

The journal *Cuadernos* (1953-1965) is part of an editorial cartography institutionally influenced by the “cultural Cold War”. Its editors (Bondy, Gorkin, Araquistain, Arciniegas) defined a transcontinental conceptual scale in their topics and selection of contributors. This work explores the representations of “Americanism” through selected authors and themes that defined publication periods in the magazine in the 1950s and 1960s. Its performative pretensions exposed the conflicting sedimentation of readings and interpretations among those who shared the same temporal moment and writing space, or “space of experience”. The dialogue between the history of ideas, the cultural history, and the “global” historical dimension facilitates the historiographical approach of these technologies of knowledge (production, enunciation, networks of sociability), by applying the notions “historical present” and “practical past” to the multiple spatialities and temporalities that placed *Cuadernos* in the political and cultural field of the time.

Keywords: Latin American cultural magazines, historiography, 20th century.

1. Introducción

La revista *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* se editó sin interrupciones entre 1953 y 1965, formando una geografía editorial atravesada, institucionalmente, por los efectos de la “guerra fría cultural” (Stonor Saunders, 2013). Los sucesivos directores de la revista (François Bondy, Julián Gorkin, Luis Araquistain, Germán Arciniegas) definieron una escala conceptual transcontinental a través del programa, los tópicos y la elección de quienes escribirían en ella, haciendo gala de “una tradición previa y constituyente de su cultura letrada” (Jannello, 2021)³. La preocupación por “lo americano” fue sustantiva para muchos

³ La tesis de la autora es que el “frente cultural occidental” o “frente atlantista” no fue homogéneo, más allá de su ubicuidad enfrentada a las políticas culturales del espacio soviético. Por ello, reconociendo sus articulaciones concretas, matices geográficos y cruces inesperados, el desafío investigativo es desbrozar una “guerra por las ideas”. En este proceso, las redes revisteriles en torno al Congreso por la Libertad de la Cultura estimularon la figura del gestor cultural, luego profesionalizado como cientista social.

colaboradores de la revista –de diversas pertenencias nacionales–, que hicieron de esta categoría un plan de acción con pretensión de globalidad, pero asentado en nuestras particulares tradiciones históricas.

El presente trabajo –que hace dialogar la historia de las ideas políticas y sociales (Ferreira Funes y Llanos, 2014), la historia cultural (Chartier, 1992) y la historia global (Fazio Vengoa y Fazio Vargas, 2018; Hausberger y Vázquez Valenzuela, 2023; Tamm y Burke, 2019; Conrad, 2017)– analiza las tecnologías del conocimiento y sus condiciones (producción, enunciación, redes de sociabilidad intelectual) articuladas con las múltiples temporalidades y espacialidades que hallaron, en la episteme “América Latina”, el lugar de *Cuadernos* en el campo cultural y político de la época. Las nociones de “presente histórico” (Koselleck, 1993) y “pasado práctico” (White, 2012) permitirán estudiar en sus páginas un mosaico de representaciones sobre “lo americano” que, en su pretensión performativa, desnudó la sedimentación conflictiva de lecturas e interpretaciones entre quienes compartieron el momento temporal (o epocal) y el espacio escritural (Quijada Mauriño y Bustamante García, 2002), o espacio de contemporaneidad.

En la tríada discurso-poder-ideología, la revista es un tipo de soporte material concretado como medio y discurso, pero sobre todo como “dispositivo”⁴ revelador de las fortalezas y limitaciones de las

⁴ Según lo ha planteado Michel Foucault, un “dispositivo” es un conjunto heterogéneo de discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, etc. que pertenecen a lo dicho y a lo no-dicho de una “red”. Estos elementos se vinculan en el programa de una institución, pero también pueden justificar y ocultar prácticas y habilitar nuevas prácticas de racionalidad. Así, un “dispositivo” es una formación que respondió a las urgencias de un momento histórico. Los dispositivos producen formas de subjetividad, pues los individuos inscriben en sus cuerpos, mediante prácticas discursivas y no discursivas, aquellas praxis, saberes, instituciones, cuyo objetivo es administrar, controlar, orientar, dar un sentido útil a sus propias gestualidades y pensamientos. Para Gilles Deleuze (1990) un “dispositivo” implica líneas de fuerzas que van de un punto singular a otro formando una trama de poder, saber y

batallas narrativas libradas en su época. Lejos de atribuirle notas previas al análisis de la revista, éstas se desprenden cuando la abordamos como objeto de estudio o información historiográfica (Aróstegui, 2001). *Cuadernos* moduló espacios de poder-saber cuyas tramas discursivas se complementaron y potenciaron en las tensiones regionales e internacionales durante las décadas de 1950 y 1960: por un lado, el auge de la tensión estadounidense-moscovita y posterior enfriamiento; por otro lado, el alineamiento triunfal del movimiento revolucionario cubano con la URSS y consecuente apogeo de la ola revolucionaria latinoamericana.

Entonces ¿cómo repensar la relación cultural e ideológico-política entre las creaciones editoriales americanas y las que fungían como tutelares occidentales durante los '50 y '60? La apropiación se produce en sentido hermenéutico porque el texto se actualiza en la lectura que se abre a la relación entre el mundo del texto y el mundo del lector que lo recibe, modificándose su representación del tiempo y los sujetos; pero también reconociendo las condiciones socio-históricas que vuelven desigual aquel proceso (Chartier, 1992). Por un lado, la intertextualidad –analizada desde la historia de las ideas– precisa los conceptos de “contextos de publicación” y “contextos de edición”, operativos y necesarios a la forma material del objeto de estudio. Expresan mediaciones del lenguaje en la selección y diagramación de imágenes, textos, tipografías, avisos comerciales, etc. (Louis, 2014). También describen el marco, institucional o no, en que fueron editadas y que designa el conjunto de la publicación, así como la red constituida por las revistas publicadas dentro de una cultura. *Cuadernos*, por ejemplo, fue gestada desde una organización supraestatal (Congreso por la Libertad de la Cultura) que buscó incidir

subjetividad, y es relativo a ciertos regímenes históricos de enunciación. Según Giorgio Agamben (2011), su disposición en red produce distintas posiciones de sujetos; y cada uno es lugar de múltiples procesos de subjetivación y de luchas por reconocer su identidad frente a la de otros. (García Fanlo, 2011).

en la arena cultural americana y occidental durante 1950 y 1960, al revelar la trayectoria de definiciones americanistas en autores y temas representativos.

Por su parte, el concepto “contexto de producción” designa sus condiciones materiales específicas, culturales y sociales. Refieren a la elaboración de la revista: financiación, impresión, reuniones del grupo, proyecto intelectual detrás de la publicación, circuitos del papel, polémicas de época, etc. La reconstrucción de este contexto es menos previsible porque los rastros sobre el modo de producción de ciertos soportes materiales pueden ser escasos y complejos de interpretar. Aun así, su rastillaje conduce hacia agentes e instituciones, grupos y asociaciones que dan luz a vinculaciones político-ideológicas y culturales enriquecedoras del estudio del conjunto de la publicación.

De modo que la revista es práctica social y espacio de sociabilidad, donde se manifiestan las dimensiones políticas y culturales que identifican redes y fijan tácticas y estrategias de quienes intervienen como productores, mediadores y destinatarios (es decir, editores, autores, lectores, distribuidores) (cf. Louis, 2014). Estos procesos individuales o grupales facilitan comprender el recorrido del editor en su propósito de insertar la obra en un mercado específico, a pesar de los cuestionamientos al contenido de la revista. Las convergencias activas y afinidades electivas que se conjugan en ella atraviesan luchas por el poder e identifican las vinculaciones entre campo cultural y campo político. (Agulhon, 2009; Dosse, 2002; Löwy, 1997).

¿Qué tipo de pasado estudiamos al analizar una revista cultural? Hayden White (2012) distingue entre pasado histórico y pasado práctico para diferenciar el estudio de los historiadores profesionales y las formas en que diferentes personas, incluso profesionales de otras disciplinas, evocan ese pasado al modo de un espacio de experiencia (Koselleck, 1993) y toman decisiones en la

vida cotidiana. La revista ofrece ese pasado práctico, pues se nutre de recuerdos, trasunta ilusiones, desafía el presente, adopta posturas, recoge valores y actitudes en la información que —en forma de artículos, reseñas, encuestas, notas de opinión, editoriales, imágenes, viñetas, etc.— los sujetos que escriben y sus grupos de pertenencia reúnen para justificar, excusar, encubrir, en fin, explicar las acciones de su propio proyecto de vida. Quienes escriben en una revista cultural se involucran con su espíritu y su trayectoria vital se sitúa entre la afinidad o la interpelación al programa de aquella.

Entonces, la pregunta es: ¿qué puede ser considerado un hecho y qué un evento específicamente histórico? Porque las revistas ofrecen tramas intertextuales, que son archivos y guardianes de memorias, con nociones muy variadas. Son huellas indiciarias para entender qué hacer con los testimonios y cuán relevante es su legado para comprender problemas actuales. Estas empresas culturales introducen la experiencia de quienes —en otros tiempos, otros lugares y otras circunstancias— dieron cuenta de sus posibilidades y su intervención histórica. Nuestra actual posición historiográfica es privilegiada, por cierto, ya que nos dice qué evidencia —adecuadamente procesada— nos autoriza a “afirmar un conocimiento acerca de un presente ya pasado que ningún actor de ese presente pudo haber poseído” (White, 2012, p. 25). Sin embargo, las revistas culturales irrumpieron en escenarios históricos candentes, tironeados entre la apología o la contestación al orden vigente. Conforman espacios de experiencia a los que se interroga desde el lugar práctico para descubrir, en la disposición de sus textos e imágenes, la relación entre la escritura factual y la escritura ficcional⁵.

⁵ Hacia 1970 Hayden White definió la obra histórica como “estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa” (White, 1992, p. 9), conjeturando que literatura e historia tenían más en común que notas discordantes. Identificó tres tácticas narrativas principales que se combinarían diversamente: por la trama, por la argumentación y por la implicación ideológica. Esta teoría de los tropos no desestima la imbricación entre forma y contenido. Pues en el acto de configuración histórica el historiador elige un tipo de relato y en base a éste otorga significado y coherencia formal a la información historiográfica que arma la trama histórica. Si

De hecho, las plumas exquisitas de los editores/directores de revistas en la traza de nuestras historias latinoamericanas, es una contribución historiográfica muy valiosa.

¿Cómo acceder, entonces, al conocimiento de la historia latinoamericana a través de las revistas culturales? Se abre un campo novedoso cuando sus textos de índole social, política, científica, artística, literaria, filosófica, sociológica van cargando esos espacios de experiencia con nuevos contenidos que –en la individualidad de cada publicación– modifican a su vez el horizonte de expectativa (Koselleck, 1993). Los cambios de la modernidad en la relación entre pasado y futuro hicieron posible un tiempo nuevo, acelerado y abierto. Es preciso que la historia conceptual sirva de apoyo a la historia política y social, ya que el uso de los conceptos socio-políticos y la investigación de sus significados es decisivo para comprender el acontecer en su contexto. Los tiempos modernos son tiempos de transición y ello se refleja en la acuñación de conceptos de movimiento –expresados por los “ismos”–, que son indicadores del cambio y formación de la conciencia y otorgan al lenguaje una doble función: de expresión y de fundación. Esto se manifiesta en revistas como *Cuadernos*, que dan cuenta del tiempo histórico en las cargas semánticas de conceptos centrales que expresan distintos niveles de la experiencia temporal, como “historia”, “revolución”, “reacción”, “latinoamericanismo”, “americanismo”, “iberoamericanismo”, “hispanoamericanismo”, “democracia”, “totalitarismo”, entre otros.

bien las recientes teorías del discurso han disuelto la distinción entre discursos ficcionales y reales, todavía la narración histórica continúa en la búsqueda de realidades “ciertas” en relación a un sistema social vigente. Para White el discurso narrativo es un hecho cultural y universal, de allí el interés de los grupos (en nuestro análisis: editores, directores, colaboradores, instituciones patrocinadoras) en controlar los “mitos” que alimentan la formación cultural en la que viven. Al compartir sistemas de producción de significados, la historiografía, literatura y mito tienen fronteras frágiles. La “narrativa”, en una discusión teórica sobre la historia, representa el debate sobre la función de la imaginación en la producción de verdades humanas.

Esta noción de hermenéutica, heredera de la obra de Hans-Georg Gadamer (2017), pone en el foco al historiador, quien al interpretar ya está desarrollando la comprensión. Las historias son transmitidas por una representación mediada por el lenguaje y reconstruidas con la investigación crítica, con lo cual la historia se reescribe continuamente. Koselleck se aparta en este punto de Gadamer y sostiene que, si bien el historiador no escapa a la hermenéutica, ya que depende de los textos y del lenguaje para conocer y narrar ese pasado, las condiciones de posibilidad de la historia van más allá. Pues en cada evento juegan muchos factores con su propio valor autónomo y, aunque se expresen a través del lenguaje, no se pierden objetivamente en él.

Así planteado el abordaje teórico del campo revisteril, lenguaje e historia se remiten mutuamente sin llegar a coincidir. La diferencia es doble: “[...] por una parte, entre una historia que se realiza y su posibilitación lingüística y, por otra, entre una historia pasada y su reproducción lingüística. Determinar estas diferencias vuelve a ser de nuevo una producción lingüística que pertenece al quehacer del historiador” (Koselleck, 1993, p. 285). Son, entonces, las preguntas actuales a los textos de las revistas las que desnudan, en sus conceptos políticos y sociales, todo un contexto polisémico de experiencia; y su sentido, una vez localizado en el pasado, se trae al presente a través de expresiones que permitan su comprensión actual.

Las revistas albergan múltiples tiempos históricos, aun cuando sus fechas de publicación definan fronteras entre procesos más o menos conflictivos y/o disruptivos. Esa relación entre pasado y futuro se analiza a través de dos categorías. Por un lado, el espacio de experiencia que, como se dijo, es la vibración sincrónica del momento de creación, producción y distribución del producto “revista” mediante la confluencia de intereses y vivencias propias y compartidas con espíritus culturales afines. Desde los primeros números de *Cuadernos*, el recorrido intelectual previo de los

sucesivos directores facilitó la amalgama de personalidades afines a la reflexión americanista. Por otro lado, el horizonte de expectativa como proyección, posibilidad y modelo deseable de intervención en el campo cultural y que, si bien se crea en función de la experiencia, no deriva necesariamente de esta; acabó facilitando la gestión editorial aunada a la experiencia política y diplomática de sus responsables.

Las revistas culturales –como *Cuadernos*, *Marcha*, *Casa de las Américas*, *Mundo Nuevo*, entre otras renombradas de esa época– que son objetos de estudio en sí mismas, ofrecen elementos que permitirían construir, justificar y legitimar un proyecto de futuro según compromisos políticos explícitos. En consecuencia, ¿qué posibilidad de conocimiento histórico hay si solo es posible comprenderla a partir de los testimonios, o de lo que nos dice de sí misma en los textos? Aunque los textos también remiten a realidades extratextuales, sería deseable que la historia no abandone su brújula de verdad reflexiva y que se fundamente en conceptos para acceder a los contextos –inmediatos y mediatos– y comprender, más cabalmente, los procesos históricos.

Luego, la noción de historia global complementa este análisis, ya que las representaciones de “lo americano” en los diferentes números de *Cuadernos*, define el “encadenamiento que registran las disímiles trayectorias históricas, las cuales entran en sincronidad, resonancia y retroalimentación en un contexto de globalidad” (Fazio Vengoa y Fazio Vargas, 2018, p. 3). Es decir, el tiempo social en la revista sería –según estos autores– un tiempo espacializado, porque no es lineal, sino que tiene relieves y protuberancias y comporta múltiples cadencias, ritmos y velocidades. Si bien el derrotero historiográfico de la *world history* muestra algunas dificultades en su efectiva aplicación, hay notas de ella convenientes a nuestro estudio. Por ejemplo, cuestionar la centralidad de Occidente en la comprensión histórica requiere desmontar las visiones lineales y pensar las narrativas históricas

desde los pliegues o grietas que dan cuenta de interacciones novedosas, recorridos específicos y vastas experiencias. Lo disruptivo y crítico pasa a ser regularidad, ya que se aleja de las situaciones de equilibrio y sentido que provee un centro productor de saberes.

En los objetivos del trabajo se ha planteado que los editores de *Cuadernos* aglutinaron a los colaboradores en un mismo espacio de experiencia. Ello no se homologa a un ahora homogéneo, sino que implica reconocer que existieron desigualdades temporales entre quienes en ella escribieron, pues “se compactan de diferentes maneras las experiencias diacrónicas con la sincronía del mundo globalizado” (Fazio Vengoa y Fazio Vargas, 2018, p. 16). El esfuerzo historiográfico radica en conjugar adecuadamente las configuraciones estructurantes con las heterogeneidades visibles en el mundo que se globaliza. El lazo mecanicista entre causa y efecto se abandona, y se incluye la libertad y las circunstancialidades al identificar varias temporalidades que participan del mismo proceso histórico. Sincronía y diacronía se retroalimentan pues las diacronías del interior de las sociedades se rehabilitan a través de la sincronía de un mundo globalizado. Este régimen de múltiples temporalidades sucede porque los diversos colectivos recuperan elementos de distintos pasados, que se sintetizan en el presente y buscan proyectarse hacia el futuro. Esos recogimientos y estiramientos continuos y fragmentarios dan relieve al mundo y a la historia global.

La pertinencia de la historia global aplicada al estudio de revistas permite integrar distintos niveles de análisis como modos de estudiar dialécticamente un mismo problema, y bucear en la diversidad y heterogeneidad de itinerarios históricos. Las figuras de François Bondy, Julián Gorkin, Luis Araquistain y Germán Arciniegas al frente de *Cuadernos* reflaton la presencia del gestor cultural de fuerte y duradera tradición en el mundo intelectual socialista europeo y latinoamericano. El actual enfoque de las historias conectadas –en cuanto digresión historiográfica de la historia global– permite examinar contextos distantes vinculados entre sí,

restableciendo conexiones continentales e intercontinentales que las historiografías nacionales pretendieron escamotear o desunir. Estudiar las revistas del Congreso por la Libertad de la Cultura según esta historia que trasciende los nichos de las historias nacionales, imperiales o civilizatorias, relativiza las nociones de centro y periferia y descubre una gama de heterogeneidades socio-culturales, más allá del paradigma occidental político-cultural liberal de la organización.

Este enfoque histórico restituiría el espesor del juego social y la globalidad de los intercambios culturales que animaron las páginas de *Cuadernos*, dadas las transformaciones económicas, políticas, ideológicas y sociales durante los años '50 y '60. Tiempo y espacio se incluyen en el análisis social, y se relativizan ciertos hechos considerados insoslayables por la narrativa occidentalizante, poniendo en entredicho la idea de un curso natural (lineal) de la historia y destacando el valor de lo local-global. Fazio Vengoa y Fazio Vargas (2018) insisten en que la contemporaneidad no es un fenómeno unitario y que el horizonte espacio-temporal sincrónico refiere a una convergencia de temporalidades relativas. El espacio es historizable porque se modifica social, económica y políticamente, así como se configuran relaciones sociales que, a veces, son independientes del territorio. Las revistas se identifican por su *locus* de enunciación, pero también su naturaleza temporal responde “al canon de figuraciones topológicas, multidimensionales, con enlaces diferenciados, yuxtapuestos, colindantes y transversales” (Fazio Vengoa y Fazio Vargas, 2018, pp. 8-9)⁶

⁶ Según los autores, la modificación histórica del espacio es contingente a las dinámicas de los grupos humanos. Si hasta 1960 la idea de soberanía territorial ordenaba las relaciones entre gobiernos y sociedades, a fines de esa década tal monopolio se perdió a manos del surgimiento de variadas espacialidades y/o desgajamientos de los emplazamientos territoriales existentes. En el campo historiográfico de las publicaciones periódicas resulta un concepto útil para entender las vinculaciones, superposiciones y fricciones entre distintos emprendimientos revisteriles latinoamericanos.

2. La revista y su tiempo

Las revistas se comprenden en su atmósfera, espontaneidad e incluso fugacidad, y son inseparables del momento histórico en que surgieron y del manifiesto liminar por el que sus hacedores irrumpieron en la escena cultural. Sus diferentes épocas se relacionan con cambios en la dirección editorial (y sus principios referenciales), dificultades de sostenimiento material, mudanzas en las condiciones de producción, etc. La larga vida de *Cuadernos* (100 números publicados entre 1953 y 1965) se explica en función de la coyuntura geopolítica que ambientaría la conocida guerra fría cultural y que proveyó a la diatriba entre distintos emprendimientos editoriales que irradiaron sus coordenadas político-ideológicas para ampliar horizontes de enunciación y discusión de tradiciones culturales.

Cuadernos nació bajo la guía intelectual del Congreso por la Libertad de la Cultura⁷, al amparo institucional del Departamento de Estado norteamericano y auxiliada financieramente por la CIA y organizaciones privadas (Fundación Ford). Justificaba un programa de expansión cultural e influencia política y militar, cuya incipiente diplomacia cultural estadounidense aseguraría la hegemonía liberal norteamericana mediante la circulación de información y documentos políticos y culturales relevantes. Se prestigió con

⁷ El Congreso por la Libertad de la Cultura fue una organización germano-estadounidense fundada en Berlín Oeste en 1950, destinada a contrabalancear la eficaz propaganda cultural que Moscú venía gestando desde el Congreso Mundial de Intelectuales por la Paz (Breslavia, Polonia, 1948), Congreso Mundial de Partisanos por la Paz (París, 1949), Consejo Mundial de la Paz y su Llamamiento de Estocolmo (1949) y Conferencia Cultural y Científica por la Paz Mundial de la Kominform (Nueva York, 1949). Su Manifiesto, redactado por Arthur Koestler (1905-1983), hacía de la libertad intelectual la garantía de la paz y las instituciones democráticas representativas, en contra de prácticas sociales y de gobiernos intolerantes. Entre los intelectuales (norteamericanos y europeos) de izquierda no comunista y conservadores en distintos grados que asistieron, destacan: Bertrand Russell, Karl Jaspers, Ignazio Silone, John Dewey, Raymond Aron, Benedetto Croce, Richard Lowenthal, Tennessee Williams, entre otros.

intelectuales (universitarios) renombrados, quienes organizaron exhibiciones de arte, conferencias internacionales y entregas de premios y galardones a artistas y escritores (Stonor Saunders, 2013; Ruiz Durán, 2014).

Cuadernos fue parte de un ambicioso plan editorialista del Congreso por la Libertad de la Cultura e integró un conjunto de revistas entramadas a este proyecto cultural –*Encounter, Der Monat, Preuves, Tiempo presente, China Quarterly, Black Orpheus, Minerva, Censorship, Perspektiv, Hiwar, Survey, Transition, New African, Solidarity*–, todas ellas atravesadas por la definición del intelectual de izquierda antitotalitario no comunista (Ruiz Durán, 2014). Hasta 1960 el Secretariado Internacional (con sede en París) se impuso al Comité norteamericano dominado por las pretensiones macartistas. Desde esa fecha las estructuras afiliadas en Japón, India y Australia fueron sustituidas por Institutos dispersos en zonas geográficas: Europa del este, Europa mediterránea, sureste asiático y América Latina, que gestionaron de manera diferenciada y con resultados dispares.

No obstante sus urgencias de origen, *Cuadernos* produjo formas de subjetividad con definiciones particulares del “ser americano”: una topografía del sentido práctico, gestual y cognoscitivo de América Latina en/hacia/para el mundo. Las entregas aparecieron entre 1953 (marzo-mayo) y 1965 (septiembre): primero en formato trimestral (hasta octubre-diciembre de 1953), luego bimestral (desde enero-febrero de 1954) y finalmente mensual (a partir de mayo de 1961). Este entusiasmo fue sostenido desde el comienzo por sus responsables comprometidos en:

[...] recoger y traducir lo universal a nuestro idioma, [...] recoger y canalizar las ricas y variadas expresiones del espíritu latinoamericano hacia lo universal. Es éste un órgano de libre examen, de transmisión, de confrontación. Una tribuna abierta al pensamiento creador de las Américas y un medio de comunicación con la espiritualidad de los otros pueblos y continentes. El Nuevo

Mundo tiene mucho que decir y mucho que juzgar; nos ofrecemos nosotros a traducirlo y a reflejarlo. Saludamos fraternalmente a todos los intelectuales y artistas libres y a todas las publicaciones democráticas de los pueblos latinoamericanos y esperamos de ellos aliento y beneplácito (*Cuadernos*, 1953, 1, p. 4).

En su dirección editorial hubo tres etapas (Glondys, 2007). El primer editor fue François Bondy, desde su aparición hasta 1957, con quien se advierte la influencia del Secretariado Internacional del Congreso por la Libertad de la Cultura en la orientación de la revista, difundiendo la amenaza del expansionismo soviético para América Latina. Le siguió el influyente español Julián Gorkin desde 1953 (número 28) hasta 1963 (número 68), quien abrió la revista a colaboraciones procedentes del interior de España, relegando las del Este europeo y el cercano y medio Oriente. Esa intención de tender puentes “entre la España exiliada y la España peninsular” (Glondys, 2007, p. 53) se combinó con temas latinoamericanos –cuyos países estaban atravesados por dictaduras– y la aparición de la coexistencia pacífica, declinando la urgencia en mostrar el totalitarismo de la URSS. La tercera época inicia en febrero de 1963 (número 69) siendo su director Germán Arciniegas hasta el final (número 100, septiembre de 1965), quien priorizó autores y tópicos latinoamericanos con éxito relativo.

Varios factores se conjugaron, luego, para el ocaso de la revista: algunos esgrimieron su desconexión de los eventos políticos internacionales, en particular la ola revolucionaria latinoamericana emergente del éxito cubano, y su conversión en revista literario-liberal con aires decimonónicos. Otros mencionaron una brusca caída en las ventas, quizás subsanable con un cambio en el giro editorial. Finalmente, se habría impuesto el argumento de que, si bien contó con firmas académicas y de creadores importantes, *Cuadernos* se aferró a cierto tradicionalismo; y para competir con revistas político-culturales de la época (*Marcha*, *Casa de las Américas*) debía

promover posiciones políticas en otro tenor. Sobre todo, alejarse del énfasis hispanoamericanista y los intentos por canonizar la generación anterior, para adoptar un formato moderno y contrastante. La figura (dreyfussiana) del intelectual comprometido y el lenguaje literario como principal arma política crecían en el mercado editorial latinoamericano, y las revistas fueron laboratorios de ideas y prácticas intelectuales que las coyunturas locales y regionales hicieron triunfar, fracasar o languidecer (Gilman, 2012).

América Latina tuvo escasa participación inicial en las reuniones del Congreso por la Libertad de la Cultura, excepto escritores de extensa y laureada trayectoria universitaria y política en sus países, que integraron el Consejo de Honor de *Cuadernos*: Rómulo Gallegos, Emilio Frugoni, Eduardo Santos, Jorge Mañach, Germán Arciniegas, Luis A. Sánchez, Francisco Romero, Erico Verissimo y Alfonso Reyes. El proyecto iberoamericanista más cercano a la tradición europeo-occidental –y no tanto norteamericana– fue impulsado por su primer redactor en jefe, Julián Gorkin, quien pretendió arraigar el Congreso por la Libertad de la Cultura en una red de comités nacionales (Santiago de Chile, Montevideo, Sao Paulo, Bogotá, México, La Habana y Buenos Aires). Se combinaron traducciones de artículos de las revistas *Encounter* (Gran Bretaña) y *Preuves* (Francia) y análisis latinoamericanos a cargo de figuras locales representativas, quienes se involucraron en el combate cultural desde lentes propias. Al anticomunismo que derivaba del exigido rechazo (estadounidense) al totalitarismo soviético, le sumaron denuncias por el atropello a las libertades democráticas en el contexto de las dictaduras militares de la región.

En perspectiva histórica global, estos cambios editoriales estampan épocas que articulan las diversas tecnologías del conocimiento que intervienen en su creación, publicación y comercialización. Los colaboradores, directores, jefes de redacción, diagramadores, ilustradores, impresores, lectores, incluso libreros, anunciantes, puntos físicos de distribución y venta, modulan gustos,

construyen sentidos y configuran tradiciones que los lectores de hoy reconocen en la genealogía de los debates en sus páginas. Es la “cultura vivida” (Williams, 1994), donde las prácticas y relaciones sociales están axiológicamente pautadas según la actualidad de los autores y lectores (de ayer y de hoy).

Las inflexiones del nombre América y el americanismo como práctica cultural y definición identitaria son recuperados como indicadores y factores de la realidad histórica (Hölscher, 1996). Esto no significa confundir historicidad del texto con textualidad de la historia, pues la atención prestada a los contextos culturales y políticos en el estudio de los lenguajes (políticos, por ej.) no debe entenderse como autonomía de las estructuras lingüísticas más allá de la conciencia del autor (Pocock, 2012), ni tampoco como la sola intencionalidad del autor/actor histórico (Skinner, 2007). También importa la participación del lector en la producción del sentido cuando aborda los referentes externos (cf. Sánchez-Prieto, 2009a); que en *Cuadernos* entrecruza el horizonte de los autores escogidos como narradores de una tradición y un tiempo histórico que, al mismo tiempo, los interpela como lectores y descifradores de su realidad. En efecto, los años 1950 y 1960 habían preparado la convergencia disciplinar entre sociología, historia y antropología hacia la ordenación simbólica de la realidad. Al respecto, *Cuadernos* adoptó una posición conservadora, pero no menos rigurosa en sus formulaciones teóricas. Dos décadas después, se renovarían la política y el estudio de las mentalidades colectivas mediante el desplazamiento epistemológico y metodológico desde lo económico y social hacia lo cultural.

La escritura de ‘lo americano’ en *Cuadernos* lleva hacia formas de significación simbólica y materialidad (imágenes, diagramación, secciones, etc.), que nos conduce a las culturas

políticas⁸. Se entabla una lucha social semántica por el concepto adecuado, que conecta las experiencias históricas con sus referencias objetivas teóricas y prácticas⁹. Las voces convocadas, de dentro y fuera del continente, entrecruzan pasado y futuro de la región tematizándolos como espacio de experiencia y horizonte de expectativa. Entonces América Latina es –pero no todavía– un proyecto material, tangible, que fusiona elaboraciones racionales con modos inconscientes del comportamiento propio y ajeno. Ese futuro hecho presente –sin ser simétricos complementarios– se descubre desde la actitud receptiva; pues lo que se espera para el futuro está limitado por lo que ya se ha sabido del pasado: “Las expectativas que se albergan se pueden revisar, las experiencias hechas, se reúnen” (Koselleck, 1993, p. 340).

Estudiar a *Cuadernos* desde la historia global desafía las visiones eurocéntricas y occidentalizantes arraigadas en el contexto de la guerra fría cultural. Aquella aborda las relaciones, interacciones y transferencias de larga duración que trascienden las fronteras políticas y culturales en un momento dado, pues parten de un mundo de diferencias y fronteras que se intercomunican y/o fusionan y que aspiran a abarcar el globo (Hausberger y Vázquez Valenzuela, 2023). Los colaboradores de la revista compartieron el momento temporal y el espacio escritural. Dispusieron de cierto utillaje intelectual, enfrentaron semejantes problemas y propusieron soluciones en función de capacidades y expectativas individuales. Fueron contemporáneos tanto de su presente histórico como de su pasado

⁸ Si bien no son propósito de este trabajo, actualmente la cultura política es objeto de investigación para la historia cultural / intelectual y se relaciona con: instituciones y política cultural; lugares y usos de la memoria; políticas simbólicas e imágenes urbanas; el papel de los intelectuales y otros mediadores culturales; los viejos y nuevos soportes de difusión de ideas y conformación ideológica; del libro a los medios de comunicación y al cine (como objetos de consumo cultural); la historia de la historiografía.

⁹ Según Koselleck el legado moderno de los conceptos se manifiesta en su: temporalización, democratización, ideologización y politización (cf. Sánchez-Prieto, 2009b).

práctico y su actitud comprensiva fue resultado de la acumulación de lecturas e interpretaciones sucesivas¹⁰.

Quienes escribieron en *Cuadernos* quedaron inscriptos en procesos contradictorios y fragmentados, en el escenario de la experiencia global; y ello se plasmó en la construcción identitaria, su representación e instrumentalización. Ante la variedad de opciones disponibles, interactuaron entre ellos sin descuidar las reglas institucionales de la revista. Pero la identidad es polifacética y nos atraviesa en distintos estratos (individual, familiar, profesional, social, cultural, étnico, regional, nacional, religioso, ideológico) que se completan y solapan. En perspectiva globalizadora, los autores de la revista ampliaron su autoconciencia y se adscribieron a una identidad macrorregional (por ejemplo, la civilización occidental) y hasta global o cosmopolita para tender puentes entre diferencias aparentes (es el caso de la tríada sociológica latinidad-negritud-indianidad definida por Leopold Sedar Senghor hacia 1965). Las identidades son instrumentos necesarios y negociables, y sus estrategias individuales o colectivas, discursivas y performativas, oscilan entre el reforzamiento de su identidad ancestral, su abandono y la asimilación al nuevo entorno y las formas de hibridación.

Sin embargo, los escritores disponen de espacios de libertad. Aun cuando la realidad esté “estructurada y ordenada por símbolos y significados, por instituciones y organizaciones, por relaciones de poder y de emoción, por normas de comunicación y de comportamiento” (Pries, 2019, pp. 402-403), los sujetos tienen márgenes y zonas de acción para aplicar su creatividad. Las relaciones

¹⁰ Hayden White toma de Michael Oakeshott la noción de “pasado práctico”. Este concepto sirve para la vida cotidiana, pues —aunque no siempre conscientemente— da información sobre cómo hombres y mujeres entienden y se manejan en su presente, permitiéndoles resolver un problema, armar una estrategia o definir una táctica para la vida cotidiana (sea personal o comunitaria) (White, citado en Tozzi y Lavagnino, 2012).

sociales no son simétricas y la capacidad de relación con el contexto no consiste tanto en la abierta oposición a las estructuras hegemónicas, sino en la capacidad de manejarlas a su favor. Esta cuestión –en términos de la historia cultural– sugiere varias interpretaciones sobre las instancias de definición, inclusión, expulsión y enfrentamientos por el anhelo de pertenencia a un cierto campo cultural e intelectual. Por ello, en perspectiva de la historia global, el devenir de *Cuadernos* se homologa a “un grupo social, una institución, una estructura o un proceso [que] no funcionan y menos ganan dinámica porque todos se someten a sus reglas, sino a raíz de la interacción de una amplia gama de actuaciones que emplean los actores históricos” (Hausberger y Vázquez Valenzuela, 2023, p. 194).

3. Los registros americanos de *Cuadernos* en perspectiva global

El quehacer revisteril del director aglutina las ideas programáticas de la publicación y las despliega al organizarla en secciones, convocar al consejo y equipos de redacción y a los colaboradores, establecer las pautas de publicación, de impresión, comercialización y distribución de los ejemplares, etc. En *Cuadernos* destacaron dos personajes directrices: Julián Gorkin (1953-1963) y Germán Arciniegas (1963-1965), con un breve intermedio de Luis Araquistain (1958-1959).

La revista ofreció artículos, comentarios, notas menores, reseñas bibliográficas, anuncios de eventos científicos, literarios y artísticos, fotografías, viñetas y dibujos, formando una cartografía de tradiciones culturales e ideas políticas que se intersectaron en sus secciones. Estas son: editoriales, ensayos-estudios, poesía, narraciones, cultura y libertad, historia, problemas de nuestro tiempo, crónicas, retratos, la obra del siglo XX, música, artes plásticas, encuestas, lecturas, reportajes, bellas artes, tribuna de discusión, entrevistas, diálogos, ciencia, relatos, notas. Los tópicos entraron y

salieron de la revista al compás de la radicalización social de esos años, subrayando asuntos internacionales y latinoamericanos refractados en su horizonte nacional: idea de América, relación del intelectual con el compromiso político-ideológico, situación de la literatura (latinoamericana) y rol de la crítica, lucha entre democracia y totalitarismo, entre los principales. Debido al extenso período que cubre la revista, es preciso sopesar la influencia de los autores: unos acreditan presencia permanente; otros, regular; algunos destacan como colaboradores directos; otros son referentes y los hay secundarios. La tensión entre sus urgencias nacionales y el compromiso que de ellos se esperaba por su pertenencia a América Latina, hizo de la revista una “comunidad imaginada que se produce y circula [...] aludiendo a ideas abstractas que se plasman en actos concretos” (Pita González, 2014, pp. 243-244)

Así, Julián Gorkin, ex poumista español¹¹, imaginó una Iberoamérica más cercana a la tradición cultural europeo-occidental que a la estadounidense. Esta línea editorial explícitamente antitotalitaria aplicada al contexto latinoamericano dominado por el neocolonialismo económico y la injerencia político-militar estadounidense, ha sido blanco polémico de la historiografía, inclinada a valorar la revista solo como propaganda norteamericana (Ruiz Galbete, 2006). No obstante las dificultades de los demócratas, liberales y comunistas latinoamericanos, *Cuadernos* –bajo la premisa de crear un “mundo libre”– no abandonó su anticomunismo ni renunció a posiciones críticas frente a Washington.

¹¹ Su nombre real era Julián Gómez García (1901-1987) y había sido miembro fundador de la Federación Comunista de Levante, que luego convergería en el Partido Comunista Español. En los años veinte fue un “revolucionario permanente” de la Internacional Comunista, pero desde 1929 militó en partidos revolucionarios de izquierda antiestalinista, como el Bloque Obrero y Campesino y el Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM). Durante la guerra civil española, el POUM fue acusado de “trotskista” y perseguido por el comunismo soviético hasta el asesinato de su líder, Andrés Nin, enjuiciado en Moscú por colusión con el franquismo.

Germán Arciniegas¹², en tanto, ensambló esta línea con la tradición publicista americana y convirtió a *Cuadernos* en tribuna del pensamiento, como se autodenominaban las empresas culturales a comienzos del siglo XX. Al tiempo que asumía como director de la revista –plasmando su impronta de gestor cultural polifacético– y en París se creaba el Instituto Latinoamericano de Relaciones Internacionales (ILARI), el nuevo paradigma intelectual latinoamericano renovaba el ascendente ideológico marxista, modulaba una red de sociabilidad político-cultural en torno a Cuba y profundizaba la identidad continental basada en el sentimiento antiimperialista norteamericano (Albuquerque, 2011; Ruiz Galbete, 2013). Su editorial de abril de 1965 advertía:

Cuadernos es una revista internacional. Sirve a veinte repúblicas y ha sido [...] puente de enlace entre nuestra América y [...] demás continentes [...]. Hemos logrado que dialoguen con los latinoamericanos y los africanos, y que los europeos hayan comentado nuestros libros, discutido algunos de nuestros problemas [...]. Así se van entretejiendo los trabajos [...] en una revista que es como una placita de nuestra América, ubicada idealmente en el corazón de Francia. [...] recibimos cartas de aldeas de México o Colombia en donde nos señalan errores, o de Suecia o

¹² Germán Arciniegas (1900-1999) fue ensayista, historiador, profesor universitario, diplomático y político colombiano. Fue activo periodista (en especial, en *El Tiempo* de Bogotá); impulsó y dirigió revistas culturales (*Revista de las Indias*, *Revista de América*, *Correo de los Andes*). Exaltó a los libertadores de América (Bolívar, Santander, Martí) y concibió la unidad regional en términos continentales (desde Alaska a la Patagonia). Promovió la reforma universitaria en su país (1933) y a la juventud como eje de movimientos históricos, políticos e intelectuales. Adhirió al partido liberal colombiano y fue ministro de Educación (1941-1942 y 1945-1946); fundó el Instituto Caro y Cuervo, el Museo de Arte Colonial de Bogotá y dio nueva sede al Museo Nacional; además de abrir Colegios Mayores (Antioquía, Cundinamarca) para que estudiaran las mujeres. Amenazado por los conservadores se exilió en EEUU y trabajó en la Universidad de Columbia, donde escribió en 1952 una de sus principales obras “Entre la libertad y el miedo”, que fue censurada en Colombia. Desempeñó cargos diplomáticos en Guatemala, Argentina, Italia, Israel, Venezuela y el Vaticano.

de España. [...] nos regocija, porque sabemos [...] que no se lanzan estas páginas a la indiferencia y al vacío (*Cuadernos*, 1965, 95, p. 2).

El americanismo de Arciniegas fue claro, encarnado en las necesidades de su presente, ideas y procesos históricos. La frecuencia martiana se le impuso en cada oración y equiparó la idea de América con la de emancipación del pensamiento. Cuba (y América) era terreno ideal para luchar por los derechos conculcados, pero la sinrazón del gobierno español (por ejemplo, el triste episodio del fusilamiento de estudiantes universitarios en La Habana durante 1871) y la avidez del gobierno estadounidense (la trágica guerra de 1898) habían negado en Martí y otros independentistas anteriores y posteriores, el éxito final. Su muerte en Dos Ríos (1895) mostraba la paradoja actual de la región y su posible desenlace:

Él siempre se mueve entre dos ríos, entre dos grandes corrientes de su tiempo, [...] de una manera [...] dramática, como en los violentos contrastes de luz y de sombra de la novela romántica [...]. Ortega y Gasset [...] ha hablado del hombre y su circunstancia. Éste no es un buen planteamiento del problema del hombre [...]. El diálogo de quien ha de tomar una decisión en la vida no se hace oyendo a una sola voz. La cuestión está en tomar una decisión, en salir de la lucha contradictoria con una afirmación y con una negación (*Cuadernos*, 1953, 2, p. 4).

En 1953 la inspiración americana se representa como una disyuntiva martiana, justa y determinante. Dice Arciniegas: “La voz de combate de Martí fue ¡Cuba Libre! Hoy se ha multiplicado en cada país y se dice también ¡América Libre! Pero hay ahí algo universal, que bien puede convertirse en lo que todos queremos: ¡Tierra Libre!” (*Cuadernos*, 1953, 2, p. 5). Si el cubano se sintió hombre de dos siglos (XIX y XX) y entrevió los cambios fundamentales del modernismo, no desconoció las raíces culturales españolas, pero sí apuntó contra los timoratos que no desafiaron la falta de voluntad política del gobierno

español para aceptar la independencia, ni aceptaron el ensayo republicano: “O Colonia o República. Y Martí se apuntó en la moneda a la cara de la república” (*Cuadernos*, 1953, 2, p. 4).

En ocasión de la presentación del libro *Entre la libertad y el miedo* de Arciniegas, en 1952, el político español Joaquín Maurín¹³ escribió una semblanza del autor en el mismo número de la revista. Con él compartía una idea de historia anclada en la identificación de nudos problemáticos en procesos de larga duración. Utiliza la idea de emancipación para explicar la actualidad americana. El siglo XIX fue el de la independencia y las luchas entre el espíritu de los libertadores (Miranda, Bolívar, San Martín, Artigas, Sucre, Santander y Martí) y los retoños de los adelantados y conquistadores (Rosas, García Moreno, Díaz, Castro, Gómez). Un siglo después la emancipación seguía siendo un asunto continental: la interdependencia que obligaba a “cada nación a interesarse por lo que pasa en las demás, mancomunando esfuerzos” (*Cuadernos*, 1953, 2, p. 102). En términos globales, reconquistar la libertad exigía justicia social, pues “Libertad sin justicia social es caricatura de libertad y justicia social sin libertad es un expediente falso y demagógico” (*Cuadernos*, 1953, 2, p. 102). Su pensamiento socialista rechazaba el servilismo colonial tanto como el caudillismo iberoamericano y la falsa dicotomía que el reaccionarismo nazifascista había infiltrado en la región, mostrándose como adversarios del comunismo para granjearse a Estados Unidos. Los dictadores —decía— “temen más a la pluma que dice la verdad, que a la bomba y a la pistola” (*Cuadernos*, 1953, 2, p. 102). Hacia 1950, América es el “eje alrededor del cual gira la historia contemporánea” (*Cuadernos*, 1953, 2, p. 104).

¹³ Joaquín Maurín Juliá (1896- 1973) fue dirigente de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), la Federación Comunista Catalano-Balear, el Bloque Obrero y Campesino (BOC) y el Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM). Integró revistas y fue maestro. Fue republicano en la guerra civil española y hecho prisionero, juzgado, encarcelado y luego indultado. Se exilió en Nueva York y se dedicó al periodismo.

Dos años después, la reflexión americanista se imponía como alternativa de mestizaje universalizante o como expresión auténtica y permanente del pueblo y del continente. El peruano Antenor Orrego¹⁴ analizaba la especificidad e hibridez de nuestro mestizaje: “América es la cita jubilar de todas las especies y de las distintas culturas más recientes del planeta [...] para fundir en una unidad cósmica las negaciones y contradicciones peculiares de cada una” (*Cuadernos*, 1955, 11, p. 79). La fusión humana –biológica y cultural– no era estado permanente de las sociedades, sino una etapa transitoria. Es decir, un camino que, de requerirlo su misión histórica, alcanzaría unidad de sangre, cultura y espíritu. No escapó a la tendencia homogeneizante de su época, equiparable a la raza cósmica de José Vasconcelos, pero imprimió notas propias al señalar que esa “digestión vital” coordinaría funcionalmente los diversos factores y expresaría un “colectivo espíritu unitario” (*Cuadernos*, 1955, 11, p. 77).

El proyecto de Orrego es fiel a su pertenencia andina: la tierra es energía telúrica donde se depositarían semillas de “una cultura con auténtica y espontánea vitalidad creadora (...) presente vivo, tremulante y creador de la época” (*Cuadernos*, 1955, 11, p. 79). Bajo esta condición, el arte americano tiene valor fundacional y exige su lugar dentro de la cultura humana ya que es revelación primigenia frente al mundo, la vida, la historia. No es sólo

¹⁴ El peruano Antenor Orrego Espinoza (1892-1960) fue filósofo, periodista, ensayista y político. Integró el movimiento literario renovador La Bohemia Trujillana (1914) y colaboró en periódicos (*La Libertad*, *La Reforma* y *La Semana de Trujillo*). Escribió en la revista *Amauta* de José C. Mariátegui y prologó el poemario *Trilce* de un ignoto César Vallejo (1922). El partido Aprista peruano lo tuvo entre sus fundadores, junto a Víctor Raúl Haya de la Torre. Fue diputado nacional y rector de la Universidad de Trujillo. Publicó *El Pueblo Continente. Ensayos para una interpretación de América Latina* (Santiago de Chile, Ercilla, 1939), de gran acogida en círculos filosóficos y literarios. Encarcelado bajo el régimen de Manuel Odría (1945-1956), tras su liberación dirigió *La Tribuna*, órgano de prensa del PAP, entre 1957 y 1958.

[...] un telurismo sepulcral, arqueológico y pretérito, fruto de otras incitaciones del ambiente y otras respuestas victoriosas del hombre en el pasado, [...] (sino también) [...] la flor y el jugo de la tierra que estallan como un milagro de luz estremecida, en la dramática, alucinante y trágica peripecia de la hora presente (*Cuadernos*, 1955, 11, p. 79).

Al finalizar los años '50, el concepto “nueva” América fue recurrente en la línea editorial de la revista. Incorporó un repertorio de reflexiones históricas, literarias, filosóficas, artísticas, políticas, periodísticas, cuyas diferentes argumentaciones articularon una historia global marcada por la lucha cultural entre los paradigmas “científico” y “crítico”. Mientras algunos señalaban la importancia ineludible de la neutralidad axiológica, otros afirmaban al cientista social como conciencia crítica imprescindible de la época (Ruiz Galbete, 2013).

Cuando estalló la revolución cubana en 1959, esta ya venía siendo narrada, advertida en las páginas de la revista. Es el caso del cubano Jorge Mañach¹⁵ que, un año antes, había expuesto la historia del pueblo desde el golpe de Batista en 1952 y, en particular, la construcción de poder en los grupos revolucionarios. No obstante que en “El drama de Cuba” expuso la falta de democracia real y la indefinición ideológica del Movimiento 26 de julio, que “está demasiado embargado por su lucha –y (...) limitado por la inexperiencia y la edad de quienes lo integran– para haber podido

¹⁵ Jorge Mañach y Robato (1898-1961) fue escritor, periodista, ensayista y filósofo. Aunque su familia era españolista, cultivó el reformismo cultural. Escribió biografías noveladas y costumbristas (de José Martí) y ensayos filosóficos. Fundó el programa radial “La Universidad del Aire” (1932), pionero en América Latina en el uso de medios de comunicación de masas para la difusión cultural. Ejerció en la Universidad de La Habana (1940). Se enroló en la revolución de 1933, pero luego fue opositor. Defendió la revolución de 1959, aunque tras el abandono de los postulados liberales nacionalistas por parte de sus promotores, se exilió en Puerto Rico, donde falleció.

fraguar todavía un ideario” (*Cuadernos*, 1958, (30), p. 73), destacaba al joven Fidel Castro como la mejor coincidencia que el presente histórico heredaba del sentimiento de frustración de varias generaciones cubanas republicanas. Decía en tono optimista:

[...] el empeño de Castro y los suyos es tan desmesurado como heroico [...]. Si Fidel Castro llegase a triunfar en ella, se abrirá para Cuba la incógnita natural de toda mutación semejante, pero bajo un signo indudable de fervor patriótico. Si, por desgracia, pereciese Castro en la contienda, es de temer que el proceso cubano no cambiaría sino en la superficie. En el fondo seguiría hirviendo la voluntad dolorida de un pueblo ya [...] maduro en su vocación nacional para querer ordenar de una vez sus destinos (*Cuadernos*, 1958, 30, p. 76)

En 1960, Orrego teorizaba en *Cuadernos* acerca de los “gérmes históricos o culturales”. En *El Pueblo Continente* (1939) había adelantado que la colisión de los mundos americano y europeo del siglo XVI significaba la desintegración de sus anteriores identidades culturales e históricas y, al mismo tiempo, su pervivencia dialéctica en nuestro entramado cultural. Ese nuevo alineamiento es un nuevo ser cultural, diferente a realidades culturales pretéritas, pues hay:

[...] el designio de autodeterminación creadora del nuevo hombre americano frente al apremio histórico [...] de un mundo en crisis, el cual para salir de su [...] encrucijada actual necesita crear un nuevo tipo de hombre histórico. [...] [Esa era] la misión universal del hombre americano de hoy y [...] de la Nueva América (*Cuadernos*, 1960, 44, pp. 53-54).

Las ideas de Orrego fueron deudoras de la filosofía de Oswald Spengler y Arnold Toynbee y de la antropología de Lewis Mumford. Distinguía dos factores culturales: uno, el morfológico o producto

cultural en sí mismo, material y temporal (arquitectura, pintura, música, filosofía, tecnología, literatura, usos ceremoniales, rituales, costumbres); y otro, el interno, manifestado en los valores estéticos, éticos, religiosos, etc. que forman el espíritu del proceso cultural. Mientras el primero se extinguió al desintegrarse la cultura que lo creó, el segundo perduraría en el acervo humano en una época propicia a su alumbramiento. Ello explicaba los saltos culturales producidos en áreas lejanas sin contigüidad espacial o cronológica con culturas originarias, allegando gérmenes históricos procedentes de anteriores desintegraciones culturales sin relación directa e inmediata con ellas.

La historia es para el peruano un campo de experiencias, en cuyo inconsciente estaban los gérmenes históricos esperando su circunstancia creadora. Si esta no era adecuada, se producían desequilibrios o crisis sociales. Entre esos hitos menciona las independencias del siglo XIX, que avivaron “una nueva conciencia de unidad continental, ya que América percibió que habíase estructurado una nueva realidad y un nuevo sentido de su destino histórico con significado y alcance universales” (*Cuadernos*, 1960, 44, pp 54-55); y, por otro lado, el periodo de entreguerras, cuando surgieron movimientos estéticos, políticos, filosóficos y literarios originales e independizados de la tutela europea, donde emergieron núcleos culturales de las antiguas sociedades mexicana y andina. Finalmente, Orrego se decantaría por el concepto humanismo americano, pero no como retorno a antiguas culturas, sino que, inspirándose en Jacobo Burckhardt, señalaba “lo mejor que así se produce no es imitación ya, sino propia y libre creación” (*Cuadernos*, 1960, 44, p. 56). Los años ‘60 inauguraban, entonces, una continuidad reflexiva: definir al “americanismo” como práctica identitaria oscilante entre dos anhelos: mostrarse como universalidad occidentalizante sin dejar de buscar la autenticidad continental.

Sin embargo, la urgencia por diferenciarse de otras áreas civilizadoras seguía animando a los colaboradores de la revista

Cuadernos. El boliviano Fernando Diez de Medina¹⁶ escribía en 1961 un jugoso contrapunto de la relación de conocimiento entre el mundo y nuestra América en el escenario bipolar de la época. Afirmaba nuestra identidad indo-hispano-mestizo-occidental y recelaba del juicio equivocado de Europa, que nos veía

[...] como apéndice de la civilización occidental, cuando somos [...] un organismo entero y autónomo, capaz de gravitar con peso y presencia propios en el concierto de los continentes. América, la Nuestra, es un continente en marcha [...]. "Pacha-Khantati" -dice el mito aimara: cuando el mundo amanece (*Cuadernos*, 1961, 47, p. 10).

Tiene una visión crítica de las denominaciones del continente: Hispanoamérica, Iberoamérica, Latinoamérica, Indoamérica, América mestiza, Panamérica, son "provisionales, insuficientes, irreales porque ninguna abarca la total complejidad del cosmos continental" (*Cuadernos*, 1961, 47, p. 10). Quiso recuperar la preocupación de los primeros americanos (Viscardo y Guzmán, Bolívar, San Martín, Martí) por nuestra identidad semántica. Prefería "América Bolivariana", porque si esta se definía:

[...] por el alma de sus pueblos y por la voluntad hacedora de su genio político, deberíamos llamárnosla América Bolivariana. Porque el Libertador es el padre de la América del Sur; el Hijo de

¹⁶ Nació en 1908 y murió en 1990. Fue poeta, crítico literario y artístico y agregado comercial de su país en Washington. Colaboró en diarios y revistas (*El Diario*, *La Razón*, *Última Hora* y *La Noche*). Afín al movimiento nacionalista boliviano de los '40 ("mística de la tierra"), fue discípulo del poeta, filósofo y político Franz Tamayo. Ambos coincidían en el poder creador de la "tierra andina"; sobre la cual la nación afirmaba su poder espiritual y determinaba la sensibilidad estética, moral y religiosa del pueblo boliviano. En esa ligazón con la naturaleza se sentaban las bases de una identidad nacional. El determinismo geográfico signado por la presencia de la cordillera de los Andes está presente en sus ensayos: *Franz Tamayo, hechicero del Ande. Relato al modo fantástico* (1944), *Thunupa* (1947), *Pachakuti y otras páginas polémicas* (1948), *Sariri* (1956), *Nayjama* (1950), *Mateo Montemayor* (1969).

sus desdichas y sus contradicciones enigmáticas; y el Espíritu Santo que nos devuelve al pueblo, a la libertad, a los valores morales y al sentido de la gloria, cada vez que castigamos a los déspotas que empañan nuestros blasones democráticos. Por desgracia los nacionalismos estrechos y el regionalismo disolvente impiden la consagración al héroe [...]. Ni sombras, ni ecos, ni reflejos de nadie [...]. Somos la América del Sur (*Cuadernos*, 1961, 47, p. 12).

Pertenecemos a la cultura occidental, decía, como creadores y no meros receptores. Al manejar registros históricos distintos, nuestras luchas culturales no eran análogas a las de Asia, Europa o Norteamérica. No obstante los binarismos que rotulaban a Europa y América del Sur – razón/emoción, pensamiento sistemático/desorden aparente–, Díez de Medina incluyó una perspectiva analítica global novedosa: “Hay una atlanticidad cultural que se niega a reconocer el despertar de los continentes” (*Cuadernos*, 1961, 47, p. 13). Allí cabía la sociología americana, compuesta de “lo indígena, como lugar de arraigo y del afincamiento; lo ibérico en tensión de universalidad; y el mestizaje integrador que vitaliza y unimisma esa doble y conjugada herencia de ambas vertientes históricas” (*Cuadernos*, 1961, 47, p. 13). Esperaba fraternidad activa en las creaciones continentales, porque “aunque el planeta tienda a mecanizar y uniformar la vida moderna, siempre existirán un aire, un color, una presencia característica que son como el alma visible de los pueblos, su inconfundible, intransferible personalidad” (*Cuadernos*, 1961, 47, p. 14).

En sintonía con su presente histórico, el ensayista boliviano advertía sobre los riesgos nostálgicos en la conciencia americana: “[...] es imposible regresar a las civilizaciones indígenas. E inadmisible que nos amoldemos solamente al mensaje transatlántico” (*Cuadernos*, 1961, 47, p. 15). Más urgente era involucrarnos con:

[...] las mayorías trabajadoras que se afirman por la revolución nacional porque están tomando conciencia de su destino histórico

y de su responsabilidad social; ese impulso mestizo que desborda la frontera geográfica y aspira a transformar política, economía, cultura; esos motines y disturbios incesantes que reflejan la urgencia de reordenación que nos conmueve; esas multitudes que se cohesionan detrás de una idea o de un caudillo [...]: esto es [...] nuestra América [...] donde cada día se ha de ganar la libertad para que cada noche otorgue la confianza [...]. Tenemos deberes imperiosos, ineludibles, con las multitudes indias, mestizas, criollas, que la civilización olvidó durante 400 años. [...] que se incorporen a una democracia efectiva, a la ciudadanía real. [...] [Hay que] ensayar con amplitud el juego democrático para que la voluntad consentida de los más oriente y respalde la acción de los menos. En Sud y en Centroamérica, el pueblo manda y configura la vida política y social (*Cuadernos*, 1961, 47, p. 16).

Díez de Medina definía el “americanismo” como pluralidad estructural que exigía nueva jurisprudencia, política, economía, cultura. Las revoluciones, reformas agrarias y transformación social integraban a Centroamérica, México y Caribe en la unidad de América del Sur. Este Pueblo-Continente, al decir de Orrego, debía gravitar en la pugna de los grandes bloques regionales: Estados Unidos, Unión Soviética, Europa, China, India, Japón, África. Es un proyecto histórico que sigue el futuro pasado (según Koselleck) y evoca al chileno Francisco Bilbao:

Necesitamos constituir los Estados Unidos de América del Sur [...] Todo lo demás es secundario [...] Si el nuevo Bolívar no aparece en el horizonte, ¡pues a inventarlo! [...]. Hay que tirar abajo fronteras, aduanas, sistemas, símbolos y chauvinismos nacionales para levantar un nuevo mundo unificado en el espíritu y en las técnicas de trabajo. Hay que salir al encuentro del tiempo nuevo. ¡Osad, perseverad! como enseñaba nuestro Tamayo. Y que nadie –pueblo, hombre, nación– se sienta aislado, extraviado, desligado de la elevada responsabilidad de servir a [...] la unidad de nuestro

hemisferio [...] aceptemos [...] defender la conciencia moral de la humanidad, restituir al hombre la dignidad del ser vivo, buscar el justo equilibrio entre bienestar material y responsabilidad espiritual, para que seamos criaturas libres, no siervos de la técnica y las máquinas (*Cuadernos*, 1961, 47, p. 20).

En 1961 el uruguayo Emilio Nicolás Oribe¹⁷ escribió “Unidad de nuestra América en la historia y el pensamiento”, explicitando un contenido válido en el dispositivo verbal y en su aplicación inmediata a la época. Desde la perspectiva global, la agitación ideológica de los ‘60 permeaba las definiciones americanistas y, en Oribe, “unidad” significaba “máxima abstracción circulante en toda concepción del espíritu” (*Cuadernos*, 1961, 49, p. 3). Esta unificación cultural se había ejecutado como continuidad de la mentalidad europea, que delimitó contenidos que diferenciaban al “Viejo” Mundo del “Nuevo” Mundo. El primero ayudaba a comprender el segundo y ambos adquirirían, así, significación universal. La mirada de Oribe sobre la empresa conquistadora y colonizadora fue benévola. Nuevo Mundo era “el trasunto de una cosmovisión inteligible [...] término [...] significativo para la mentalidad plebeya y la cultura de la época” (*Cuadernos*, 1961, (49), p. 4).

Al mismo tiempo advertía que América no había sido un vacío de posibilidades civilizatorias para el espíritu europeo. Al contrario, sus civilizaciones con instituciones y normas y con sentido realista del dominio de la naturaleza, obligaron a la conciencia histórica del conquistador a luchar y armonizar, aún en la dominación trágica, “[...] para que de ese modo se crearan los preludios coloniales de las

¹⁷ Emilio Oribe (1893-1975) fue ensayista, filósofo y médico. Ejerció como profesor y decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República y fue miembro de la Academia Uruguaya de Letras. Conformó la vanguardia ultraísta de la Generación del Centenario (1930). Su escritura aforística se plasmó en poemas (*Alucinaciones de belleza*, 1912; *El castillo interior*, 1917; *La colina del pájaro rojo*, 1925) y ensayos (*Poética y plástica*, 1930; *Teoría del nous*, 1934; *El mito y el logo*, 1945; *Ars magna*, 1960).

naciones que engendrarían los libertadores: Bolívar, San Martín, Hidalgo, Artigas y otros. (*Cuadernos*, 1961, 49, p. 6). En efecto, el Nuevo Mundo se había configurado en un proceso inverso, por el cual primero:

[...] se constituyeron los conceptos y los principios, [...] los fundamentos espirituales, humanistas, religiosos y filosóficos; [...] se estatuyeron las normas pragmáticas ejecutoras y después se hicieron incluir en toda esta formalización rigurosa a los continentes, los imperios, los ríos y las comarcas del Nuevo Mundo, lográndose un reconocimiento perfectible e inteligible de esa espesa unidad de historia, creencia y pensamiento, en la que formamos parte integrante nosotros y que esperamos mantener en la comunidad de estas repúblicas americanas (*Cuadernos*, 1961, 49, p. 5).

Oribe desarrolla una interpretación situada de su presente histórico: ¿qué peligros acechaban a la humanidad? ¿cuán valioso era el élan vital de la comunidad americana para ocupar un lugar distintivo en la historia global? No obstante las diversas concepciones sociales y políticas, así como la violencia y agitación ideológica en nuestras naciones, América debía ser fiel a su idea de unidad:

En las diversas metamorfosis que adoptó [...] utilizó las formas que he citado: cruzada, empresa racial, mito, utopía, en los primeros siglos; comunidad solidaria de hombres y pueblos libres, de inteligencias nutridas de idealidad y sabiduría, de organizaciones estatales con el signo de la democracia y la libertad, en los tiempos que nos toca vivir de las tempestades desencadenadas por los hombres (*Cuadernos*, 1961, 49, p. 8).

Un año después, el español Luis Monguió¹⁸ analizaba, desde la literatura, el pasado práctico hecho presente histórico de la conflictividad social y política latinoamericanas, en conjunción con las oscilaciones del nacionalismo regional. Según su tesis, la búsqueda de la independencia intelectual y literaria era corolario de la independencia política desde el siglo XIX. Describió las etapas de este proceso a través de categorías, autores y obras. Durante la colonia, el lente de adelantados, conquistadores, viajeros y religiosos fue embrión de la conciencia española americana (o americana a secas). Inclusive, el uso del concepto ‘patria’ era moderno pues, en los años de la guerra contra Napoleón, peninsulares y americanos se unieron en las ideas liberales de las Cortes de Cádiz y la constitución española de 1812 para difundir en Hispanoamérica “la conciencia del derecho de los pueblos a decidir su propio destino” (*Cuadernos*, 1962, 58, p. 42)

Durante las guerras por la independencia, las publicaciones periódicas cumplieron un rol cívico-pedagógico fundamental exaltando el sentido de nacionalidad americana. Los nacidos en las distintas regiones (colombianos, ecuatorianos, venezolanos, argentinos, chilenos, bolivianos, etc.) sirvieron en sus ejércitos, la administración y hasta la presidencia de los Estados. La fidelidad patriótica se extendió a toda América y se relegaron las fidelidades regionales: “[...] la idea de una literatura nacional se refería más bien a una literatura americana que a una literatura argentina, chilena, mexicana [...] una literatura general americana para una común patria americana (*Cuadernos*, 1962, 58, p. 42).

¹⁸ Luis Monguió (1908-2005) fue abogado y filólogo. En los ‘30 prestó servicios diplomáticos en Valparaíso (Chile). Actuó en el bando republicano durante la guerra civil española, hasta que salió hacia Estados Unidos. Allí trabajó en la Universidad de California-Berkeley, en docencia y gestión académica. Su hispanismo lo llevó hacia la literatura colonial iberoamericana, en particular la peruana, llegando a ser miembro de la Academia Peruana de la Lengua.

Hacia 1830 el concepto Estado nacional dio tonos propios a la literatura hispanoamericana, permeada por la influencia del nacionalismo literario romántico europeo. La fórmula “cada Nación un Estado y cada Estado una nación” (*Cuadernos*, 1962, 58, p. 43) se trasuntó en el interés por crear en verso y prosa una literatura nacionalista y política, que diera cuenta de la inestabilidad predominante. El producto más emblemático fue la literatura costumbrista, donde “Pedro Henríquez Ureña calificó tan perspicazmente de literatura de servicio público o quizás a lo que hoy llamamos literatura instrumental, engagée o comprometida” (*Cuadernos*, 1962, 58, p. 43).

En el último tercio del siglo XIX la literatura cosmopolita transitó hacia el positivismo, en el marco del ordenamiento económico mundial. En tanto, la guerra hispano-estadounidense (1898) y el asunto de Panamá (1903) movilizaron en los escritores “el sentido de la fraternidad hispanoamericana y del nacionalismo continental” (*Cuadernos*, 1962, 58, p. 44). Advertidos del peligro que representaba Estados Unidos en ese momento, buscaban “reafirmar los valores espirituales de su idioma, su religión, su tradición y su nacionalidad, valores que a sus ojos daban a Hispanoamérica su sentido, [...] superior a los valores materialistas del filisteo burgués hispanoamericano” (*Cuadernos*, 1962, 58, p. 44). Una de las consecuencias de las campañas discursivas de Manuel Ugarte, Rufino Blanco Fombona, Ariel Rodó o Rubén Darío fue la actitud introspectiva para sintonizar con hechos como la revolución mexicana de 1910 o el ascenso radical de Yrigoyen en 1916 y comprender que esas “nuevas capas sociales, nuevos productores y consumidores de literatura [...] [obligaban a estudiar el] propio continente, a una nueva consideración de su propia tierra, [...] pueblo, de sus problemas y sus posibilidades propias” (*Cuadernos*, 1962, 58, p. 45).

A partir de 1930 las novelas partidistas describieron las agitaciones sociales, políticas y económicas, se denunciaron sus

causas y se sugirieron soluciones. Ellas convocaron “a la opinión pública, a menudo desde puntos de vista social y políticos explícitamente declarados [denunciando] [...] las injusticias raciales, políticas, sociales, económicas que deben ser corregidas” (*Cuadernos*, 1962, 58, pp. 45-46). La correlación de fuerzas entre terratenientes (explotadores) y peones (ya no resignados) había variado y, frente al predominio de los intereses comerciales norteamericanos –en connivencia con la dirigencia democrática o dictatorial y la Iglesia locales– los escritores se decidieron por “la revolución [...] indigenista, agrario-proletaria, colectivista y nacionalista: contra la dictadura, contra la oligarquía y contra el capital extranjero” (*Cuadernos*, 1962, 58, p. 46). La poesía y la prosa adquirieron idéntico tono beligerante, nacionalista y revolucionario:

[...] indigenista y agraria por los poetas nativistas del Perú [...]; proletaria y revolucionaria [...] en todos los países [...]; en favor de los negros, de sentido social y antiimperialista por escritores de los países del Caribe; [...] en las obras del poeta cubano Nicolás Guillén. (*Cuadernos*, 1962, 58, p. 46).

En términos de la historia global, Monguió definió un estado de ánimo generalizado en América Latina, más emotivo que intelectual, que permitiría entender cómo frente a la revolución cubana, fueron tan dispares las afirmaciones de la opinión pública y la posición oficial de los gobiernos de la región: la primera, entusiasmada con la posibilidad real de cambio, los segundos, cautelosos por su diferente adhesión a las coordenadas geopolíticas de ese momento.

Según el español, pasado práctico y presente histórico en la literatura latinoamericana de los años ‘60 se manifestaron en el empeño ontológico –psicológico y existencial– de sus escritores acerca del sentido de su cultura y ser nacionales. A diferencia de sus predecesores, priorizaron definir la naturaleza, propiedades y

relaciones de la realidad de sus naciones. Según entendían, los argentinos Enrique Mallea, Ezequiel Martínez Estrada, Héctor Murena; el guatemalteco Mario Monteforte Toledo; los mexicanos Carlos Fuentes, Octavio Paz y Rodolfo Usigli; el venezolano Mariano Picón-Salas, entre otros, lucharon desde la diversidad para recuperar, en la tradición literaria, conceptos siempre vigentes: descontento, nacionalismo y patriotismo.

En sintonía conceptual Mariano Picón-Salas¹⁹ se refirió al conflicto latinoamericano de la época: desarrollo y subdesarrollo, aplicable al aspecto material de las comunidades, pero no a su dimensión cultural. Diversos hechos históricos lo ejemplificaban: las factorías europeas en Asia y África, el poblamiento y mestizaje español y portugués en nuestra América, los particulares movimientos independentistas del siglo XIX (que proponían una región mestiza abierta al mundo). La turbulencia latinoamericana del siglo XIX se comprendía en “la explicable lucha por acomodar estas nuevas formas en el subsuelo de tradiciones, prejuicios o intereses arcaicos” (*Cuadernos*, 1962, 61, p. 46).

¿Cómo comprender el abismo en que la guerra fría cultural había situado a América Latina? El venezolano examinaba la relación entre los latinoamericanos y de estos con Europa y Estados Unidos, respectivamente. En el primer caso, la historia indicaba una conciencia americana solidaria e indivisible frente a la aventura de Napoleón III en México, la reconquista española en las costas de Perú y Chile, las amenazas de Theodore Roosevelt en el Caribe. Del mismo modo, Augusto Sandino, Benito Juárez, José Martí y José Manuel

¹⁹ Mariano Picón-Salas (1901-1965) fue escritor, diplomático y académico venezolano. Escribió ensayos históricos, de crítica literaria y sobre la historia cultural de América Latina. Fundó y fue primer decano de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela. Ejerció como Director de Cultura y Bellas Artes del Ministerio de Educación (1938-1940) y fue embajador ante Colombia (1947-1949), Brasil (1958-1959) y la UNESCO (1959-1963). Fue secretario del presidente Rómulo Betancourt entre 1963 y 1964. Su libro *Los días de Cipriano Castro* (1953) recibió el Premio Nacional de Literatura, junto a Pedro Henríquez Ureña.

Balmaceda se habían levantado contra atropellos e injusticias. Por lo tanto, a los esfuerzos de la CEPAL para saldar las deficiencias del desarrollo en nuestros Estados, debía corresponderle una “confederación de los espíritus [...] [que integre] nuestra cultura dispersa” (*Cuadernos*, 1962, 61, p. 47).

La contigüidad geográfica y económica con Estados Unidos era innegable. Picón-Salas no desestimó la Alianza para el Progreso de la administración Kennedy, pues coincidía en que el atraso económico engendraba miseria e ignorancia. Pero señalaba culpas compartidas en la construcción de mitos relacionados con la xenofobia y la deformación nacionalista:

Tan detestables como los Mr. Danger o los Papa Verdes [...] [de] la novelística latinoamericana, fueron los dictadores del sur que se pusieron a su servicio, y una ecuación que se establecía entre los abusos del imperialismo y los de nuestras tiranías domésticas. (*Cuadernos*, 1962, (61), p. 49)

De modo que lo “continental americano” durante los años ‘60 significaba apropiarnos de la civilización moderna y buscar el equilibrio entre propagandas e ideologías que afectaban a la política y la cultura:

En la gran casa de América, los latinoamericanos ya no queremos que se nos recluya en el tercer patio porque queremos pasar también al salón. La tecnología, la industria, la aplicación de las ciencias a una gran tarea social no es privilegio de un solo país dominador entre pequeños países satélites (*Cuadernos*, 1962, 61, p. 50).

Las influencias recibidas de Europa fueron importantes: cristianismo, humanismo, soberanía popular, democracia representativa. Pero entre nosotros actuaron de modo paradójico: por un lado, las habíamos respetado y adaptado; por otro lado,

experimentábamos la insatisfacción de vivir en la lejana periferia de su cultura, hundidos en la brecha del subdesarrollo. En su presente histórico, Picón-Salas apostaba a los recursos materiales y técnicos actuales y a recuperar el humanismo y la ética cristiana sembradas durante la conquista. Puesto que:

América surgía con la aventura [...] de circuir la tierra y acercar, en nuevo poblamiento y peregrinación de argonautas, la dividida familia de los hombres. Si en ese mundo nuevo las gentes podrán ser felices y vencer la desigualdad y la guerra que imperaba en las viejas sociedades, es la pregunta que durante todo el siglo XVI se formularon los humanistas [...], desde Pedro Mártir hasta Montaigne, [...] Tomás Moro. Cumplir después esa esperanza que se recogió en el Acta de Filadelfia y en el pensamiento de los libertadores, es todavía la mejor meta de toda la cultura americana, síntesis y concordia de las otras, de lo que poblaron y los que llegaron, que fraternalmente debemos hacer (*Cuadernos*, 1962, 61, p. 52).

En 1963 arraigaron otras voces —entre ellas latinoamericanas— que anhelaban la comprensión global de los problemas en sociedades inestables, etiquetadas en categorías irreductibles según los centros de poder político, económico y militar: países desarrollados, subdesarrollados y en vías de desarrollo. En efecto, el senegalés Leopold Sédar Senghor²⁰, quien venía ejerciendo

²⁰ Nació en 1906 y murió en 2001. Fue poeta, docente, ensayista y miembro de la Academia francesa. Estudió en La Sorbona, por provenir de una familia acomodada. Creó, junto al martiniqués Aimé Césaire y al guayanés Léon Gontran Damas, la revista *L'Etudiant noir*, en 1934. Allí expresó por primera vez su noción de la negritud, luego introducida por Césaire en *Négrerie*. El proyecto de Sédar Senghor era crear una “civilización de lo universal” gracias a la poesía simbolista, que uniría las tradiciones más allá de sus diferencias y la igualdad dentro de la diversidad. Hacia 1945 se afilió al partido socialista francés, pero rehuyó la vía marxista. Durante los ‘50 fundó en Dakar la Escuela Superior de Artes y el Instituto de Estudios Superiores, luego convertido en Universidad Pública (1957). Luchó contra la ocupación colonial francesa y en 1960 juró como presidente de Senegal.

un notable activismo político en su país (antigua colonia del África occidental francesa), fue invitado por la Universidad de Bahía (Brasil) a dictar conferencias. Allí expuso su tesis: que el éxito cultural de América Latina, y de Brasil, radicaba

[...] en la mezcla de sangre y los cambios de culturas [...] [allí donde] [...] cuatro corrientes étnicas, o cuatro razas, y [...] cuatro civilizaciones, formaron el brasileño de 1964. Y sobre todo porque se practica conscientemente, sin complejo alguno, una política de integración de los valores complementarios (*Cuadernos*, 1965, 92, p. 7).

La indianidad era el tronco donde se había injertado, simbióticamente, el mundo de la latinidad, extensivo a la lusitanidad y la africanidad. Se precisaba un nuevo humanismo, con pivote en la universidad, para “enseñar en todas las disciplinas los valores de universalidad de cada civilización distinta” (*Cuadernos*, 1965, 92, p. 8). Los estudios de la africanidad incluían la negritud o valores de civilización del mundo negro, concepto ya definido por Sédar Senghor y Aimé Césaire. Brasil y Senegal se necesitaban mutuamente: mientras el primero construía la civilización de lo universal, el segundo buscaba esta salida y precisaba un interlocutor avezado en el diálogo global. Sédar Senghor afirmaba: “Nunca estas virtudes fueron más necesarias que en este siglo nuestro de dicotomías y de prejuicios, de confusiones y de simplificaciones, de ideologías sin espíritu y de estéticas sin imaginación” (*Cuadernos*, 1965, 92, p. 9).

Estas reflexiones abrevaban en el pensamiento moderno, donde el modo de conocer es a través de la razón cartesiana, cuya rigurosidad metódica fluiría en el espíritu humano. Sin embargo, este se movía entre dos tensiones racionales, alimentadas por herencias de las civilizaciones mediterráneas (íberos y ligures, cretenses y semitas, sumerios y egipcios). Eran:

[...] la razón discursiva que distingue y abarca los hechos y la razón intuitiva que transfigura el hecho, haciendo de él una imagen-símbolo dotada de sentido. En otros términos [...] la razón discursiva se halla en el origen de las ciencias y de las técnicas, y la razón intuitiva en el de la religión y de la filosofía, de las letras y de las artes (*Cuadernos*, 1965, 92, p. 9).

¿Cómo incorporar en la perspectiva global de la historia el concepto negritud? Según la noción de pasado práctico, la filosofía y la psicología —dice el senegalés— han discurrido hacia el binomio racismo-antirracismo. Junto con Césaire sostenían que aquél era

[...] el conjunto de valores de civilización de los negros de todo el mundo; [...] la voluntad activa de cultivar estos valores para aportarlos como contribución a la elaboración de las respectivas culturas nacionales, mejor aún, a la edificación de la civilización de lo universal (*Cuadernos*, 1965, 92, p. 10).

En este escenario, África era “el continente [donde] la regla de oro de la sociedad es rendir a cada hombre, cualquiera que sea su raza y su condición social, las muestras de respeto que se deben a la dignidad de la persona humana” (*Cuadernos*, 1965, 92, p. 11). Esa razón intuitiva fundía negritud y humanismo en la imaginación creadora del hombre. Y ésta era el instrumento por el cual el negro transmutaría su naturaleza y realidad en imagen-símbolo, transitando “del sentir al pensar: de la cantidad a la calidad, del signo al sentido, que es el movimiento mismo del humanismo, la definición del espíritu” (*Cuadernos*, 1965, 92, p. 10).

El artículo de Sédar Senghor contribuye al estudio global del concepto mestizaje²¹, ya que lo sitúa en la intersección conciliadora

²¹ El senegalés colaboró con varias universidades europeas, estadounidenses y latinoamericanas. Esta conferencia fue una invitación al Primer Festival de Artes negras y negro-africanas, a celebrarse en su

entre “lo que el negro ha aportado y lo que ha recibido” (*Cuadernos*, 1965, 92, p. 11). Y puesto que se trata del ser humano, se trata de universalidad y, por ende, de la universidad como polo de atracción para el estudio de los valores de mundos y áreas culturales. Su propósito era proyectarlos en la transformación inmediata de sociedades –latinoamericanas, africanas y asiáticas– que orbitaban en torno a las necesidades de los centros de poder. En rigor histórico, el tono desafiante de la guerra fría cultural desde mediados de 1960, incitaba mayores invectivas entre intelectuales de una orilla y de otra. Las revistas culturales dieron pruebas plenas de estas tensiones en el campo cultural regional.

Víctor Raúl Haya de la Torre²², figura representativa del nacionalismo continental y revolucionario latinoamericano, fue asiduo colaborador de la revista *Cuadernos*. En 1965 escribía “La unidad latinoamericana, garantía de antiimperialismo y democracia”, cuya tesis es que solo el APRA había planteado una “solución decisoria de libertad, seguridad, antiimperialismo y democracia social para nuestros pueblos: la UNIFICACIÓN ECONÓMICA Y POLÍTICA” (*Cuadernos*, 1965, 93, p. 12. Mayúsculas en el original). Así enfrentaba a los reductos liberales y conservadores, y a los nacionalistas revolucionarios “que son los secuaces ultramarinos de la consigna staliniana de socialismo en un solo país, los cuales no vienen a ser sino nacionalsocialistas a la criolla, vale decir nazis a contrapelo” (*Cuadernos*, 1965, 93, p. 12). El texto inspirador fue

país en diciembre de 1965. La repercusión del evento llegó a las páginas de las publicaciones emparentadas con el Congreso por la Libertad de La Cultura, entre ellas *Cuadernos*.

²² Nació en 1895 y murió en 1979. Fue abogado, filósofo y político, fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y líder del Partido Aprista Peruano, el más longevo y el de mayor consistencia orgánica de la política peruana. Enrolado en las filas del socialismo latinoamericano, tuvo acuerdos y desacuerdos con José C. Mariátegui, de quien terminó distanciándose. Su propuesta semántica “Indoamérica” resonó entre los intelectuales, no así en la arena política nacional y continental. Autor de numerosos libros y activo promotor del editorialismo político-ideológico latinoamericano.

“Conciencismo: filosofía e ideología para la de-colonización”, publicado ese año por Kwame Nkrumah, presidente de Ghana, quien había definido como “conciencismo o conciencialismo”

[...] al despertar de la conciencia unionista, antiimperialista y socialista africana. [...] [es decir] [...] encontrar las armas del conocimiento e interpretación de la vida en el ambiente y las condiciones de vida del pueblo africano [...] [el cual] [...] dispondrá las fuerzas que capacitarán a la sociedad africana para asimilar los elementos occidentales, islámicos y eurocristianos en África y desarrollarlos en tal forma que ellos se ajusten a la personalidad africana (*Cuadernos*, 1965, 93, p. 12).

En efecto, nuestro presente histórico, nuestro pasado práctico latinoamericano debía estudiarse a través del método relativista, cuya definición disruptiva de tiempo-espacio histórico expresaría que “la historia de los pueblos no europeos aparezca inteligible” (*Cuadernos*, 1965, 93, p. 13). La búsqueda del camino propio requería explicitar, según Haya de la Torre, un binomio semántico de fuerte carga ideológica: “[...] cuando leemos u oímos la demagógica sentencia de que la unidad latinoamericana tendrá que realizarse fuera del imperialismo, vienen muchas ganas de responder que el imperialismo sólo será puesto fuera de nuestra órbita mediante la unidad latinoamericana” (*Cuadernos*, 1965, 93, p. 13). A continuación describía las condiciones materiales de Perú y América Latina, donde pudieran surtir efecto transformador las interpelaciones cruzadas entre Moscú y Washington. Estaba convencido de que la publicitada coexistencia pacífica solo era la decisión soviética de convivir con un mundo social al que se pretendió abatir. Este nuevo capitalismo de Estado llevaría

[...] implícito el renunciamento a la lucha de clases, a la revolución y a la guerra; porque los avances inesperados de la otra revolución, la de la ciencia y de la técnica, vienen a recusar el lema marxista de

que la violencia es la partera de la historia (*Cuadernos*, 1965, 93, p. 15).

A diferencia de otros escritores analizados en este trabajo, Haya ejerció una vocación política de militancia activa, dentro de un partido político, y priorizando la noción de

[...] nuestra interdependencia creciente, demostrada en el hecho de que no hay posibilidad de parcelar nacional o localmente el gran problema social latinoamericano, porque es [...] *continental* [...] [De ese modo arribó] al enunciado aprista de postular el principio de nuestra unidad –federal o anfictionica– latinoamericana [...] que los grandes males nos unen, y por tanto deben unirnos los grandes remedios (*Cuadernos*, 1965, 93, p. 15).

Estamos frente a una historia global, no solo por la agenda de temas y problemas para resolver en nuestra América (conectividad física, salud, educación, vivienda, alimentación, aprovechamiento de ríos, etc.) propuesta por Haya de la Torre, sino que también hay una dimensión de historia cultural, cuyo concepto fundante es que:

Las soluciones de tipo nacional o local para todos aquellos problemas fundamentales tienen la limitación de las fronteras políticas sobre las cuales ellos rebasan. Porque ésta es regla histórica para América Latina: todo lo que en ella ha sido frustración se ha detenido o estancado en sus linderos nacionales (*Cuadernos*, 1965, 93, p. 16).

En tal sentido, la principal revolución continental fue la independentista en el siglo XIX, que no pudo evitar –en lo sucesivo– que los distintos pleitos derivados de asuntos fronterizos evitaran la desintegración de aquel propósito unionista. No obstante, Haya de la Torre confiaba en dos factores capaces de consolidar nuestra tradición democrática. Por un lado, el mestizaje, proceso con su

propia dimensión y devenir. Parafraseando a José Vasconcelos, afirmaba: “Esa surgente raza cósmica [...] que lleva implícita la negación de los prejuicios racistas, es la garantía normativa de una democracia auténtica; porque es la no discriminación racial un fundamento y condición de igualdad, acaso el más estable” (*Cuadernos*, 1965, 93, p. 16). Y, por otro lado, la vocación de libertad, protagonista de una tradición de luchas obstinadas

[...] de masas y pueblos contra dictadores, caudillos y tiranos [...] sin renunciar a la libertad de credo, de opinión y de elección [...] sin caer bajo la dictadura que [...] ya ha sido conocida y sufrida y es [...] execrada por nuestros pueblos (*Cuadernos*, 1965, 93, p. 16).

4. Palabras finales

Este trabajo ha indagado en las tramas americanistas de autores y temas seleccionados que, en diferentes épocas de publicación de *Cuadernos*, contribuyeron a definir la personalidad continental de los '50 y '60. Durante los años de publicación de la revista sucedieron distintas experiencias históricas que, siguiendo la historia global, nos acercan a los intercambios conceptuales plasmados en sus páginas. Estos colaboradores (G. Arciniegas, J. Maurín, A. Orrego, J. Mañach, F. Diez de Medina, E. Oribe, L. Monguió, M. Picón-Salas, L. Sédar Senghor y V. R. Haya de la Torre) han sido incluidos dentro de lo que François Hartog (2007) denomina régimen de historicidad. Ellos articularon en sus propuestas, el pasado, el presente y el futuro de América Latina a través de nociones históricas claves y, en tanto actores sociales, fueron espejo, lente o sonda para explorar diversas temáticas. Pero también fueron nuestro objeto de análisis por su capacidad para interpretar y aprovechar su –relativa– libertad frente a la fuerza estructural de instituciones, normas y tradiciones.

Desde lo individual hacia lo global, sus experiencias discursivas configuran historias conectadas por los cruces programáticos significativos propuestos intencionalmente en *Cuadernos*. Los registros americanos analizados como práctica historiográfica y definición identitaria, adscriben a la noción de pasado práctico porque adoptaron una estrategia de resistencia intelectual cultivada desde el siglo XIX, que fue brújula para enfrentar el dilema político-ideológico de la época. Igual que Martí se movió entre dos ríos seculares (el XIX y el XX), América Latina saldría de esa contradicción con una afirmación (libertad) y una negación (autoritarismo). Además, la obsesión por la definición semántica precisa frente al mundo recupera el presente histórico, y esta ha sido una tarea permanente al interior de nuestras tradiciones intelectuales y culturas políticas. El boliviano Fernando Diez de Medina prefería “América Bolivariana” porque nuestros nombres eran provisorios, insuficientes e irreales y no respondían a la complejidad continental.

En efecto, hemos identificado el engranaje de varios conceptos: independencia, emancipación; libertad; mestizaje; ontología del ser americano; adaptación y creación; unidad o unificación; tierra o energía telúrica; desintegración cultural; conciliación cultural; fraternidad americana; fusión de latinidad, africanidad-negritud e indianismo; humanismo americano; revolución (agraria-indigenista, proletaria; antiimperialista); nacionalismo regional; protesta social; nacionalismo americano; americanismo continental; espacio-tiempo histórico; desarrollo y subdesarrollo. Todos han sido resignificados en el contexto de su vinculación socio-histórica. Sus miradas provinieron de diferentes ángulos: historia, literatura, arte, política, antropología, sociología, filosofía. Los autores convocados habían desarrollado una experticia reflexiva en sus países de origen, coherente con la responsabilidad asumida al ser convocados para escribir en *Cuadernos*. Por sus afinidades político-ideológicas y su adscripción a determinados

campos culturales, su tradición intelectual ancló en el liberalismo y fue favorable al comunismo no estalinista. Pero el dolor epocal por América Latina se transmutó en historias conectadas que surgieron en esta ofensiva ideológica sobre un teatro geopolítico que desplegaban las diplomacias culturales estadounidense y soviética. Parafraseando a Antenor Orrego, la pertenencia a la tierra americana (montañosa, de llanura, de meseta, de desierto o insular) les daba estatura ética suficiente para alzar sus voces críticas, no necesariamente destructivas ni radicalizadas en la defensa de sus convicciones.

Este recorrido conceptual es en parte lineal, en parte discontinuo, y se aferra a los procesos históricos que nos han conformado como región, con profusa referencia a autores y obras decisivos. Por ejemplo: la trayectoria civilizadora de las comunidades indígenas; las hazañas militares de los libertadores; la configuración inversa de nuestra América que fue desde la imposición de los principios hacia la inclusión de sus materialidades y espiritualidades; la insatisfacción de Manuel Ugarte, Rufino Blanco Fombona o Rubén Darío respecto de la vecindad conceptual con Europa y la cercanía geográfica y económica no deseable con Estados Unidos; José Martí y su grito inspirador de libertad y justicia; el proyecto educativo de Andrés Bello y José Joaquín de Mora; la tragedia humana de poblaciones indígenas y negras oprimidas y sin derecho a la ciudadanía real y efectiva del siglo XX; Francisco Bilbao y su proyectada raza latinoamericana, cuya favorable posición como bloque regional en el concierto mundial del siglo XX podía afincar en la tradición de 'la unidad en la diversidad'.

La lista es infinita, considerando que *Cuadernos* alcanzó 100 ejemplares en poco más de una década; y donde fue significativo el papel de Julián Gorkin y Germán Arciniegas para construir una historia transcontinental de la cultura americana, que no renegaba de su origen europeo-occidental pero que deseaba hacer pivote en nuestro continente. Convocaron a la reflexión introspectiva, al

diálogo con otras culturas y a la emergencia programática de un destino optimista a pesar de las dificultades. Allí estaba la historia para recordar lo transitado sin olvidar lo alcanzado y para seguir enhebrando una trama en torno a lo que Diez de Medina había llamado “atlanticidad cultural”; es decir un espacio que se identificaba como Nuevo Mundo para diferenciarse del Viejo (Mundo), y donde lo indígena y lo ibérico arraigaban en tensión de universalidad, pero integrando un élan vital de unidad histórica.

La tesis de Leopold Sédar Senghor remataba, con acierto, el significado de la integración de los “valores complementarios” en la mixtura sociológica de la realidad americana. En efecto, latinidad, africanidad e indianidad se habían conjugado en el espíritu humano universal; y la negritud aportaba los valores civilizatorios de los negros y de los negros-africanos. La simbiosis de la razón discursiva y la razón intuitiva lograron que el mestizaje fuese integración conciliadora en América Latina. El diálogo de autores africanos, asiáticos y latinoamericanos en *Cuadernos* también ha permitido observar que la teoría de Antenor Orrego acerca de los gérmenes históricos o culturales desanda, en perspectiva global, la disyuntiva epocal: el humanismo americano es, entonces, una categoría universal integrada por derecho propio al registro occidental.

Pues de lo que se trata, señala Víctor Raúl Haya de la Torre, es de fortalecer la comprensión global de los problemas a través de la teoría del espacio-tiempo histórico, o sea superar los límites nacionales para interpretar las modulaciones conectadas en nuestro presente histórico. Es decir, hallar herramientas para el conocimiento y la interpretación en el ambiente y las condiciones de vida del pueblo americano –y por extensión africano, asiático– que permitan asimilar otros gérmenes culturales que, aunque estuvieran inmersos en el inconsciente, emergerían a la superficie cuando fuese la oportunidad histórica creadora.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, (73), 249-264.
- Agulhon, Maurice (2009). *El círculo burgués. La sociabilidad en Francia, 1810-1848*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Albuquerque F., Germán (2011). *La trinchera letrada y los intelectuales latinoamericanos*. Santiago: Ariadna Ediciones.
- AA.VV. (1953). *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, (1), 4.
- Arciniegas, Germán (1953). José Martí, símbolo de América. *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, (2), 3-5.
- Arciniegas, Germán (1963). Un saludo cordial. *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, (70), 2.
- Aróstegui, Julio (2001). *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Crítica.
- Chartier, Roger (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Conrad, Sebastian (2017). *Historia Global. Una nueva visión para el Mundo actual*. Barcelona: Crítica.
- Deleuze, Gilles (1990). ¿Qué es un dispositivo? En G. Deleuze, B. Gots, H. L. Dreyfus, M. Frank, A. Glücksmann y E. Balibar (comps.), *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Barcelona: Gedisa.
- Diez de Medina, Fernando (1961). De América, la nuestra, y su destino. *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, (47), 9-20.
- Dosse, François. (2002). De la historia de las ideas a la historia intelectual. *Historia y grafía*, 19, 171-192.
- Fazio Vengoa, Hugo y Fazio Vargas, Luciana (2018). La historia global y la globalidad histórica contemporánea. *Historia Crítica*, (69), 3-20. <https://doi.org/10.7440/histcrit69.2018.01>
- Ferreira Funes, Florencia y Llano, María del Carmen (Coords.) (2014). Introducción. En *Corrientes políticas y sociales en América Latina* (pp. 15-69). Buenos Aires: Dunken.
- Gadamer, Hans-George (2017). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. (17ª reimpresión). Salamanca: Sígueme.
- García Fanlo, Luis (2011). ¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben. *A Parte Rei*, (74), 1-8.
- Gilman, Claudia (2012). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Glondys, Olga (2007). *Reivindicación de la Independencia Intelectual en la primera época de Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura: I (marzo-mayo de 1953)-XXVII (noviembre-diciembre de 1957)*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Hartog, François (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.

Hausberger, Bernd y Vázquez Valenzuela, David A. (2023). Presentación al Dossier Vidas globales. Enfoque biográfico e historia global. *Revista Mexicana*, 73(1), 289, 167-204.

Haya de la Torre, Víctor Raúl (1965). La unidad latinoamericana, garantía de antiimperialismo y democracia. *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, (93), 12-16.

Hölscher, Lucien (1996). Los fundamentos teóricos de la historia de los conceptos. En: I. Olábarri y F. J. Caspistegui (Dirs.), *La nueva historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*. (pp. 69-82). Madrid: Complutense.

Jannello, Karina (2021). La Guerra Fría cultural en sus revistas. *Universum*, 36(1), 131-151

Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Louis, Annick (2014). Las revistas literarias como objeto de estudio. En H. Ehrlicher y N. Rippler-Pipka, *Almacenes de un tiempo en fuga. Revistas culturales en la modernidad hispánica*. Berlín: Shaker Verlag. Recuperado de: <https://www.revistas-culturales.de/es/buchseite/annick-louis-las-revistas-literarias-como-objeto-de-estudio>

Lowy, Michael (1997). *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Mañach, Jorge (1958). El drama de Cuba. *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, (30), 63-76.

Maurín, Joaquín (1953). Arciniegas o la conciencia de América Latina. *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, (2), 101-104.

Monguió, Luis (1962). Nacionalismo y protesta social en la literatura hispanoamericana. *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, (58), 41-48.

Oribe, Emilio (1961). Unidad de nuestra América en la historia y el pensamiento. *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, (49), 3-8.

Orrego, Antenor (1955). ¿Arte mestizo o arte iberoamericano? *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, (11), 77-80.

Orrego, Antenor (1960). Clave del proceso cultural americano. *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, (44), 51-56.

Picón-Salas, Mariano (1962). América Latina: Vecindad y frontera (Mitos y formas del subdesarrollo). *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, (62), 45-52.

Pita González, Alexandra (2014). Las revistas culturales como soportes materiales, prácticas sociales y espacios de sociabilidad. En: H. Ehrlicher y N. Rippler-Pipka (eds.). *Almacenes de un tiempo en fuga. Revistas culturales en la modernidad hispánica*. Op. Cit. Recuperado de <https://www.revistas-culturales.de/es/buchseite/alexandra-pita-gonz%C3%A1lez-las-revistas-culturales-como-soportes-materiales-pr%C3%A1cticas>

Pocock, John G. A. (2012). *Pensamiento político e historia. Ensayo sobre la teoría y el método*. Madrid: Akal.

Pries, Ludger (1996). ¿Institucionalización o desinstitucionalización del curso de vida? Biografía y sociedad como un enfoque integrativo e interdisciplinario. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 11(2), 395–417. <https://doi.org/10.24201/edu.v11i2.975>

Quijada Mauriño, Mónica y Bustamante García, Jesús (eds.) (2002). Introducción. En *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX)* (pp. 29-32). Madrid: CSIC / Instituto de Historia / Departamento de Historia de América.

Ruiz Durán, Francisco J. (2014). El Congreso por la Libertad Cultural, visto desde las dinámicas de la Guerra Fría. *Memoria y sociedad*, 18(36), 134-148. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.MYS18-36.cplc>

Ruiz Galbete, Marta (2006). Los Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura: anticomunismo y guerra fría en América Latina. *El Argonauta Español* [En línea]. <https://doi.org/10.4000/argonauta.1095>

Ruiz Galbete, Marta (2013). Los trabajos intelectuales del anticomunismo: el congreso por la libertad de la cultura en América latina. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [En línea]. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.66101>

Sánchez-Prieto, Juan María (2009a). Más allá del giro lingüístico: Koselleck y los nuevos horizontes de la historia intelectual. *Anthropos. Huellas del conocimiento*. (Dossier: Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político), (223), 20-54.

Sánchez-Prieto, Juan María (2009b). De los conceptos a las culturas políticas. Perspectivas, problemas y métodos. *Anthropos. Huellas del conocimiento*. (Dossier: Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político), (223), 106-118.

Sédar Senghor, Leopold (1965). Latinidad y negritud. *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, (92), 7-11.

Skinner, Quentin (2007). *Lenguaje, política e historia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Stonor Saunders, Frances (2013). *La CIA y la guerra fría cultural*. Barcelona: Debate.

Tamm, Marey y Burke, Peter (2019). *Debating new approaches to History*. London: Bloomsbury Academic

White, Hayden (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.

White, Hayden (2012). El pasado práctico. En V. Tozzi y N. Lavagnino (Comps.), *Hayden White, la escritura del pasado y la historiografía* (pp. 19-39). Sáenz Peña: Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Williams, Raymond (1994). *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós Ibérica.

María Marcela Aranda

Doctora en Historia (Universidad Nacional de Cuyo, 2008), Especialista en Docencia Universitaria (Universidad Nacional de Cuyo, 2014). Profesora y Licenciada en Historia (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1991 y 1994). Ha realizado estancias postdoctorales en el Instituto de Estudios Avanzados (IDEA),

Universidad de Santiago de Chile (2009-2010). Es Profesora de Grado (Titular Efectiva en Historia de las Ideas Políticas y Sociales Americanas y Argentinas, Historia Americana Contemporánea y Diseño del Proyecto de Tesis de Licenciatura, en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo); y de Posgrado en la Universidad Nacional de Cuyo (Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales) y en la Universidad Nacional de San Juan (Maestría en Historia, Facultad de Filosofía Humanidades y Artes). Es Categoría II (Programa de Incentivos, Ministerio de Educación y Deportes).

Sus líneas de investigación se orientan a la historia de las ideas políticas y sociales de América desde el siglo XIX hasta la actualidad, contextualizadas en su entramado político-institucional, social, económico y cultural; y atendiendo la producción historiográfica manifestada en diferentes soportes culturales. En esa complejidad epistemológica y metodológica se verifican: circuitos de producción y recepción, condiciones y lugares de enunciación, autorreferencialidad y mediaciones del lenguaje como actitud crítica que señala posibilidades, insuficiencias e inconsistencias de la vida histórica.

Actualmente dirige el Proyecto: “América Latina: representaciones, prácticas, espacios. Debates historiográficos y disputas por los sentidos y las significaciones” (SIIP, UNCuyo, 06/G059-T1.) y co-dirige “Culturas letradas: publicaciones periódicas, revistas culturales y literatura memorialista en el siglo XX. De las redes intelectuales y políticas al libro y la edición” (SGCyT, UNS, 24/1275) y “Debates historiográficos e historia presente en América Latina. Disputas por los sentidos y las representaciones” (Equipos en formación, FFyL, UNCuyo. 574/2022-CD.). Es autora de artículos de revistas científicas y capítulos de libros relacionados con sus líneas de investigación.

Discursos y operaciones historiográficas en la revista *Crisis* (1973-1976)

Discourses and Historiographical Operations in *Crisis* Magazine
(1973-1976)

Facundo Lafalla¹

 <https://orcid.org/0000-0002-4305-2906>

Resumen

El artículo analiza los discursos históricos presentes en la revista *Crisis* (Buenos Aires, 1973-1976) a partir de la identificación de sus operaciones historiográficas. El objetivo del trabajo es interrogarse acerca de las operaciones discursivas que generó la revista para sentar posición en el campo cultural de los años 1970s, más allá de la adscripción revisionista de la publicación. El trabajo asume como marco conceptual y metodológico el análisis del discurso histórico a partir de los desarrollos de Michel Foucault y Roland Barthes, y presenta un panorama del campo cultural de su tiempo. Además, analiza casos de artículos historiográficos de temas típicamente revisionistas, otro de carácter literario con base histórica y otro que conlleva la publicación de documentos históricos. Los resultados dan cuenta de discursos vinculados a relaciones históricas, lo que permite entender los diversos modos en que *Crisis* recurrió a la historia como herramienta de disputa en el campo cultural.

Palabras clave: historia, discurso, revisionismo, revistas culturales.

¹ Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.
Contacto: faculaf@hotmail.com

Abstract

This article analyzes the historical discourses present in *Crisis* magazine (Buenos Aires, 1973-1976) from the identification of its historiographic operations. The aim of the paper is to question the discursive operations generated by the magazine to establish a position in the cultural field of the 1970s, beyond the revisionist adscription of the publication. The work assumes as conceptual and methodological framework the analysis of historical discourse based on the contributions of Michel Foucault and Roland Barthes, and presents an overview of the cultural field of the time. In addition, it analyzes cases of historiographic articles on typically revisionist themes, another of a literary nature with a historical basis, and another involving the publication of historical documents. The results show discourses linked to historical relations, which allows us to understand the different ways in which *Crisis* resorted to history as a tool of dispute in the cultural field.

Keywords: history, discourse, revisionism, cultural magazines.

El presente artículo analiza los discursos históricos presentes en la época fundacional de la revista *Ideas, letras, artes en la Crisis* (Buenos Aires, 1973-1976), más conocida como *Crisis*². Análisis

² La revista *Ideas, letras, artes en la Crisis* se publicó en Buenos Aires entre mayo de 1973 y agosto de 1976. De frecuencia mensual, llegó a publicar cuarenta números bajo la dirección del uruguayo Eduardo Galeano, acompañado por la periodista Julia Constenla como secretaria de redacción. Cada uno de sus números contaba con alrededor de ochenta páginas. Entre sus colaboradores más conocidos se encontraban escritores y escritoras latinoamericanas como Ricardo Piglia, Julio Cortázar, María Esther Gilio, Gabriel García Márquez, Mercedes López-Baralt, Ernesto Cardenal y Roberto Fernández Retamar. Se destacaba la aparición regular de entrevistas extensas, informes de corresponsales de países latinoamericanos, adelanto de obras literarias y recuperación de testimonios. La publicación no presentaba regularmente secciones fijas, pero se podía encontrar la aparición esporádica de textos agrupados bajo títulos como “Datos para una ficha”, que reseñaba obras recientes de escritores y escritoras; “Carnet”, que ofrecía información puntual en general sobre actualidad; “Itinerarios” sobre artes plásticas y novedades editoriales. La revista alcanzó su máximo nivel de circulación en mayo de 1975 habiendo vendido 26.630 ejemplares (Oliveira Prates, 2021, pág. 105). Además de la publicación de sus números mensuales, la revista editó la colección de libros *Cuadernos de Crisis*. *Crisis* se convirtió en una referencia de la cultura argentina y latinoamericana y se consolidó como una revista con gran repercusión continental. Los años de publicación de *Crisis* coincidieron con los del gobierno del “tercer peronismo” (1973-1976) y con los primeros meses de la dictadura surgida tras el golpe de Estado de 1976, por lo que sus páginas se hicieron eco de muchos de los conflictos sociales y políticos de esos tiempos. La colección de los números completos de *Ideas, letras, artes en la Crisis* se encuentra disponible en formato digital en el Archivo Histórico de Revistas Argentinas (<https://ahira.com.ar>), sostenido por la Universidad

precedentes como los de De Diego (2003), Oliveira Prates (2021), Ponza (2014, 2018) y Sonderéguer (2008) permiten identificar el posicionamiento de la revista en el revisionismo histórico, corriente historiográfica argentina de gran impulso en la década de publicación de *Crisis*.

Si partimos de la inscripción de los artículos históricos de *Crisis* en la corriente revisionista, puede interrogarse –como propone el presente trabajo– acerca de las operaciones discursivas, de carácter lingüístico e histórico, que generó la revista para sentar posición en el campo cultural de su época. Se trata de comprender cómo esos discursos historiográficos se construyeron en relación con las coordenadas sociales de su momento histórico. Se llevará adelante un análisis en profundidad de discursos vinculados al saber histórico. Para ello, se analizarán los casos de artículos historiográficos de temas típicamente revisionistas, otro de carácter literario con base histórica y otro que daba cuenta del ejercicio heurístico de publicación de documentos³.

Para realizar este análisis, se asume aquí la comprensión del discurso “como un espacio que expone las huellas del ejercicio del lenguaje por parte de los sujetos”, tal como lo define Elvira Narvaja (2006, p. 20). El texto aparece como una construcción social de la que

de Buenos Aires y la actual Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación.

³ Sobre un universo de más de ochocientos artículos publicados por la revista, se identifica como muestra a 84 de los textos de dicho universo. Esta delimitación se ha realizado al identificar aquellos discursos que abordan temas historiográficos de forma explícita y la publicación de documentos históricos, con relación a los problemas de investigación del artículo. A través de un muestreo intencional, se han seleccionado artículos representativos para interrogar las claves aquí planteadas. Se trata de unidades de análisis que remiten a problemas propios del revisionismo histórico, a la labor de recuperación documental y a la formulación situada de nuevas interpretaciones sobre discursos acerca del pasado. La noción de muestreo teórico o intencional desarrollada por Barney Glaser y Anselm Strauss (1967) supone que la decisión muestral responde tanto a los propósitos teóricos como a los de relevancia de la investigación.

emergen estos elementos observables que pueden ser interpretados como indicios del proceso social que lo ha producido.

Esta propuesta teórica y metodológica permite identificar en un discurso, que es en sí mismo intertextual –por eso Sigal y Verón hablan de *interdiscurso* (2004, p. 20)– sus condiciones sociales de producción⁴. El discurso como lenguaje producido socialmente puede, además de dar cuenta de otros discursos, remitir a sus propias “coordenadas históricas y sociales” (Altamirano y Sarlo, 1983, p. 51). Se trata de comprender estas coordenadas como “fisuras” capaces de revelar la conflictividad de un orden social concreto (Roig, 1984, p. 6).

El desarrollo del artículo se inicia con un recorrido acerca del discurso histórico en los términos definidos por Michel Foucault y Roland Barthes, continua con una caracterización general del campo cultural en los años setenta del siglo XX y se adentra luego en el análisis de los casos indicados.

Entre 1973 y 1976 la revista *Ideas, letras, artes en la Crisis* publicó distintos textos historiográficos que pueden ser adscriptos, en general, a la corriente revisionista en clave nacionalista popular. María Sonderéguer (2008) sostiene que la publicación construyó “una narrativa acerca de la nación que se expresa en la revisión cultural e historiográfica” (p. 10). *Crisis* presentó numerosos discursos historiográficos referidos a un particular modo de comprender el pasado. El cruce entre lo nacional y la estrategia

⁴ En *Fragmentos de un tejido*, Eliseo Verón (2024) concibe la interdiscursividad como una de las “condiciones fundamentales de funcionamiento de los discursos sociales” (p. 55) y la define como aquellos otros discursos a los que remiten los discursos producidos, tanto en el nivel de las condiciones de producción como en las de reconocimiento de estos. Lo que nos interesa particularmente en este trabajo es aquello que Verón junto a Silvia Segal denominan dimensión ideológica del discurso, vinculada a las condiciones históricas de producción (Sigal y Verón, 2004, p. 22).

revisionista confluyeron en el particular escenario en el que las izquierdas se reconfiguraron a partir de las décadas de 1950 y 1960.

Los discursos historiográficos publicados en la primera época de *Crisis* dieron cuenta de la sobreposición del campo intelectual con el campo de lo político, propio de las décadas de 1960 y 1970 en América Latina. El recorrido metodológico que se propone se centra en las herramientas del análisis de discursos, para identificar marcas históricas en la superficie discursiva que permitan dar cuenta de las condiciones históricas en la que esos discursos se produjeron.

En estos años, las revistas político-culturales se constituyeron en ámbitos de discusión y de expresión de los intelectuales comprometidos del campo cultural de izquierdas. Claudia Gilman (2012) reconoce en ellas “un escenario” privilegiado en el que se constituían los escritores en intelectuales (p. 76). En sus palabras: “En las revistas, los escritores encontraron un poderoso eco de resonancia para sus discursos y al mismo tiempo se sintieron requeridos a pronunciarse y a tomar posiciones sobre los asuntos contemporáneos” (p. 77)⁵.

Las revistas fueron ámbitos especialmente relevantes donde se manifestaron las discusiones estéticas y políticas y formaron parte de esa particular forma que la “ciudad letrada” adopta en las décadas de los 60 y 70. Esta categoría fue desarrollada por Ángel Rama para comprender históricamente el lugar social en relación al poder que los y las intelectuales han ocupado en América Latina y se configura

⁵ Pablo Ponza (2014) retoma la línea argumental de Gilman y sostiene que “tradicionalmente, en el campo intelectual argentino, las publicaciones político-culturales fueron tanto un canal de enunciación para el intelectual comprometido políticamente como un escenario de socialización alternativo a las instituciones oficiales. Esto significa que analizar estas publicaciones creadas deliberadamente como herramientas de problematización, de debate, de opinión y de intervención en el campo intelectual de la época nos ofrece un excelente acercamiento no solo al pensamiento, la sensibilidad y las preocupaciones de su tiempo, sino también al modo de interacción y las realidades interiores de los grupos intelectuales de entonces” (p. 283).

en las décadas que se abordan aquí como una ciudad letrada revolucionada, en la que se articuló –no sin conflictos– “las espadas” de las y los revolucionarios con la de las y los intelectuales (cf. Rama, 1998, p. 124).

1. Acerca del discurso histórico

El discurso historiográfico se configura como discurso particular a partir de la constitución de la historia como campo del saber. En *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault (2010) analiza la constitución de la disciplina histórica en el marco del proceso abierto a principios del siglo XIX, que identifica como Modernidad (p. 318). En este período se desarrollaron las condiciones mediante las cuales la historia se constituyó como saber, en relación tanto con el triedro de los saberes como con el conjunto de las ciencias humanas. El triedro de los saberes está conformado por los saberes empíricos –biología, economía política y filología–, la reflexión filosófica –asociada a la analítica de la finitud– y las ciencias formales y exactas –dominios deductivos dependientes de la lógica y las matemáticas– (p. 260). Las ciencias humanas no pertenecen a este triedro, sino que se ubican en sus intersticios, esto es, en la intersección de sus planos. Encuentran fundamento en la finitud de las empiricidades de la vida –estudiadas por la biología–, del trabajo –estudiados por la economía política– y del lenguaje de la subjetividad –abordado por la filología⁶. El abandono tanto de la metafísica (p. 331) como de los discursos formalizadores, en beneficio de los métodos de la comprensión (pp.

⁶ Las ciencias humanas toman de la biología los conceptos de funciones y normas; de la economía política, los conceptos de conflicto y reglas; y de la filología, la distinción entre significación y sistema (pp. 369-370).

361-362)⁷, fueron parte de las condiciones que permitieron que se haya podido constituir, a principios del siglo XIX, el hombre como objeto del saber. Esto permite definir estos saberes en relación con su objeto:

[...] las ciencias humanas se dirigen al hombre en la medida en que vive, en que habla y en que produce. [...] Es posible fijar el sitio de las ciencias del hombre en la vecindad, en las fronteras inmediatas y todo a lo largo de esas ciencias en las que se trata de la vida, del trabajo y del lenguaje. (p. 364)

La configuración histórica del objeto hombre y la particular relación de las ciencias humanas con el triedro dan cuenta de la precariedad epistemológica de estos saberes⁸. Para Michel Foucault, las ciencias humanas son peligrosas ya que amenazan a los otros saberes del triedro con “contagiarse de sus impurezas” (p. 360): las ciencias humanas dan cuenta de la construcción social e histórica de las demás regiones del conocimiento, pretendidamente universales. Concurrentemente, las ciencias humanas se encuentran en peligro: su constitución como saberes se vinculó a las condiciones –abiertas en el siglo XIX– que hicieron posible la configuración de su objeto de estudio. Escribía Foucault hacia 1966: “El hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple

⁷ La consolidación de los métodos de la comprensión y la interpretación resultan correlativos al proceso de desmatematización de los saberes (pp. 361-362), lo que no implica que las ciencias humanas no se vinculen con (y apoyen en) las matemáticas. En palabras de Foucault: “el recurrir a las matemáticas, en una u otra forma, ha sido siempre la manera más simple de prestar al saber positivo acerca del hombre un estilo, una forma, una justificación científica” (p. 363).

⁸ En palabras de Foucault: “Quizá sea esta repartición nebulosa en un espacio de tres dimensiones lo que hace que las ciencias humanas sean tan difíciles de situar, lo que da su irreductible precariedad a su localización en el dominio epistemológico y lo que las hace aparecer a la vez como peligrosas y en peligro” (p. 360).

pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva” (p. 17).

La historia para Foucault es “tan vieja como la memoria humana” (p. 379). La entiende aquí como la definió Roland Barthes (1994): “la narración de acontecimientos pasados” (p. 163). Esta “actividad” histórica confluyó en el siglo XIX con el proceso de configuración moderna del hombre. Fue el momento en el que el hombre

[...] comprueba que no sólo “tiene” en torno a sí mismo “Historia”, sino que es en su historicidad propia aquello por lo que se dibuja una historia de la vida humana, una historia de la economía, una historia de los lenguajes (Foucault, 2010, p. 381).

Las ciencias aprendieron con la historia que la validez de sus conocimientos depende de la dimensión temporal (del momento histórico específico), al mismo tiempo que encontraron con ella un límite a dicha validez: la pretensión de universalidad vendrá puesta en cuestión por historicidad de las disciplinas (Foucault, 2010, p. 383). Los mismos postulados de la historia serán rehenes de su propia perspectiva, de su misma relatividad, es decir, de su propia historicidad.

Tal como la definió Marc Bloch, la historia como saber de las ciencias humanas se delimita por su objeto. En el siglo XX, el historiador francés precisó: la historia es “la ciencia de los hombres en el tiempo” (Bloch, 2021, p. 50). La temporalidad permitió conformar una región del conocimiento en el campo de las ciencias humanas. Otro aspecto relevante de la historia es, como se advierte tras haber mencionado el acercamiento de Barthes a la historia, la dimensión narrativa. En continuidad con el argumento foucaultiano de la relación compleja con el triedro, sostiene el historiador Jacques Le Goff que: “la historia es una ciencia, pero una ciencia entre cuyas características puede estar su flaqueza pero también su virtud, que

consiste en ser poética porque no se la puede reducir a abstracciones, a leyes, a estructuras” (Le Goff, 2001, p. 14).

La filósofa argentina Verónica Tozzi (2009) define al discurso histórico como “todo aquel discurso en el que el pasado humano es su tema” (p. 75) y, siguiendo a Hayden White, considera que dicho sentido conlleva la comprensión de la dimensión lingüística de la obra histórica. La concepción de White (2019), que lo entiende como “una estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa” (p. 9), puede complementarse con el acercamiento hacia la dimensión referencial —el pasado o la temporalidad como tema—. Para White la obra histórica es “una estructura verbal en forma de discurso de prosa narrativa que dice ser un modelo, o imagen, de estructuras y procesos pasados con el fin de *explicar lo que fueron representándolos*” (p. 14). Los discursos son entendidos como prácticas sociales en sí mismas, capaces de producir sentidos, que establecen una relación intertextual tanto con otros discursos como con lo histórico-social (Bajtín, 1988, 1989, 1994, 2013; Kristeva, 1981; Arpini, 2003).

2. Acerca del campo cultural en la década de 1970

En palabras de José Luis De Diego (2003): “[...] los setentas se caracterizaron precisamente por una supresión casi total de las mediaciones entre el campo literario y el campo político” (p. 25). La sobreimpresión de los campos puede ser comprendida bajo figura arquetípica del escritor revolucionario. De Diego, que describe a modo de secuencia lógica la identificación de un escritor con las causas políticas revolucionarias, encuentra en este tipo de intelectual que el compromiso político opera como clave para lograr legitimidad en el campo cultural. Para De Diego, en los años sesenta y la primera mitad de los setenta, el intelectual —en sentido amplio, como artista, novelista, poeta, etc.— se identificaba con la figura del escritor

revolucionario cuando asumía un compromiso político. Para ello, era necesario que este escritor participase “en los debates de la vida social denunciando las situaciones de injusticia, asumiendo la defensa de los desposeídos, colaborando en la construcción del socialismo” (p. 27).

Es que en las décadas de 1960 y 1970 la producción discursiva de los intelectuales como escritores revolucionarios se validaba en el espacio público (Gilman, 2012, p. 29). A estos procesos de autorización en el campo político-cultural subyacía una concepción que postulaba la equivalencia entre lo político y la revolución (De Diego, 2003, p. 30), lo que tendía a que buena parte del campo cultural se asumiera como un espacio en el que prevalecían las concepciones de izquierda, cuando no era pensado como un campo cultural de izquierdas. Claudia Gilman señala algunas de las condiciones que hicieron posible la estructuración particular de este campo cultural y político y la prevalencia de una cultura de izquierdas. Lo hace refiriéndose a los siguientes procesos:

[...] la dominancia del progresismo político en el campo de las elites culturales; la hipótesis generalizada acerca de la inminencia de la revolución mundial; el debate sobre los “nuevos sujetos revolucionarios” que intentaban pensar qué nuevos actores sociales llevarían a cabo la transformación radical de la sociedad – como, por ejemplo, los intelectuales, los estudiantes, los jóvenes, los negros y, según las distintas regiones de América Latina, otras diversas figuras de la “clase revolucionaria” (proletariado urbano, proletariado rural, campesinado, etc.)–; la voluntad de politización cultural y el interés por los asuntos públicos (Gilman, 2012, p. 29).

La revolución cubana opera como un hito en el campo cultural latinoamericano ya que la consideración guevarista acerca de la necesidad de generar las condiciones subjetivas de la revolución no solo daba lugar a la estrategia foquista, sino que fue leída por los

intelectuales como un llamado a colaborar con los procesos políticos revolucionarios (Gilman, 2012, p. 62).

3. Los discursos de temas revisionistas en Crisis

Crisis –como una publicación cultural y política– recurrió a la historiografía para marcar posición política en el campo cultural de los primeros setenta. El revisionismo histórico en clave nacional-popular fue la perspectiva preponderante que emergía de las páginas de *Crisis* para abordar temas, problemas y biografías de la historia latinoamericana, con especial foco en el escenario argentino. Entre los discursos históricos presentes en la revista se podían destacar, además de los relatos históricos de personajes individuales, la recuperación de luchas sociales, la reconstrucción de hechos históricos vinculados a experiencias represivas y el abordaje de procesos de historia económica.

A partir de la lectura de distintos artículos, se puede identificar que la revista construyó una doble genealogía que daba cuenta de su adscripción historiográfica. Por un lado, se vislumbraba en la revista una genealogía de la represión. La recopilación de testimonios de presos y presas políticas de las dictaduras que se iniciaron en 1955 y en 1966 daba cuenta de un ciclo represivo de mediana duración que abarcaba el período 1955-1973 (Cueva, 1973; Zito Lema y Bedoyan, 1973). La publicación de textos que formarían parte del libro *La Patria fusilada* de Paco Urondo remitía a la importancia que otorgaba tanto a la masacre de Trelew como a un acontecimiento contemporáneo a la producción de *Crisis*, la liberación de los presos y presas políticas el 25 de mayo de 1973 (Urondo, 1973). La mirada historiográfica de *Crisis* volvía hacia experiencias anteriores a este ciclo represivo reciente, en el momento en que se abocaba a la reconstrucción de los hechos de la Semana Trágica de enero de 1919 (Orgambide, 1973; Seibel, 1975),

de la represión de las huelgas de la “Patagonia rebelde” de 1921 (Bayer, 1974) y del golpe de Estado de 1930 (Rivera, 1974).

La genealogía de la represión estaba enlazada con otra que se centraba en el reconocimiento de las experiencias de lucha y de movilización social, con la que la revista buscaba adscribirse. Las experiencias de lucha presentes en la revista se situaban tanto en el marco argentino como en el territorio latinoamericano. Entre los temas nacionales, se puede leer la reivindicación de los caudillos federales del siglo XIX (Zito Lema, 1975), la cobertura que la prensa dio a la movilización obrera del 17 de octubre de 1945 (Mazziotti, 1975) y el enfoque histórico de los debates económicos entre el libremercado y el proteccionismo (Chávez, 1976b). Con perspectiva latinoamericana, la revista recopiló las voces de viejos revolucionarios mexicanos (Simpson, 1975), reconstruyó la historia del golpe de Estado de 1964 en Brasil (Silva, 1973) y reivindicó figuras latinoamericanistas como la de José Martí (Fernández Retamar, 1973; Martínez Estrada, 1974) y Manuel Ugarte (Galasso, 1975).

La figura de Manuel Ugarte fue reivindicada en el número 23, a los cien años de su nacimiento, donde se presentaba una biografía a cargo de Norberto Galasso. El recorrido que realizaba este autor se centraba en los hechos políticos de la vida de Ugarte y su posición con respecto a lo que denomina “revolución nacional” y “revolución social” (Galasso, 1975, p. 34). La biografía estaba acompañada de una selección de textos realizada por el historiador, que visitaba temas como el imperialismo, el nacionalismo, el socialismo, la unidad latinoamericana y el colonialismo intelectual.

En el número 30, Vicente Zito Lema firmaba una reconstrucción histórica de la caída de Juan Manuel de Rosas. El relato comenzaba con las vísperas de la batalla de Caseros, en 1852, para continuar con el proceso judicial abierto al exgobernador bonaerense en el que se lo condenó a muerte. Zito Lema recorría los años de Rosas en el destierro hasta su muerte en Southampton en

1877. En este trayecto biográfico, el discurso del autor procuraba polemizar con las interpretaciones divergentes acerca del caudillo decimonónico:

[...] procuró reaglutinar los fragmentos dispersos del viejo virreynato [sic], que desunidos eran presa fácil para la diplomacia británica; este hombre, a quien jamás la diplomacia británica pudo vencer ni doblegar, en la historia oficial, que enaltece solamente a los agentes británicos disfrazados de gobernadores y presidentes argentinos, pasa como un tirano sanguinario y egoísta. (Zito Lema, 1975, p. 32).

La posición del autor era reforzada con la publicación del texto de la ley 8.134 de 1973 de la provincia de Buenos Aires, por la que se reivindicaba institucionalmente la figura del exgobernador y se derogaba una norma de 1857 que lo había considerado “reo de lesa patria”.

En el número 35 de marzo de 1976, Fermín Chávez presentaba un artículo dedicado a las islas Malvinas (Chávez, 1976a). El historiador presentaba una serie de citas textuales extraídas de documentos históricos primarios, de enciclopedias y de bibliografía especializada de las ciencias naturales y las humanas. El compendio de fragmentos resaltaba argumentos en favor del reclamo argentino sobre la soberanía del archipiélago. Tanto la adscripción del compilador como el tema del artículo correspondían a la corriente revisionista en el contexto de “un avance notable de la vertiente nacionalista popular, acompañada por la ‘izquierda nacional’ y las vertientes más radicalizadas del peronismo” (Campione, 2002, p. 74).

Numerosos antecedentes en el abordaje de *Crisis*, como los trabajos de De Diego (2003) y de Sonderéguer (2008), estudian la construcción de su discurso histórico y han identificado con énfasis la presencia de elementos antiliberales y de una estrategia de legitimación vinculada al revisionismo. La confluencia de la

revolución con el revisionismo histórico hace que el proyecto ideológico de la revista se oriente a la reconfiguración de la izquierda en clave nacional-popular. Se identifican elementos que permiten superar una interpretación dicotómica de los textos basada en el clivaje revisionismo-liberalismo para trazar una dimensión crítica del universo historiográfico de esas décadas.

Por su parte, Pablo Ponza (2020), en “Revistas, redes intelectuales y zonas de incitación teórica”, destaca la particularidad de la primera época de *Crisis* (1973-1976) por vincular la labor intelectual con la labor político-revolucionaria a partir de “su heterodoxa, pero sistemática revisión historiográfica” (p. 35). Es en “Redes intelectuales: influencias y novedades en la Revista Crisis, Argentina: 1973-1987” donde Ponza (2018) profundiza en la caracterización de ese revisionismo histórico: Asia, África y América Latina eran representadas como el escenario de revoluciones sociales antiimperialistas y anticoloniales y la voz de los explotados era la que daba cuenta de una opresión que permanecía bajo las formas de los relatos historiográficos oficiales (pp. 125-126).

Fernando Devoto y Nora Pagano (2009) conciben al conjunto de los revisionismos como “una reinterpretación de la historia argentina” (p. 285), que “como operación intelectual fue mucho más política que historiográfica” (p. 284). Daniel Campione (2002) sostiene que esta corriente historiográfica alcanza su “época de oro” entre 1973 y 1974, cuando el regreso del peronismo al gobierno permitió que referentes del revisionismo de corte nacionalista popular ocuparan cargos relevantes a nivel institucional (p. 74). Esta vertiente se caracterizaba por “una formulación antiimperialista y recurrentemente latinoamericanista fundada en la dupla nacional-popular” (Devoto y Pagano, 2009, p. 311), tal como se puede identificar en *Crisis*. Con anterioridad a la publicación, la historiografía revisionista venía cobrando predicamento desde mediado de la década de 1960 y logró constituirse, al decir de Campione (2002), en “el ‘sentido común histórico’ de la mayoría de

los argentinos” (p. 73). Esta noción es matizada por Fernando Devoto cuando afirma que a principios de la década de 1970 los ensayistas de la izquierda nacional —entre quienes ubica al mencionado Chávez— habían “alcanzado una gran visibilidad y un envidiable impacto en lo que suele llamarse la ‘opinión pública’” (Devoto y Pagano, 2004, p. 107) y seguidamente sostiene que “en esa cultura de los años 60-70 había muchas más cosas que nacionalismo o izquierda tradicional o nueva, ‘nacional’ o no” (Devoto y Pagano, 2004, p. 131).

La presencia de discursos historiográficos en *Crisis* da cuenta de la preponderancia de esta corriente con la particular referencia a la noción nodal de “revolución”, que se constituyó en la referencia central en el campo cultural a partir de la identificación del escritor revolucionario como figura arquetípica (Gilman, 2012, p. 344). Más allá del campo cultural, el concepto de revolución sobresalía como “la nota dominante” del conjunto del orden social de los años sesenta y la primera parte de los setenta, como sostienen Waldo Ansaldi y Verónica Giordano (2012, p. 287).

4. La significación histórica

En abril de 1974, *Crisis* presentó los “Diálogos indianos” en su número 12. Este artículo correspondía a un adelanto del libro *Bartolomé o de la dominación* del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. En la presentación, escrita por el periodista Rogelio García Lupo, se destacaba la labor del recientemente fallecido Salazar Bondy como presidente del Consejo Superior de Educación del gobierno de la revolución nacionalista peruana iniciado en 1969. También, se repasaba de forma sucinta la trayectoria del intelectual, que era calificada como socialista, humanista y democrática.

Los “Diálogos indianos” eran asumidos por Salazar Bondy como “ejercicios ideológicos de tema libre” (Salazar Bondy, 1974, p.

38). Se trataba de un diálogo imaginario entre personajes históricos con un fin pedagógico. La reconstrucción histórica de las posiciones que sus discursos sostienen permite referir este coloquio como parte de las narrativas históricas presentes en *Crisis*.

En el fragmento escogido por *Crisis* intervenían cuatro personas: Ginés, Bartolomé, Hatuey y Frans [sic], presentados como Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas, el cacique Hatuey y Frantz Fanon, respectivamente. Cada uno de estos interlocutores expresaba una posición ideológica definida con respecto a la historia de América Latina. Por un lado, la voz de Ginés era la encargada de legitimar la dominación colonial a través de la postulación de un universalismo cristiano pretendidamente superior y civilizatorio. Adriana Arpini (2016) la define como un “humanismo clasicista, conservador y libresco” (p. 134). Por otro lado, Bartolomé asumía una vocación humanista diferente, que comprendía el rechazo a la guerra, en general, y sostenía una necesaria integración de los pueblos americanos al humanismo occidental. La crítica a la dominación que sí impulsaba Bartolomé tenía una impronta idealista, centrada en la conciencia, como puede ser leída en el siguiente fragmento:

Puedes ser cargado de cadenas, pueden impedirte caminar o hablar, pueden cercenarte la lengua, las menas, los pies. Pueden hacerte esto y otras cosas más. Pero nadie podrá dominarte si no te sometes en lo íntimo de tu conciencia. Mas si eres esclavo en tu corazón, jamás podrás ser libre ni dejarás de sufrir y producir la dominación (Salazar Bondy, 1974, p. 39).

Frans, que asume una perspectiva conceptual en este coloquio⁹, señala los límites eurocéntricos del humanismo lascasiano¹⁰ e introduce referencias históricas de personajes del Tercer Mundo y de América Latina, como Tupac Amaru, Patrice Lumumba y Salvador Allende. Hatuey rebatía la posición idealista del

⁹ En el análisis del libro *Bartolomé o de la dominación*, Adriana Arpini (2016) sostiene que Salazar Bondy recurre al personaje de Bartolomé para conducir la argumentación de la narración y expresar sus propias opiniones como autor (p. 131).

¹⁰ La crítica que Salazar Bondy ha realizado al posicionamiento de Las Casas —en este caso a través de la voz de Frans [Frantz Fanon]— va en línea con la que ha postulado Arturo Roig (2009). En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* sostiene que el pensamiento lascasiano constituye una de las “formas ilegítimas de reconocimiento” (p. 225) del humanismo hispanoamericano. El carácter ilegítimo se vislumbra a partir del paternalismo de este discurso, que se inicia con Bartolomé y que continúa a lo largo de los siglos, como los casos decimonónicos de Simón Bolívar y Juan Bautista Alberdi que el filósofo también analiza. Las Casas identificó el discurso opresor asociado a la violencia del conquistador y postulaba un discurso diferente por el que “se ha de poner límites a la autoafirmación del dominador” (p. 228). Junto a una potente crítica a la desposesión de bienes y tierras, Las Casas proponía una relación pacífica entre conquistadores y conquistados atravesada por la prédica de la resignación, validada “siempre y cuando fuera entendida sobre la relación ‘padre-hijo’” (p. 229).

Diferente es la valoración de Enrique Dussel acerca del fraile, ya que en *Política de la Liberación: historia mundial y crítica* (2007) afirma que la voz de Las Casas representa “el primer discurso crítico de toda la Modernidad” (Dussel, 2007, p. 199). Dussel identifica en dicho discurso la perspectiva del colonizado como punto de partida, que convive con una posición providencialista. Las descripciones que Las Casas hace de la violencia de la conquista son entendidas por este autor en clave de denuncia de la acumulación originaria del capital. La autonomía de los americanos que reconocía Bartolomé para aceptar o rechazar los argumentos de los europeos conllevaba la ilegitimidad del proceso de conquista. La contradicción entre la autonomía de los americanos y la misión providencial de los europeos —que Bartolomé como miembro de la orden dominicana asume— provocó el dilema que a este se le presentaba: “[...] es ilegítimo imponer a los indios un dominio contra su voluntad, pero es igualmente ilícito al español escapar a la responsabilidad de salvar a los indios predicándoles el cristianismo” (Dussel, 2007, p. 206).

El pensamiento y la acción histórica de Bartolomé de Las Casas puede ser problematizada desde ópticas críticas diferentes, según se ponga énfasis en la figura del “defensor de indios” —como lo hace Dussel— o en la caracterización paternalista de las relaciones sociales que propuso —como lo hacen Roig y Salazar Bondy—.

fraile dominico a través de posiciones materialistas y de reciprocidad social (o colectivas):

Ser esclavo o libre en la conciencia no es lo esencial. Hay ciertos lazos sociales básicos. Quizá un hombre solo, aislado o por excepción, puede intentar librarse en puro espíritu de las cadenas que lo oprimen; pero ¿qué pasa con su familia, con su pueblo? (Salazar Bondy, 1974, p. 39)

El contrapunto entre Bartolomé y Hatuey, que se desarrollaba como un dialogo mayéutico, quedaba saldado por la posición con respecto al fin de la dominación: escéptico y fatalista el primero, optimista y revolucionario el segundo. “No puedes estar totalmente con nosotros” (Salazar Bondy, 1974, p. 39) le sentenció Hatuey al dominico.

La selección de *Crisis* denotaba una ausencia notoria: la voz de Micaela –presente en el libro de Salazar Bondy– no apareció en el adelanto. Micaela era una de las interlocutoras principales del dialogo plasmado en el libro *Bartolomé o de la dominación*. En su análisis de esta obra, Arpini (2024) afirma que el personaje era caracterizado como una “mujer de la aldea Guahabá, compañera de Hatuey” y su voz representaba –en el dialogo– “las luchas de liberación de las mujeres” (p. 6). Su nombre hacía referencia a Micaela Bastidas, esposa de Tupac Amaru II y una de las dirigentes de la Rebelión de los Andes en 1780 y 1781. Arpini concluye que Salazar Bondy

[...] muestra las tensiones y contradicciones entre liberación y liberación de la mujer, que formaban parte de las discusiones del momento [de publicación del libro]. A través de Micaela, se posiciona desde las luchas de las mujeres por ser ellas mismas, no sólo por ser reconocidas con los mismos derechos que el varón, sino desde la “diferencia sexual” (pp. 6-7).

La omisión de la presencia de Micaela en *Crisis* comporta la imposibilidad de emprender una lectura en línea con la problematización de las contradicciones de los procesos históricos de liberación tal como lo propuso el autor.

La posibilidad de incorporar los “Diálogos indios” al análisis historiográfico permite comprender los elementos divergentes con la historia como un campo de saber. Por un lado, los signos del enunciante no se encontraban ausentes en el modo en que sucede en el discurso historiográfico de carácter “objetivo”, tal como lo analizó Roland Barthes en *El discurso de la historia*. En el discurso cientificista, el historiador “anula su persona pasional, pero la sustituye por otra persona, la persona ‘objetiva’” (Barthes, 1994, p. 168). El signo del enunciante, en el caso de Salazar Bondy, fue transformado en los de los interlocutores de un diálogo ficticio basado en experiencias históricas con pretensión pedagógica. El referente aparecía mediado por la construcción de estos personajes que daba cuenta del carácter asertivo de lo narrado, pero también de la posibilidad de un estatuto negativo e interrogativo (Barthes, 1994, p. 171) acerca del devenir histórico de América Latina. El esfuerzo de Salazar Bondy y de *Crisis* por comunicar lo que ocurrió, lo que no fue y lo que pudo haber sido encuadraba una particular forma de escribir el relato histórico que se subordinaba al proceso de significación. El discurso histórico aparecía de forma transparente como una herramienta ideológica en beneficio de los postulados revolucionarios de los primeros setenta. Las voces, las posiciones y la misma selección –también la omisión posterior– de los personajes respondieron a la dotación de un sentido al transcurso histórico latinoamericano.

5. La recuperación heurística

La labor historiográfica de reconstrucción de estos discursos estuvo acompañada de otra labor heurística-documental, por la que *Crisis* decidía publicar fuentes históricas a los que asignaba – explícitamente o no– relevancia en función de la configuración particular del campo cultural y político de esos años. Al respecto, sostiene el historiador brasileño Thiago Oliveira Prates (2021):

A revista e a sua editora não eram e tampouco pretendiam ser publicações especializadas na produção ou difusão de conhecimento histórico, mas demonstravam recorrente e sistemático empenho em discutir temas ligados ao passado: a revista trazia, por vezes, seções inteiras que compilavam documentos ou discutiam eventos históricos específicos, as serigrafias reproduziam litografias ou documentos do século XIX e uma grande parte das monografias, os *Cuadernos*, eram dedicados especificamente à narrativa histórica. A maior parte dessas intervenções buscava, no fim, elaborar conexões com o presente e estabeleciam um diálogo com os embates de seu próprio tempo (p. 16).

En este empeño, la revista *Crisis* publicó en su undécimo número –en marzo de 1974– un artículo al que tituló “Los maestros y las doctrinas del engaño”. Se trataba de una republicación de “FORJA y el problema universitario”, manifiesto de 1943 escrito por la Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina¹¹. *Crisis* modificó el título al publicarlo entre sus páginas, en la sección

¹¹ El manifiesto estaba dirigido originalmente “a los estudiantes de la Universidad de Buenos Aires” y se había publicado en la colección *Folletos de FORJA*.

“Documentos”, aunque lo presentó con la denominación original en la portada del número¹².

El manifiesto republicado comenzaba con una toma de posición que era, al mismo tiempo, una referencia al contexto mismo de su elaboración: “[...] el 4 de junio de 1943 ha comenzado la crisis del sistema que F.O.R.J.A. procesó desde su iniciación en 1935, como la expresión contemporánea de régimen antinacional, y por consecuencia antipopular” (FORJA, 1974, p. 50). Su tesis principal consistía en el abordaje del problema universitario no solo desde la dimensión pedagógica sino también y— sobre todo— desde una dimensión histórico-política. Al sostener esto, FORJA asumía lo histórico como un “destino argentino”, que entendía como un imperativo de desarrollo de un determinado proyecto de nación: la Universidad debía alcanzar “su identificación con el país y su integración con el pueblo” (FORJA, 1974, p. 50).

El documento caracterizaba a la institución universitaria como un ámbito de vacancia de valores éticos y nacionales en el que primaba la burocracia. Esta era cuestionada por colaborar en la reproducción del adoctrinamiento y el colonialismo, lo que contrariaba el destino nacional de la universidad. El contexto en el que dichas palabras se enunciaban se hacía presente: la renovación de los poderes del Estado —así concibió FORJA el golpe de 1943— debía ir acompañada de la desarticulación de “la máquina

¹² Como afirma Thiago Oliveira Prates (2021), *Crisis* realizó múltiples publicaciones de documentos históricos, que se identifican aquí como operaciones de recuperación heurística. Además del análisis presentado en el presente trabajo, se pueden reconocer la reproducción facsimilar de “Noticias recibidas de Europa por el Correo de España, y por la vía de Janeyro” (El primer periódico del Río de la Plata, 1975) —datado en 1781— y del Acta de Declaración de Independencia de las Provincias Unidas de Sudamérica de 1816 (Acta de la independencia 1816, 1975), la republicación de un mapa de 1550 que representaba el continente americano (Primer mapa independiente de América, 1975) y del pliego de abril de 1835 que denunciaba el asesinato de Juan Facundo Quiroga (Asesinato del ilustre héroe de los Andes y representante del gobierno de Buenos Aires Brigadier General Juan Facundo Quiroga, 1976).

elaboradora de la conciencia entreguista” (FORJA, 1974, p. 50), función para la cual la universidad se había asociado al empresariado y a la dirigencia política de la restauración conservadora.

Junto a la denuncia nacionalista, el manifiesto reivindicaba a los sujetos que consideraba capaces de transformar la situación: los docentes jóvenes y, sobre todo, los estudiantes. Los “maestros [...] de 30 años” (FORJA, 1974, p. 53) eran valorados por haber emprendido la constitución de seminarios, laboratorios e institutos de investigación. El otro sujeto de cambio —el estudiante— era definido como el componente “salvador” de la situación universitaria ya que se lo definía como un elemento del pueblo en las aulas y se lo asociaba a una espontánea intuición por el interés nacional. Además, consideraba que este claustro “lucha[ba] por la propia creación” (FORJA, 1974, p. 53), por lo que era el principal actor vigente de la transformación por hacer. El documento rescataba especialmente el papel del estamento estudiantil en el gobierno universitario, ya que sostenía de manera contundente que “toda tentativa de eliminación del estudiante de la dirección de la Universidad favorecería la contrarevolución [sic]” (FORJA, 1974, p. 52).

El manifiesto reivindicaba la Reforma de 1918, junto a los gobiernos radicales de Hipólito Yrigoyen (1916-1922, 1928-1930). La Reforma era vista como un acontecimiento que había sentado las bases para que la Universidad se unificara con lo nacional y para que pudiera, a su vez, diseminar el ideario de la nación hacia el resto del mundo. También, el documento advertía sobre sus límites: “[...] la Reforma se fue malogrando” (FORJA, 1974, p. 51) debido a que sus planteos no habían podido superar el ámbito de las aulas y, con el paso de los años, la comunidad universitaria había eludido el mencionado destino nacional. En referencia a quienes defendían la Universidad vigente, consideraba que “los que se alarman por unos cuantos vidrios rotos” (FORJA, 1974, p. 51) habían combatido el espíritu crítico y habían fomentado la indiferencia política y social del estudiantado.

Uno de los indicios de esta deriva aparecía en “FORJA y el problema universitario” al abordar el problema de la técnica. El manifiesto entendía que la Universidad vigente era una imitación deleznable de las academias europeas y estadounidenses y que ello significaba la aplicación descontextualizada de técnicas y métodos. Para los forjistas, la técnica debía ser comprendida a partir de las “finalidades y modos espirituales, propios de cada país” (FORJA, 1974, p. 51), por lo que la denuncia de su importación implicaba develar el falso universalismo de los procedimientos y las habilidades científicas.

El método pedagógico fue otra de las cuestiones en las que se manifestaba la disyuntiva universitaria. El manifiesto diagnosticaba que la enseñanza se basaba en generalizaciones y se subordinaba a una lógica de las promociones, funcional a la simple obtención de títulos. En relación con el perfil nacional, se proponía el trabajo en equipos en múltiples unidades ajenas a los claustros: “desde las reparticiones del estado hasta los establecimientos industriales y rurales” (FORJA, 1974, p. 53). La idea de convertir cada una de estas unidades en laboratorios implicaba vincular la función de la enseñanza y la investigación con la de la extensión, mediante la cual el pueblo podría recoger los frutos de una Universidad que —a la vez— se democratizaría. En este sentido, FORJA proponía procedimientos y actividades tan dispares como controles e investigaciones agronómicas y mineras, recolección de material folclórico, creación de grupos musicales, organización de turismo escolar y obrero, clasificación de bibliotecas y archivos, entre otros.

La posición nacionalista de FORJA en 1943 se asociaba a una concepción del humanismo en términos concretos, como “encarnación en hombres de carne y hueso” (FORJA, 1974, p. 53). Los elementos que definían su singularidad se vinculaban no solo a la

reivindicación de lo nacional¹³, sino también de lo latinoamericano. Con respecto al horizonte continental, el manifiesto concebía el despliegue de una universidad que se reconocía anclada en la “América nuestra” (FORJA, 1974, p. 52) y desde ese lugar –como institución situada– se comprometía en la defensa de la autonomía. Esta idea de autonomía en un contexto latinoamericano suponía una frontal oposición a lo que denomina sujeción neocolonial. En sus propias palabras: “[...] no vale invocar la autonomía de la Universidad para salvar su dependencia de los extranjeros” (FORJA, 1974, p. 52). Su nacionalismo, su latinoamericanismo, su humanismo concreto y su defensa de la autonomía eran vectores de un programa universitario de emancipación nacional, anticolonial y opuesto a la injusticia social.

La publicación original de este manifiesto se produjo en julio de 1943, pocos días después del golpe de Estado que el 4 de junio instauró un régimen militar y depuso al gobierno de Ramón Castillo. El posicionamiento de FORJA en el contexto del golpe podía ser entendida tanto por los apoyos iniciales al cambio de régimen, como al devenir de éste y su política universitaria. Por un lado, esta visión de las cosas podía estar asociada al apoyo inicial que sectores del radicalismo otorgaron al movimiento militar que puso fin a la “Década Infame” (1930-1943). Como sostiene Pablo Buchbinder (2005), el golpe habría contado inicialmente con el apoyo de destacados dirigentes radicales como Emilio Ravignani que, aunque de orientación alvearista, habría formado parte del grupo revolucionario (p. 144). Por otro lado, otro factor que explicaba el apoyo de FORJA al proceso abierto en 1943 lo constituía el conjunto de lineamientos políticos que el gobierno militar adoptó en política internacional. La posición neutralista del nuevo régimen en el marco de la Segunda Guerra Mundial provocó la identificación con

¹³ Junto a la reivindicación nacional, el documento advertía sobre el riesgo del chauvinismo.

postulados históricos del grupo de intelectuales radicales. Del mismo modo, el agudo diagnóstico que describía el manifiesto daba cuenta de la necesidad de cambios en la educación superior, por lo que una renovación en los grupos gobernantes pudo generar una expectativa que dejara atrás el “perfil de la Universidad profesionalista, de orientación netamente utilitaria” (p. 139), preponderante en los años treinta y que era firmemente denunciado en el documento de FORJA.

Meses después de la publicación de “FORJA y el problema universitario”, el devenir político provocó un escenario más intrincado que el diagnosticado. En los meses sucesivos al golpe, los apoyos fueron restringiéndose a grupos conservadores, nacionalistas y católicos, quienes hegemonizaron el control estatal del campo educativo. En agosto de 1943 comenzó la avanzada de los grupos antirreformistas en las universidades, con la intervención de la Universidad Nacional del Litoral. A cargo del nacionalista católico Jordán Bruno Genta, provocó la resistencia del movimiento universitario que reclamó por la normalización (Buchbinder, 2005, p. 145). El rechazo de FORJA a esta intervención provocó que uno de sus referentes, Arturo Jauretche, fuera arrestado por oponerse a las políticas tradicionalistas y autoritarias de Genta (Devoto y Pagano, 2009, p. 266). En diciembre de 1943 Juan Domingo Perón se hizo cargo de la Secretaría de Trabajo y Previsión del gobierno militar. A la par que se producía el ascenso de Perón, se fue conformando el movimiento político al que los forjistas adhirieron y en el que se fusionaron.

La republicación en 1974 de un manifiesto escrito de 1943 no puede ser entendida sin la referencia a las circunstancias políticas del país y en la que la revista *Crisis* se encontraba inmersa. A partir de mayo de 1973 se produjo el retorno del peronismo al gobierno, con la asunción de Héctor Cámpora en la presidencia. Su breve administración estuvo hegemonizada por los sectores de la tendencia revolucionaria del peronismo, principalmente la Juventud Peronista, Montoneros y —en el ámbito universitario— la Juventud Universitaria

Peronista. A principios de 1973 se inició un proceso de tomas estudiantiles, seguidas de intervenciones a las universidades, que buscó alejar a los sectores identificados con el régimen saliente (1966-1973). Tanto el gobierno de Cámpora como sus apoyos sociales y políticos aspiraban a ubicar a la universidad en un importante lugar dentro de la transformación que pregonaban. La universidad inició así una etapa en la que debía “adecuar sus estructuras institucionales, su organización curricular y sus funciones al proceso de transformación política y social” (Buchbinder y Marquina, 2008, p. 11) que vivía el país.

El artículo de *Crisis* se publicó en el marco de la discusión de la ley universitaria de 1974, conocida como ley Taiana por el ministro de Cultura y Educación que la promovió, Jorge Taiana. Esta ley se sancionó el 14 de marzo de 1974 y fue promulgada por el presidente Perón doce días después. Junto a la exclusión de los docentes que habían sido empleados de empresas multinacionales (restricción que ya habían establecido las intervenciones de Cámpora), reconocía los años de desvinculación como antigüedad a quienes habían sido cesanteados entre 1955 y 1973. Además, exigía formar profesionales y técnicos “con una conciencia argentina” (Ley Universitaria N° 20.654, 1974, p. 11) y que la investigación procurara asumir “los problemas reales nacionales y regionales” (Ley Universitaria N° 20.654, 1974, p. 12). Se privilegiaba el desarrollo y la difusión del conocimiento “de carácter autóctono, nacional y popular” (Ley Universitaria N° 20.654, 1974, p. 12). En palabras de Buchbinder (2005), esta norma “procuraba compatibilizar las ideas de las agrupaciones peronistas hegemónicas en el ámbito académico con elementos de la tradición reformista como la autonomía” (p. 203). En ese marco, se sustituyeron las tradicionales clases magistrales y de trabajos prácticos por reuniones y encuentros; se promovió la evaluación grupal; se incentivó de manera particular la relación de las aulas con el mundo social, con una activa política de extensión; y se eliminó el examen de ingreso.

La revista *Crisis* al publicar en 1974 el manifiesto de FORJA – producido treinta y un años antes– buscaba ligar dos momentos históricos y reivindicar el ideario de una agrupación en el que convergían la lucha por la autonomía y el discurso nacional popular. Los argumentos de FORJA le otorgaban herramientas para la discusión política a quienes publicaban *Crisis*. Una lectura del documento a la luz de ambos contextos, en el que fue elaborado y en el que fue republicado, permite identificar las posiciones que *Crisis* buscaba reivindicar. A pesar de la distancia temporal, la revista intentaba actualizar el posicionamiento forjista sobre los problemas del país y de la universidad.

La discusión en el campo político y cultural de los años sesenta y setenta asumía la cuestión universitaria como una cuestión nacional, como un problema político que involucraba al conjunto de la sociedad, más allá de las aulas. La idea de vincular la dimensión pedagógica con la misión histórica de cambio social fue una de las formas que tuvo FORJA y que recuperó *Crisis* para retomar la tradición reformista. Tanto en el diagnóstico de 1943 como en la experiencia 1973-1974 apareció la recuperación de la Reforma universitaria en clave anticolonial. La reivindicación del estudiante como sujeto transformador de la institución y como parte activa de su gobierno era acompañada por la movilización, por las tomas y, en un determinado momento, por las políticas del Estado nacional. El planteo de la universidad como un problema político y social no excluyó la discusión de los aspectos estrictamente pedagógicos como fueron la redefinición de los métodos de enseñanza y la concepción situada del conocimiento. Tanto los métodos de enseñanza y de evaluación como los saberes y las técnicas de la Universidad debían responder a un diagnóstico y a problemáticas vinculadas al país. La tradición reformista, la reivindicación del sujeto estudiantil y la lucha contra el neocolonialismo estuvieron presentes en el artículo y se constituyeron en una toma de posición de la revista en sus tiempos complejos.

Crisis buscó comprender su presente desde la recuperación heurística-documental de aquellos discursos que la habían antecedido en la construcción de órdenes sociales alternativos. Para ello, *Crisis* recurrió al discurso nacional popular y a la Reforma de 1918, caminos muchas veces escindidos pero que FORJA ya había amalgamado. La experiencia que la publicación sostenía se interrumpió por el giro autoritario de la política educativa de agosto de 1974 cuando asumió Oscar Ivanissevich como ministro de educación. Las intervenciones y las políticas reaccionarias impulsadas por el ministerio, junto al accionar de organizaciones paramilitares como la Triple A, provocaron “un nuevo vaciamiento de la Universidad” (Buchbinder, 2005, p. 206). Las fracturas y el pase a la clandestinidad de las organizaciones que comandaron el proceso de 1973 significaron un duro golpe a los actores universitarios comprometidos con el cambio social, de modo similar al que sufrió *Crisis* a partir del golpe de marzo de 1976 y que provocó el ocaso de la publicación cinco meses más tarde.

6. Conclusiones

Los casos analizados en el presente artículo dan cuenta de que el abordaje histórico que realizó *Crisis* correspondía a las notas del revisionismo histórico de los años sesenta y setenta del siglo XX y emergía como síntoma de la conjunción entre lo cultural y lo político. La historia era entendida, siguiendo a Oliveira Prates (2021 p. 28), como una herramienta orientada a la concientización de las masas en beneficios de las luchas de liberación nacional del Tercer Mundo.

El análisis de diálogos indianos permitir ir más allá de los problemas del revisionismo argentino para vincularlo con el escenario latinoamericano. La delimitación geográfica del revisionismo histórico como corriente de la historiografía argentina puede ser puesta en pausa al considerar la empresa historiográfica

de *Crisis* como un locus de enunciación latinoamericano y latinoamericanista. La particular nota revolucionaria del revisionismo histórico de las décadas mencionadas encuentra una apertura en discursos como “Diálogos indianos” que permite correr el foco de la escena nacional argentina y hacer visibles tópicos y problemas regionales. Además, la notada ausencia del personaje de Micaela en la selección que hizo la revista permite identificar la relectura particular que hizo la publicación de la obra de Salazar Bondy. Por otra parte, la particular forma de organizar el relato permite dar cuenta de la subordinación de sus componentes a la significación histórica. El sentido trascendente de las luchas por la liberación –con las omisiones presentes– requiere del pasado como tema y, otra vez, la historia opera como herramienta.

La reproducción que hizo *Crisis* de un manifiesto publicado a los pocos días del golpe de Estado de 1943 remitía a una situación política concreta, la reforma universitaria de 1973 y su posterior interrupción con el giro autoritario de 1974. Las polémicas en torno a los proyectos de Universidad y la interpretación de la propia etapa histórica emergían de un procedimiento heurístico que dejaba entrever la voluntad intervencionista de *Crisis*. Al publicar el documento de FORJA, la operación historiográfica que emprendió la revista supuso una reivindicación de la trayectoria intelectual de aquel grupo a la vez que un posicionamiento en el campo cultural concreto de los años setenta.

La caracterización de los discursos historiográficos de *Crisis* como discursos revisionistas resulta acertada y se corresponde con el afán de construir un nuevo Parnaso historiográfico, como propone María Sonderéguer (2008, p. 26) al recuperar el concepto de Ángel Rama. Según ella, “*Crisis* diseña [...] una historia ‘real’ contrapuesta a la historia ‘oficial’; elabora un nuevo canon creado con los nombres que habían sido expulsados del panteón nacional” (p. 23).

La operación historiográfica del revisionismo de la publicación constituyó un anti-discurso (Roig, 1984, p. 15), por el que se vieron invertidos los valores del discurso del contradestinatario, identificado como el de la historiografía “oficial”. En este sentido, De Diego afirma que la posición historiográfica de *Crisis* “se construye mediante una verdadera inversión de la historia liberal, y allí donde se leían derrotas, se festejan triunfos, allí donde se ensalzaban héroes, se descubren traidores, allí donde el país avanzaba, en verdad retrocedía” (De Diego, 2003, p. 42).

En la lectura se reconocen contradicciones que pueden ser profundizadas y complejizadas recurriendo a categorías de análisis que expresen las relaciones sociales, más allá de oposiciones binarias y como parte de una estructura histórica relacional. En este sentido, la interrogación propuesta permite vislumbrar en *Crisis* una dialéctica que supera la oposición de contrarios y abre nuevas posibilidades interpretativas vinculadas a las formas de hacer historia.

Estas posibilidades interpretativas están signadas por el carácter hipoepistemológico que Michel Foucault (2010, p. 367) asigna a las ciencias humanas. El lugar epistemológico de la historia se hace patente en los discursos analizados: la propia historicidad, la perspectiva particular, la relatividad de sus posiciones y el carácter polemista permiten *hundir* a *Crisis* en su propio orden histórico.

Referencias bibliográficas

- Acta de la independencia 1816 (Julio de 1975). *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (27), 1.
- Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz (1983). *Literatura/sociedad*. Buenos Aires: Hachette.
- Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica (2012). *América Latina: La construcción del orden*. Vol. 2: *De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*. Buenos Aires: Ariel.
- Aranda, Marcela (2017). Las revistas culturales como espadas discursivas del orden histórico: el caso de Mundo Nuevo (1966-1968). En Adriana Arpini (Ed.), *Fragmentos y episodios*:

Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX (pp. 125-156). Mendoza: Qellqasqa.

Arpini, Adriana (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Arpini, Adriana (2024). Voces de mujeres y de los feminismos en torno a la filosofía latinoamericana de la liberación. *Erasmus*, (26), 1-22.

Arpini, Adriana (Ed.) (2003). *Otros discursos: Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

Asesinato del ilustre héroe de los Andes y representante del gobierno de Buenos Aires Brigadier General Juan Facundo Quiroga (abril de 1976). *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (36), 1.

Bajtín, Mijaíl (1988). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bajtín, Mijaíl (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.

Bajtín, Mijaíl (1994). *El método formal en los estudios literarios: Introducción crítica a una poética sociológica*. Madrid: Alianza.

Bajtín, Mijaíl (2013). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Barthes, Roland (1994). *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós.

Bayer, Osvaldo (septiembre de 1974). Acerca de La Patagonia rebelde. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (17), 29-32.

Bloch, Marc (2021). *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Buchbinder, Pablo (2005). *Historia de las universidades argentinas*. Buenos Aires: Sudamericana.

Buchbinder, Pablo y Marquina, Mónica (2008). *Masividad, heterogeneidad y fragmentación: El sistema universitario argentino, 1983-2007*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento / Biblioteca Nacional.

Campione, Daniel (2002). *Argentina: La escritura de su historia*. Buenos Aires: Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos.

Chávez, Fermín (1976a). Las Malvinas: las llaves de los mares del sur. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (35), 36-38.

Chávez, Fermín (1976b). ¿Quién nos mete a modificar costumbres? A cien años del debate sobre proteccionistas y libre cambio. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (37), 20-22.

Cueva, Herman Mario (octubre de 1973). Datos para una ficha. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (6), 63.

De Diego, José Luis (2003). *¿Quién de nosotros escribirá el Facundo? Intelectuales y escritores en Argentina, 1970-1986*. La Plata: Ediciones al margen.

Devoto, Fernando y Pagano, Nora (2004). *La historiografía académica y la historiografía militante en Argentina y Uruguay*. Buenos Aires: Biblos.

- Devoto, Fernando y Pagano, Nora (2009). *Historia de la historiografía argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Dussel, Enrique (2007). *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- El primer periódico del Río de la Plata (enero de 1975). *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (21), 1.
- Fernández Retamar, Roberto (septiembre de 1973). Martí y la revelación de nuestra América. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (5), 52-55.
- FORJA (marzo de 1974). Los maestros y las doctrinas del engaño. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (11), 50-53.
- Foucault, Michel (2010). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Galasso, Norberto (marzo de 1975). Manuel Ugarte, maldito. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (23), 34-39.
- Gilman, Claudia (2012). *Entre la pluma y el fusil: Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Glaser, Barney y Strauss, Anselm (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Nueva York: Aldine Publishing Company.
- Kristeva, Julia (1981). *Semiótica I*. Madrid: Fundamentos.
- Le Goff, Jacques (2001). Prefacio. En Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador* (pp. 9-33). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ley Universitaria N° 20.654 (1974). Buenos Aires: Centro Nacional de Documentación e Información Educativa.
- Martínez Estrada, Ezequiel (diciembre de 1974). Martí, la cultura americana y la revolución. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (20), 57-59.
- Mazziotti, Nora (noviembre de 1975). El 17 de octubre en los diarios. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (31), 31-39.
- Narvaja de Arnoux, Elvira (2006). *Análisis del Discurso: Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Oliveira Prates, Thiago Henrique (2021). *Uma guerrilha revisionista: intelectuais, revisionismo e políticas da história nas Edições de Crise (Argentina, 1973-1976)*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.
- Orgambide, Pedro (noviembre de 1973). Dos historias de la Semana Trágica. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (7), 46-48.
- Ponza, Pablo (2014). De la revolución armada al pacto democrático: cambio de paradigma en el grupo Pasado y Presente. En Waldo Ansaldi y Verónica Giordano (Eds.), *América Latina: Tiempos de violencias* (pp. 281-307). Buenos Aires: Ariel.
- Ponza, Pablo (enero-junio de 2020). Revistas, redes intelectuales y zonas de incitación teórica. *Palimpsesto*, 10(17), 24-38. DOI: <https://doi.org/10.35588/pa.v10i17.4306>

Ponza, Pablo (mayo-agosto de 2018). Redes intelectuales: influencias y novedades en la Revista Crisis, Argentina: 1973-1987. *Caderno de Letras*, (31) (¿pp.?).

Primer mapa independiente de América. (Setiembre de 1975). *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (29), 1.

Rama, Ángel (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.

Rivera, Jorge (junio de 1974). Sí y no de Leopoldo Lugones. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (14), 9-24.

Roig, Arturo (1984). *Narrativa y cotidianidad: La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito: Belén.

Roig, Arturo (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana. (Edición corregida y aumentada).

Salazar Bondy, Augusto (abril de 1974). Diálogos indianos. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (12), 37-39.

Seibel, Beatriz (enero de 1975). Crónica: La Semana Trágica. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (21), 57-69.

Sigal, Silvia y Verón, Eliseo (2004). *Perón o muerte: Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: Eudeba.

Silva, Hélio (junio de 1973). Historia secreta de la conspiración. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (2), 43-47.

Simpson, Máximo (enero de 1975). Los últimos soldados de Zapata. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (21), 3-11.

Sonderéguer, María (2008). *Revista Crisis (1973-1976): Antología, del intelectual comprometido al intelectual revolucionario*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Terán, Oscar (2008). *Historia de las ideas en la Argentina: Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Tozzi, Verónica (2009). Hayden White y una filosofía de la historia literariamente informada. *Ideas y Valores*, (140), 73-98.

Urondo, Francisco (agosto de 1973). La patria fusilada. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (4), 63-65.

Verón, Eliseo (2004). *Fragmentos de un tejido*. Barcelona: Gedisa.

White, Hayen (2019). *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zito Lema, Vicente (octubre de 1975). Juan Manuel de Rosas: el destierro de un caudillo. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (30), 28-33.

Zito Lema, Vicente y Bedoyan, María (Eds.) (julio de 1973). Hecho en prisión. *Ideas, letras, artes en la Crisis*, (3), 3-9.

Facundo Lafalla

Profesor de grado universitario en Historia por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Es estudiante avanzado del Doctorado en Ciencias Sociales en la misma casa de estudios. Desempeña sus actividades docentes en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo y en el Instituto de Educación Superior Docente y Técnica N°9-001 “General José de San Martín”, San Martín, Mendoza.

Un acercamiento a los aportes teórico-metodológicos de Günter Böhm y Boleslao Lewin para el estudio de la presencia judía en América Latina entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX

An Approach to the Theoretical and Methodological
Contributions of Günter Böhm and Boleslao Lewin for the Study
of the Jewish Presence in Latin America Between the End of the
18th Century and the Mid-19th Century

Román Ignacio Astorga Herrero¹

Resumen:

Los/as historiadores/as de lo judío se han encontrado con dificultades para analizar la presencia judía en América Latina en el período tardo-colonial y revolucionario-independentista. Este trabajo se propone identificar cuáles fueron esas dificultades y problemáticas; así como, también, brindar coordenadas teórico-metodológicas que permitan analizar la presencia judía en el período en cuestión. Para ello, desde la perspectiva de las redes intelectuales y el análisis de contenido, se reconstruirá la vida y obra de Günter Böhm y Boleslao Lewin, sus trayectorias individuales, su pertenencia a redes intelectuales, sus posicionamientos historiográficos y los temas y períodos abordados por los historiadores. También, se hará hincapié en las

¹ Instituto de Filosofía Americana y Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Trabajo realizado en el marco de las Becas SIIP-UNCuyo, categoría Alumno-Avanzado 2023-2024 (Res. N°734/2023-CS). Contacto: roman.astorga98@gmail.com

dificultades encontradas por los autores para analizar la presencia judía en el período en cuestión y se sistematizarán las coordenadas teórico-metodológicas brindadas por Gunter Böhm, Boleslao Lewin, José Toribio Medina y Haim Avni para el estudio de la temática.

Palabras clave: judíos, historiografía, Latinoamérica.

Abstract:

Historians of Jewish history have encountered difficulties in analyzing the Jewish presence in Latin America during the late colonial and revolutionary-independence periods. This paper aims to identify these difficulties and problems and to provide theoretical and methodological frameworks that allow for an analysis of the Jewish presence in this period. To this end, from the perspective of intellectual networks and content analysis, the life and work of Günter Böhm and Boleslao Lewin will be reconstructed, along with their individual trajectories, their membership in intellectual networks, their historiographical positions, and the themes and periods they addressed. Emphasis will also be placed on the difficulties the authors encountered in analyzing the Jewish presence in this period, and the theoretical and methodological frameworks provided by Günter Böhm, Boleslao Lewin, José Toribio Medina, and Haim Avni for the study of this topic.

Keywords: jews, historiography, Latin America.

1. Introducción: las problemáticas y dificultades para el análisis de la presencia judía en América Latina entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX

La presencia judía en América Latina se remonta al período colonial, a través de la llegada y el asentamiento de grupos sefardíes, criptojudíos y/o conversos o cristianos nuevos². Sin embargo, las

² Los sefardíes son la rama judía que, desde finales del siglo I d. C, comienzan a instalarse en la Península Ibérica y que, a finales del siglo XV, son expulsados de España y Portugal, iniciando su diáspora, la cual se establecerá en América, África, Europa y Asia. Por su parte, los criptojudíos eran aquellos que, luego de recibir la conversión forzosa a la fé católica, llevada a cabo por el Tribunal de la Santa Inquisición, volvía a sus prácticas y ritos judíos en el ámbito privado. Y, conversos o cristianos nuevos eran aquellos judíos o musulmanes convertidos al catolicismo a la fuerza por la Santa Inquisición que podían o no seguir practicando su fe y su cultura anterior (cf. Cohen, 2019).

investigaciones que sentaron las bases del estudio sistemático de la presencia judía en la región se han ceñido, mayormente, a la experiencia de colonización e inmigración judía de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX (Kahan y Dujovne, 2017; Tapia Adler, 2017), dejando en un segundo plano el período tardocolonial y revolucionario-independentista.

Por su parte, los trabajos que sí han analizado este período presentan tres problemáticas. En primer lugar, los trabajos que analizan el período en cuestión parten de la lógica de los Estados-nación conformados a fines del siglo XIX (Lewin, 1939; Böhm, 1948; Aizemberg, 1983; Avni, 1983). En consecuencia, analizan la presencia judía desde la lógica nacional, olvidando las particularidades territoriales, identitarias y sociales del período tardocolonial y revolucionario-independentista (Lobato, Solís Carnicer y Wasserman, 2022). En segundo lugar, estos trabajos aparecen desperdigados en el tiempo, tal como se evidencia en las referencias bibliográficas mencionadas, lo que implica una amplia diversidad de posicionamientos historiográficos, abordajes y temáticas, producto de la desconexión entre las investigaciones. Esto dificulta la sistematización de sus conclusiones y aportes (Hernández Sandoica, 2015). Y, en tercer lugar, los pocos y dispersos textos que presentan una visión integral sobre la presencia judía en América Latina analizan de forma somera el período que va desde fines del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX (Lewin, 1960; Elkin, 1980; Liebman, 1984; Avni, 1992; Feierstein, 2006; Cohen, 2019).

Frente a estas problemáticas, surgen los siguientes interrogantes: a) ¿qué redes intelectuales construyeron y qué posicionamientos historiográficos, abordajes y temáticas asumieron los historiadores de lo judío para investigar el período que abarca desde fines del siglo XVIII a mediados del siglo XIX?; b) ¿cuáles son dificultades y problemáticas encontradas por los historiadores para el estudio de la presencia judía en el período en cuestión?; y c) ¿qué coordenadas teórico-metodológicas se pueden proponer para actualizar y

profundizar el análisis de la presencia judía en América Latina para el período tardocolonial y el revolucionario-independentista?

La anticipación de sentido que orienta este trabajo es que estos historiadores de lo judío, en su mayoría exiliados que venían de Europa, afectados por los totalitarismos del segundo cuarto del siglo XX, en su afán de legitimarse y legitimar a la comunidad judía de los respectivos países en donde se instalan, influenciados por las nuevas corrientes historiográficas, llevarán a cabo la construcción de redes intelectuales y la consecución de estudios históricos que tratarán de dar cuenta de la larga presencia judía en América Latina. Sin embargo, para el período tardocolonial y revolucionario-independentista, deberán sortear una serie de dificultades que no les permitirán realizar un estudio profundo y sistemático.

Por lo tanto, este trabajo se propone, al menos de manera parcial, realizar esa tarea de sistematización. En pos reconstruir el proceso de la escritura histórica de la presencia judía en la región, teniendo en cuenta sus cambios, modulaciones, embates, influencias y validez explicativa (De Certeau, 1993). Así como, también, con el afán de obtener un conocimiento significativo del pasado, dejando de lado hechos aislados en pos de una visión ordenada, donde se destaquen orientaciones y líneas generales y cadenas de relaciones, significaciones y valores (Marrou, 1985, citado en Ruiz Torres, 1993). El siguiente trabajo se propone: a) reconstruir redes intelectuales de producción histórica, identificando pertenencias institucionales, participación en revistas e instituciones científicas y culturales, posicionamientos historiográficos, temáticas y formas de abordaje empleados; b) identificar los problemas y dificultades para el análisis de la presencia judía en América Latina en el período tardo-colonial y revolucionario-independentista; y c) establecer coordenadas teórico-metodológicas para el análisis de los actores judíos en América Latina durante el período en cuestión.

Para el análisis del trabajo se aplicará la perspectiva de redes, la cual permite identificar trayectorias individuales de los historiadores de lo judío, teniendo en cuenta centros de estudios, universidades y cátedras que integraron y jornadas, congresos y revistas científicas donde participaron (Pita González, 2007; Devés Valdés, 2007; Granados García, 2017). También, se recurrirá al análisis de contenido, el cual permite reconstruir la relación que la producción historiográfica guarda con el contexto y viceversa, el posicionamiento ético, político e historiográfico de los historiadores, los períodos, lugares y temáticas que abordaron, las fuentes que utilizaron, los diálogos críticos que mantuvieron con otras experiencias historiográficas y la finalidad de sus investigaciones (Van Dijk, 2013).

El trabajo contará con tres partes: en la primera, se reconstruirá la trayectoria biográfico-intelectual de Günter Böhm y Boleslao Lewin, a partir de la focalización en sus procesos migratorios, sus consolidaciones académicas, sus participaciones en redes intelectuales, sus posicionamientos historiográficos y las temáticas y temporalidades abordadas. En la segunda parte, se hará foco en las dificultades que los autores detectan para investigar la presencia judía en América Latina en el período que va desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX. En la tercera parte, se procederá a realizar un mapa tentativo de coordenadas teórico-metodológicas que los historiadores de lo judío aportan para el estudio del período en cuestión. En esta última parte, cabe aclarar, se complementarán los aportes de Boleslao Lewin y Gunter Böhm con los de José Toribio Medina y Haim Avni³.

³ Se considera que el punto nodal de este trabajo son las coordenadas teórico-metodológicas que aportan los historiadores de lo judío para analizar el período en cuestión. De allí que se trate de enriquecer los aportes de Boleslao Lewin y Günter Böhm con los de José Toribio Medina y Haim Avni. Quedará para otro trabajo un análisis más profundo de las conexiones

2. Günter Böhm y Boleslao Lewin: de la inmigración a la legitimación académica

2. 1. La inmigración polaco-judía en Argentina y la inmigración judeo-alemana en Chile en el período de entreguerras: 1914-1939

Las emigraciones de Boleslao Lewin desde Polonia hacia Argentina (1937) y de Günter Böhm desde Alemania hacia Chile (1939) se enmarcan en un proceso mayor que se va a producir durante el período de entreguerras (1918-1939), en una Europa marcada por el ascenso de los totalitarismos⁴ y la proliferación del antisemitismo⁵. Si bien este proceso tendrá diversas modulaciones, en este caso nos interesan dos en particular: la migración judeo-polaca hacia Argentina, dentro de la cual

biográfico-intelectuales e historiográficas entre los cuatro historiadores que se analizan en ese apartado.

⁴ Los totalitarismos europeos —como la Alemania Nazi (1933-1945) y la Unión Soviética estalinista (1928-1953)— van a ser sistemas políticos caracterizados, en términos generales, por la tenencia de un monopolio coercitivo fuerte y arbitrario y un alto grado de centralización territorial e institucional, sin división de poderes, con un destacado rol de las Fuerzas Armadas y la presencia de un partido único. También, se caracterizarán por la aspiración del Estado de reducir al mínimo la esfera de lo privado, el desarrollo de un sistema económico capitalista organizado (como en la Alemania Nazi) o un sistema de planificación central (como en la U.R.R.S de Stalin). Además, apelarán a concepciones de legitimidad que combinarán elementos organicistas y técnico-científicos (cf. Buchrucker et al, 2010).

⁵ El antisemitismo, como núcleo de ideas, prejuicios y prácticas institucionales, se difundirá a lo largo y ancho de Europa, entre 1919 y 1939, asumiendo una serie de lineamientos característicos. Siguiendo a López Göttig (2019), encontramos: la idea de que hay una conspiración judía para dominar el planeta y destruir la sociedad cristiana; que los judíos controlan la prensa y el sistema bancario; que hay una interrelación entre los movimientos revolucionarios y las aspiraciones de los judíos; que los judíos son inferiores y los arios superiores; que el judío es improductivo y físicamente inepto; que los judíos difunden pornografía, el alcoholismo, la prostitución y el laicismo para controlar a la población; y la legitimación de pogromos o persecuciones violentas espontáneas u organizadas contra comunidades o individuos judíos (López Göttig, 2019).

ubicamos la experiencia de Boleslao Lewin; y la migración judeo-alemana hacia Chile, dentro de la cual colocamos la experiencia de Günter Böhm y su familia.

Según Porada (2022), luego de la finalización de la Primera Guerra Mundial y la conformación de Polonia como Estado-nación, se combinan una serie de factores que impulsan la emigración polaca y judeo-polaca hacia Europa, América y Asia. En primer lugar, aparece la unión de territorios que supieron estar repartidos entre Prusia, Rusia y el Imperio Austrohúngaro, lo cual produjo la incorporación forzada de etnias dispares e históricamente enfrentadas entre sí, que no tenían una identidad polaca. En segundo lugar, tenemos la presencia de altos niveles de desocupación debido al subdesarrollo de la industria nacional polaca, la superpoblación rural y la desmovilización del ejército polaco. Y, en tercer lugar, aparece la decisión política del gobierno polaco de promover la emigración para deshacerse de la población desocupada, modificar la composición étnica del país (homogeneizar) y disminuir la conflictividad existente.

Por su parte, la emigración judeo-alemana del período de entreguerras (1918-1939) a Chile se produjo, según Brahms García y Montes Arraztoa (2013), más que por factores económicos, por la misma radicalización del régimen nazi, a partir de: a) las leyes de Nuremberg (1935), que terminaron de colocar a los judeo-alemanes como ciudadanos de segunda; b) la anexión de Austria, que produjo la ampliación de Alemania y del domino nazi sobre Europa; y c) la Noche de los Cristales Rotos (1938), el mayor pogromo de la historia contemporánea de Europa.

De esta manera, tanto Lewin como Böhm deberán migrar y convertirse en refugiados en Argentina y en Chile en un contexto marcado en América Latina por el rechazo a la inmigración judía (Porada,

2022⁶; Brahm García y Montes Arraztoa, 2013⁷). En ese marco, deberán hacerse un lugar dentro de la academia e intentar institucionalizar algo que, para comienzos de la década de 1940, era una novedad en América Latina: los estudios judaicos.

2.2. Trayectorias dispares: entre la investigación individualizada de Boleslao Lewin y la institucionalización de los estudios judaicos de Günter Böhm

Boleslao Lewin nació en Lodz, Polonia, en 1908. Los datos sobre su vida en Europa son escasos. Se sabe que sufrió

⁶ Según Porada (2022) el Estado argentino, luego de la Primera Guerra Mundial, comenzará a tener una política migratoria selectiva, la cual se manifestará en: el favorecimiento del ingreso de nórdicos o latinos, preferentemente agricultores; la limitación del ingreso de inmigrantes de “raza negra o amarilla” (sic) y de aquellos que pudieran pervertir el orden social; la presentación de pasaporte con foto, certificado de antecedentes penales, de no mendicidad y de salud; la multiplicación de los organismos de control; la prohibición del ingreso de mujeres solas con hijos menores de 15 años (salvo que tuvieran compromiso de casamiento o las reclamarán familiares o instituciones comunitarias) y del ingreso de mayores de 60 años; y la limitación del ingreso de artesanos y obreros, sobre todo judíos. Posteriormente, tras la crisis económica mundial de 1929, el Estado argentino sumará nuevas restricciones a la inmigración: la elevación de las tasas consulares; la necesidad de tener un contrato de trabajo; la muestra de solvencia económica de los parientes establecidos en Argentina; la retención de las mujeres en el Hotel de Repartición en Buenos Aires hasta la contracción de matrimonio; el depósito de 30 pesos-oro en el país de origen, por parte de las mujeres, los cuales serían recuperados al casarse; y el pago de montos varios que el Estado retenía hasta que el inmigrante conseguía trabajo.

⁷ Según Brahm García y Montes Arraztoa (2013), durante la presidencia de Alessandri (1932-1938) se impusieron medidas restrictivas para el ingreso de inmigrantes, sobre todo judíos, tales como: el otorgamiento de facultades discrecionales a los funcionarios consulares para aceptar o no el ingreso de inmigrantes; el rechazo de inmigrantes sin trabajo o recursos demostrables; la limitación del ingreso de inmigrantes judíos a 50 familias por año; la preferencia de agricultores por sobre obreros, comerciantes o profesionales; la obligación de hacerle firmar al inmigrante una declaración de compromiso de que no se comprometería con la política interna de Chile; y el aumento de las restricciones para el ingreso de rusos, lituanos, letones, polacos, rumanos, búlgaros, albaneses, griegos, turcos, sirios, palestinos, libaneses e individuos de razas de color; la limitación de los consulados chilenos que, en Europa, podían visar los pasaportes de judíos (solo podían visarlos los de París, Hamburgo y Génova).

persecuciones por ser judío y/o por su posicionamiento político de izquierdas. En algún momento de la década de 1930, con el avance de los totalitarismos en Alemania e Italia y el aumento del antisemitismo en Europa, migra hacia Uruguay, primero, y luego hacia Argentina en 1937 (Liamgot, 1989; Feierstein, 2006).

Por su parte, Günter Böhm Grumpeter nació en Breslau, Alemania, en 1923. A diferencia de Boleslao Lewin, su vida en Europa está mucho mejor documentada. Esto nos permite saber que hizo sus estudios secundarios en Johanneum-Gymnasium de Breslau entre los años 1933 y 1937. Luego, emigró a Suiza y allí estudió en el Institut Montana, en Zugerberg, hasta 1939. En ese mismo año, emigra con su familia a la ciudad de Concepción, Chile. Una vez allí, termina sus estudios secundarios en el Liceo Fiscal de Hombres y, luego, estudia en la Universidad de Concepción Historia e Historia del Arte entre 1942 y 1946 (Facultad de Filosofía y Humanidades, C. de. E. J., 1998).

De esta manera, ya aparece una primera diferencia entre ambos. Mientras Boleslao Lewin llega como un adulto formado que ha desarrollado sus habilidades intelectuales (pese a que desconocemos qué, cómo y dónde estudió). Günter Böhm, por su parte, empieza y termina sus estudios superiores en Chile y, por lo tanto, tiene una trayectoria formativa lineal y documentada.

Otro aspecto fundamental para tener en cuenta tiene que ver con la participación de ambos en redes académicas, científicas y/o universitarias. Mientras Boleslao Lewin se adapta y pasa a formar parte de instituciones preexistentes (Liamgot, 1989; Feierstein, 2006), Günter Böhm lleva a cabo una tarea instituyente con la creación del Centro de Estudios Judaicos y la creación de la revista científica Cuadernos Judaicos (Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Estudios Judaicos, 1998).

Boleslao Lewin, ni bien llegado a la Argentina, comienza una tarea investigativa prolífica con la publicación de *El judío en la época colonial* (1939), *Don José Toribio Medina: el historiador de la*

Inquisición en América (1940), *Los León Pinelo: La ilustre familia Marrana del siglo XVII ligada a la historia de la Argentina, Perú, América y España* (1942) y *Tupac Amaru, el rebelde* (1943). Sin embargo, salvo por sus largas estadías en Bolivia para preparar el último libro mencionado y la publicación de sus libros, poco o nada se sabe sobre su vida en este período (Liamgot, 1989).

Es recién a partir de 1955, tras la caída del peronismo y la “normalización” de las facultades⁸, que Lewin comienza a ocupar cargos de jerarquía en instituciones académicas. En 1956, es nombrado director del “Instituto de Investigaciones Históricas” y profesor de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina. A partir de 1957, también, aunque pudo haber comenzado antes, aparece como jefe de cátedra de Historia Americana I de la Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, Argentina (Lewin, 1957c) y comienza a publicar en el “Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas” de la Universidad Nacional del Litoral (Lewin, 1957d).

Por lo tanto, Lewin, a partir de la década de 1950, pasa a formar parte de instituciones, cátedras y revistas científicas preexistentes a él. En cambio, Günter Böhm llevará a cabo una tarea instituyente. Si bien en 1965 es nombrado profesor en el Ciclo de Lengua y Culturas Hebreas y en 1966 es nombrado profesor de la Cátedra de Arte Judío de la Universidad de Chile, preexistentes a él, en 1968 cofunda, junto con Bernardo Berdichewsky, el Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile y comienza a actuar como su subdirector. Luego, a partir de 1970 crea, junto con

⁸ Según Raffo (2011), tras el derrocamiento de Juan Domingo Perón en 1955, se va a llevar a cabo un proceso de “normalización y modernización” en las universidades nacionales de Argentina. Esto implicará, por un lado, la cesantía de profesores y autoridades peronistas y la incorporación o reincorporación de profesores fuertemente afectados y/o perseguidos por el peronismo, como José Luis Romero en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Y, por otro lado, se produjo la actualización de los planes de estudio y la modernización de las facultades en lo relativo a institutos, infraestructura e insumos.

Berdichewsky, los Cuadernos Judaicos y, a partir de 1973, comienza a oficiar como director del Centro de Estudios Judaicos y de los Cuadernos hasta 1998 (Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Estudios Judaicos, 1998).

Por otra parte, Lewin, salvo por su extensa obra publicada en libros, tendrá menos apariciones en publicaciones científicas y culturales (Liamgot, 1989). Günter Böhm no solo publicará constantemente en medios periodísticos, científicos y culturales como: la *Revista Judaica*, *Mundo Judío* y *Porvenir* de Buenos Aires, Argentina; y *El Sur*, *La Patria*, *El Mercurio* y las revistas *Margarita* y *Pro-Arte* de Santiago de Chile, sino que, además, publicará sendos artículos en los *Cuadernos Judaicos*, por él dirigido, sobre la cultura y la historia del pueblo judío en Europa y en América Latina (Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Estudios Judaicos, 1998).

En suma, si bien ambos historiadores tendrán una participación en los debates históricos e historiográficos de mediados del siglo XX, lo cierto es que Boleslao Lewin trabajará la temática judía de manera individualizada, sin institucionalizar los estudios judaicos⁹; mientras que Günter Böhm hará todo lo posible para constituir y legitimar un campo de estudio nuevo y fértil (Adler Tapia, 2017).

2.3. Encuadre historiográfico, temáticas y espacios-temporales abordados: el interregno entre la profesionalización de la historia y la renovación historiográfica

Tanto Boleslao Lewin como Günter Böhm comenzaron a realizar su producción historiográfica en el interregno o la transición

⁹ Según Kahan y Dujovne (2017) la institucionalización de los estudios judaicos en Argentina será más bien tardía. Tendrá sus primeros indicios entre las décadas de 1980 y 1990, terminando de conformarse con la creación del Núcleo de Estudios Judíos, perteneciente al Instituto de Desarrollo Económico y Social, en 2005.

entre la institucionalización y profesionalización de la historia en Argentina y Chile, producida de 1890 a 1930, y el desarrollo de la renovación historiográfica, que aconteció de 1960 a 1990 (Devoto y Pagano, 2009; Gazmuri, 2007). Si bien transitaron un proceso similar, cada uno se verá afectado por las modulaciones y vicisitudes de su país.

Boleslao Lewin desarrolló su tarea investigativa y docente entre el ocaso de la Nueva Escuela Histórica –fundada por Emilio Ravignani, Ricardo Levene y Diego Molinari– y la aparición de la renovación historiográfica– encabezada por Tulio Halperin Donghi, José Carlos Chiaramonte, Mirta Lobato e Hilda Sabato– (Devoto y Pagano, 2009).

Por lo tanto, su tarea investigativa, en un primer momento, se verá influenciada por los lineamientos de la Nueva Escuela Histórica, impulsada desde la Universidad Nacional de Buenos Aires y la Universidad Nacional de La Plata. Al igual que Ravignani, Levene y Molinari, compartirá el origen inmigrante y, por lo tanto, el deseo de legitimarse dentro de una sociedad en la que la tarea universitaria e investigativa estaba reservada a las familias patricias de abolengo (Devoto y Pagano, 2009). Al igual que ellos, Lewin compartirá el interés por la historia colonial, la reivindicación de los próceres y los principios liberales, la crítica a la Inquisición y las instituciones hispánico-coloniales, el afán de configurar o construir la identidad nacional y la rigurosidad metodológica y documental.

Pero Lewin no será ajeno a la renovación historiográfica que se comenzará a vivir en Argentina a partir de 1960. Impulsada, sobre todo, por José Luis Romero y Tulio Halperin Donghi, esta renovación intentará una síntesis superadora de las viejas disputas entre liberales y revisionistas. No deja de reivindicar a los próceres liberales como Rivadavia, Sarmiento y Mitre, pero atenúa sus críticas a los caudillos federales. También, impulsa la modernización de la ciencia histórica, le otorga un papel modesto a las individualidades y practica

la interdisciplinariedad con la incorporación de la economía, la demografía, la sociología y la estadística (Galasso, 1995).

Así, en los últimos trabajos de Lewin se puede ver la influencia de la renovación, sobre todo, en el análisis de las mentalidades revolucionario-independentistas, a partir del estudio de la recepción de Rousseau en América Latina (Lewin, 1980) y de la utilización de metodologías propias de la economía y la sociología para comprender la historia social de la inmigración y de la presencia judía en América Latina (Lewin, 1983).

Por su parte, Günter Böhm se puede encuadrar en la tercera etapa de la historiografía chilena (1940-1970), dentro de la vertiente influenciada por la primera y la segunda generación de la Escuela de Anales, entre quienes encontramos a Mario Góngora, Rolando Mellafe, Álvaro Jara y Sergio Villalobos (Gazmuri, 2007). Entre los principios defendidos por estos historiadores encontramos la interdisciplinariedad o inclusión de conceptos y metodologías de la sociología, la economía, la demografía, la antropología y la psicología para el análisis de los procesos históricos. También, aparece la historia-problema, por oposición a la historia narrativa, el análisis de los aspectos económicos, sociales y culturales de la historia, por oposición a la historia tradicional político-militar, y el estudio de la larga y mediana duración, por oposición a la corta duración (Gazmuri, 2007).

Una muestra de esto pueden ser los libros de Günter Böhm en donde analiza la historia de la presencia y la inmigración de la colectividad judía en América Latina (Böhm, 1948, 1963, 1984, 1985 y 1992), las representaciones de pintores, escritores y músicos judíos o no judíos sobre los judíos en Europa y América Latina (Böhm, 1978a) y el estudio de espacios de sociabilidad o socialidades masonas y judías (Böhm, 1979).

Por último, en cuanto a las temáticas y los espacio-tiempos analizados podemos encontrar, nuevamente, similitudes y

diferencias entre Boleslao Lewin y Günter Böhm. Ambos van a analizar la historia de la presencia y de la inmigración judía entre el siglo XVI y el siglo XIX en América Latina y el Caribe (Böhm, 1948, 1963, 1984, 1985, 1992; Lewin, 1939, 1940, 1942, 1950, 1954, 1957, 1983, 1987). A su vez, también, van a estudiar los espacios de sociabilidad de los judíos, criptojudíos o marranos entre finales del siglo XVIII y finales del siglo XIX en Chile y en el Río de la Plata, respectivamente (Böhm, 1979; Lewin, 1960 b). Y, por último, van a estudiar la historia del Tribunal de la Santa Inquisición en América Latina y la vida y obra de José Toribio Medina, estudioso de la institución colonial en cuestión (Böhm, 1978b; Lewin, 1940, 1950, 1957a, 1960a y 1967).

En cuanto a las diferencias, mientras Günter Böhm va a dedicar su labor investigativa, en gran parte, al estudio de la historia del arte judío y de las representaciones de lo judío en la historia del arte (Böhm, 1974). Lewin, en cambio, se interesará por la historia de la emancipación latinoamericana entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX (Lewin, 1952, 1960c), la insurrección de Tupac Amaru en Perú a fines del siglo XVIII (Lewin, 1948, 1957b, 1976) y la recepción de Rousseau en América Latina entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX (Lewin, 1967 y 1980).

Por lo tanto, en la producción historiográfica de ambos historiadores vuelve a aparecer algo fundamental: para legitimarse en el campo académico Boleslao Lewin apelará a otros temas de investigación no relacionados, necesariamente, con la presencia judía. En este sentido, resulta llamativo que sus principales condecoraciones hayan sido por sus trabajos sobre Tupac Amaru (Liamgot, 1989). Mientras que, Günter Böhm, trabajará temas que, de una u otra manera, siempre se relacionarán con la temática judía. Además, utilizará el Centro de Estudios Judaicos y los Cuadernos Judaicos como dispositivos de difusión de su producción intelectual (Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Estudios Judaicos, 1998).

En consecuencia, la labor investigativa de Lewin le permitirá legitimarse en el campo académico más no construir un campo de estudio de lo judío en Argentina. Mientras que Günter Böhm, en compañía de los integrantes del Centro de Estudios Judaicos, logrará llevar a cabo ambas tareas: logrará legitimarse en el campo académico chileno, focalizando su producción historiográfica en la temática judía, e institucionalizará los estudios judaicos.

3. Las dificultades para el estudio de la presencia judía en América Latina entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX: las pistas que nos otorgan Boleslao Lewin y Günter Böhm

Boleslao Lewin plantea que, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, salvo en los lugares dominados por Gran Bretaña o el Imperio Holandés, “el criptojudaismo era más bien una reminiscencia aterradora, una pesadilla rememorada por la lectura de los Edictos de la Inquisición, que una realidad tangible” (Lewin, 1960, p. 60). A partir de esta afirmación, entonces, los autores ensayan una serie de respuestas para responder por qué no se puede detectar una presencia judía, sino importante, al menos existente, para el período que va desde fines del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX en la América no holandesa ni inglesa.

En primer lugar, ambos autores plantean que la primera dificultad para detectar la presencia judía en el período en cuestión se debe, sobre todo, al factor documental. Tanto Lewin como Böhm detectan que, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, comienzan a disminuir los documentos que nos pueden hablar de la presencia de judíos, judeoconversos o judaizantes en América Latina. Según los autores, esto se debe a la confusión de los copistas, cronistas o redactores que confundían la palabra “judíos” con la palabra “indios” (Lewin, 1960), la decadencia de la Inquisición, la destrucción de sus

documentos o de panfletos y libelos difamatorios, la dificultad para acceder a documentación por encontrarse en repositorios europeos y la producción de esos documentos por parte de los perseguidores (Böhm, 1963).

En segundo lugar, tenemos la asimilación de judíos, judeoconvertos o criptojudíos a la cultura hispanoamericana y a la fe católica. Según los autores, esto se deberá a tres factores: la asimilación forzada por los mecanismos de la Santa Inquisición (Böhm, 1963), la asimilación por miedo a las representaciones negativas y la discriminación (Böhm, 1988) y la asimilación por miedo a la judicialización de matrimonios o uniones por fuera de la fe católica (Lewin, 1960; Böhm, 1988).

Y, en tercer lugar, tenemos un conjunto de motivos que no son agrupables. Günter Böhm nos plantea que la dificultad para estudiar la presencia judía en América Latina se debe a que las comunidades de judeoconvertos no pudieron tener la continuidad que sí tuvieron en la América inglesa u holandesa (Böhm, 1963). Por su parte, Lewin señala, para el caso del Río de la Plata, que la apertura religiosa, en la primera mitad del siglo XIX, será sumamente restrictiva, ya que solo las autoridades porteñas mostrarán voluntad de apertura y, dentro de esa apertura, solo serán vistos con buenos ojos los inmigrantes protestantes (Lewin, 1960).

Por lo tanto y pasando en limpio, allende a la poca presencia de judíos en América Latina en el período analizado, su estudio es sumamente difícil debido a la falta de fuentes, la asimilación a la cultura hispanoamericana y la fe católica, la falta de continuidad espaciotemporal y una apertura religiosa, en la primera mitad del siglo XIX, lenta, tortuosa y limitada. Sin embargo, al analizar, solamente, tres textos, podemos pensar que otros autores como Haim Avni (1983, 1992) o Mario Eduardo Cohen (2019) pueden aportarnos otras claves que serán analizadas en trabajos futuros.

4. Coordenadas teórico-metodológicas que aportan los historiadores de lo judío para el estudio de la presencia judía en América Latina entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX

En este último apartado se procederá a recopilar y complementar las coordenadas teórico-metodológicas que aportan tanto Boleslao Lewin y Gunter Böhm como José Toribio Medina y Haim Avni para el estudio de la presencia judía en América Latina en el período que va desde fines del siglo XVIII a mediados del siglo XIX.

Como primera coordenada teórico-metodológica los autores nos invitan a ampliar las fuentes consultadas. Hay fuentes olvidadas, dejadas de lado o que necesitan una segunda lectura que nos pueden brindar claves sobre la presencia judía en América Latina entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX. Entre ellas, encontramos cartas, diarios, memoriales y acuerdos del cabildo del período tardo colonial, como el Memorial del Capellán Pedro de Logu de 1754, de Buenos Aires, en el cual pide establecer un Tribunal del Santo Oficio en el Río de la Plata frente a la presencia de cristianos nuevos portugueses¹⁰ o un Acuerdo del Cabildo de Buenos Aires de 1783, en donde el obispo Marval y Pinto critica la presencia de herejes, protestantes y judíos en el Río de la Plata (Lewin, 1960, p. 62). También, señalan la importancia de la recuperación de diarios de viajeros europeos que reconocen la presencia de judíos o criptojudíos

¹⁰ Pedro de Logu planteará que “uno de los menores peligros que amenaza a nuestra santa fe en estas provincias, es de que por la colonia de portugueses que está frente de este puerto, a la otra banda del río de la Plata, donde se junta toda la escoria de Portugal y del Brasil, y no es poca la levadura vieja del judaísmo que viene entre ellos, se corrompa la masa de la cristiandad española, habiéndose ya observado de algunos años a esta parte ciertas señales en noche señaladas, que indican juntas diarias o nocturnas de alguna sinagoga. La falta de ministros de nuestra fe es causa de que no se apunten estos indicios ni se investigue la creencia de muchos, que en muchos años ni se les ve oír misa ni cumplir con la Iglesia” (Logu, 1754, citado en Medina, 1945, pp. 391).

en Latinoamérica¹¹, de testamentos de judíos que reconocen su judeidad al final de sus vidas (Avni, 1983)¹² y de notas periodísticas de judíos europeos que detectan la presencia de judíos que no practican su religión y cultura en América Latina¹³.

En segundo lugar, los autores plantean la historización de la libertad de cultos en América Latina y, por extensión, la reconstrucción histórica de la judicialización de matrimonios entre protestantes y católicos o católicos y judíos o criptojudíos (Lewin, 1960; Böhm, 1988). Un caso ejemplar será el del matrimonio de Samuel Lafone, protestante, y María Quevedo, católica, en Buenos Aires en 1832. Lewin nos permite ver cómo en un primer momento se juzga temporal y espiritualmente al matrimonio, a partir de

¹¹ Según afirma Avni (1983): “[...] gracias a un accidente ocurrido a la nave de cierto mercader inglés” en las costas del Río de la Plata, “descrito en el libro de viajes que publicara, se conservó la memoria de un marinero judío que pasó por el lugar y le prestó ayuda. Este suceso-ocurrido en 1813 y que, naturalmente no basta para documentar la presencia permanente de judíos en la Argentina-es lo único que llegó a nuestro conocimiento de toda la época hasta la década del 30” (p. 49).

¹²Avni (1983) plantea que los testamentos, aunque tardíos, pueden brindarnos información sobre el pasado y la identidad del testador. En este sentido, señala “un testamento fechado en Buenos Aires en marzo de 1876, revela la pista de dos hermanos, pertenecientes a una familia judía de Alemania, quienes en el año 1834 estaban viviendo en la Argentina. El testador, que se confiesa judío, se refiere a un hermano que se radicó en la Argentina unos cuarenta años antes de la escritura del documento. Un año después del arribo del hermano a la Argentina nació su primer hijo, pero no existe en el escrito indicio alguno de hasta qué punto dicho hermano practicaba su judaísmo. Incluso el judaísmo del testador, quien llegó a la Argentina a mediados de la década del cuarenta, no tuvo al parecer otra manifestación fuera de esa declaración expresa” (p. 50).

¹³Tal como lo describe Avni (1983), un judío que vivía en Buenos Aires, en 1846, escribe para *Allgemeine Zeitung des Judentums* “No revelan su fe y guardan escasa relación [entre sí] incluso cuando son conocidos como judíos y no lo niegan, no viven como judíos y su judaísmo se pierde en sus familias a tal punto que la generación próxima no sabrá nada sobre él. Tal es el caso especialmente entre los [judíos] ingleses y portugueses, en tanto que los alemanes por lo menos no niegan su origen. Sólo se puede esperar un cambio en esta situación si en esta tierra llegaran a establecerse muchos judíos en un solo sitio, puesto que al llegar en forma individual ya habían perdido su fe de modo que no volverán a buscarla aquí” (p. 50).

castigos que tenían reminiscencias de la Inquisición. Y como, en un segundo momento, se absuelve a los acusados y se reconoce, mediante un decreto-ley, el matrimonio entre ambos y los que a futuro se fueran a celebrar, en Buenos Aires, entre católicos y protestantes¹⁴. También, se pueden ver los estudios de caso de Böhm en Chile y Perú, para comienzos de la segunda mitad del siglo XIX, donde el autor identifica que los matrimonios entre católicos y judíos se permitían si, y solo si, los inmigrantes judíos renegaban de su fe y se convertían al catolicismo. Salvo excepciones, en que podían mantener su religión si criaban a sus hijos como católicos (Böhm, 1988, p. 36).

En tercer lugar, aparece el estudio de las representaciones negativas sobre judíos y protestantes. Según Gunter Böhm (1988, p. 34) esto se puede visualizar en hechos como la quema de “Biblias Judías” o biblias protestantes en Quillota, Chile, en 1830. También, en representaciones teatrales para festividades religiosas en donde se muestran a los judíos como ladrones y se los golpea en Arequipa, Perú, en 1834 (Böhm, 1988, p. 35; Tristán, 2022)¹⁵. Otras

¹⁴ Boleslao Lewin, al analizar el matrimonio entre Samuel Lafone y María Quevedo, realiza un trabajo propio de la microhistoria (antes de su aparición). Reconstruye cómo se casan en secreto y cómo, al enterarse la iglesia del enlace protestante, comienza una disputa temporal y espiritual. Con relación a lo primero, se castigará a Samuel Lafone y a su familia al destierro y María Quevedo y su madre a la reclusión en la Casa de Ejercicios Espirituales de Buenos Aires. Y, con relación al poder espiritual, se le cobra una multa a la pareja y a los testigos del enlace y se desconoce el enlace. Finalmente, tras una larga lucha de Samuel Lafone con las autoridades eclesásticas y civiles, logra el reconocimiento del enlace y la formulación de un decreto-ley, por parte de la Sala de Representantes de Buenos Aires, que acepta los matrimonios protestantes en suelo porteño (Lewin, 1960a, pp. 96-99).

¹⁵ Flora Tristán (2022) relata sobre la obra en su diario: “Llega entonces Jesucristo, la Santísima Virgen, San José, San Mateo, los generales cristianos, el emperador de los sarracenos y el sultán. Hay trece cubiertos, y un judío, para aprovechar la comida, se desliza furtivamente en el decimotercer asiento que queda desocupado. Jesús ha partido el pan y ha hecho pasar la copa a los convidados cuando se da cuenta del fraude. Inmediatamente arrojan al judío de su sitio y los soldados lo ahorcan (a lo menos en efigie). Continúa la comida y la atención es cautivada por la acción de Jesucristo que renueva el milagro de las bodas de Cana y cambia el agua en vino de Canarias. En realidad, un negro oculto bajo la mesa sustituye con bastante

representaciones negativas, del último cuarto del siglo XIX, serán la colocación en Semana Santa de muñecos que representaban a Judas Iscariote en casas de judíos, en Santiago de Chile (Böhm, 1988, p. 34).

En cuarto lugar, proponen el estudio de migraciones portuguesas durante el período colonial y revolucionario-independentista, ya que muchos de los que se instalaron en América Latina tenían ascendencia judía y eran cristianos nuevos (Lewin, 1960; Böhm, 1948, 1963). En este sentido, Gunter Böhm ha analizado en profundidad la historia de familias de ascendencia judía, como los descendientes de Francisco de Torres y Miranda y Ana María Saa, quienes ocuparon cargos de poder en el Chile colonial e independentista, crearon el Mayorazgo de Sierra Bella y tuvieron enconadas disputas por bienes, pagos y cobros (Böhm, 1963, pp. 65-72). También, estudia a los descendientes de los Dalmonte y Encalada, que detentaron el Marquesado de Villapalma y Encalada y también atravesaron disputas por bienes o propiedades (Böhm, 1963, pp. 73-75). Además, estudia a los Omepezoa, Cáceres y Alvares que, entre el siglo XVI y el siglo XIX se irán pasando el título de propiedad de Viña del Mar, sin mayores disputas o conflictos (Böhm, 1963, pp. 76-78). Si bien el trabajo de Böhm encuentra que estas familias tienen ascendencia judía y/o que sus familiares han pasado por procesos Inquisitoriales; lo cierto es que, para el período que nos interesa, no llega a detectar que lleven a cabo prácticas judías o sean perseguidos por ellas (Böhm, 1963, pp. 63-86).

Finalmente, los autores nos brindan una última clave para el estudio de la presencia judía entre fines del siglo XVIII y mediados del XIX: el análisis de nuevos espacios de sociabilidad, tales como clubes políticos, asociaciones por nacionalidad (y sus cementerios) y logias masónicas, integradas por extranjeros. En Argentina, Bernard David

habilidad un vaso de agua por otro lleno de vino. Durante la comida el coro de vírgenes canta himnos. Es así como termina la representación de la cual, imperfectamente sin duda, acabo de trazar un esbozo" (p. 276).

Ansel, Boleslao Lewin y Haim Avni han encontrado documentación sobre judíos que pertenecieron al “Club de Residentes Extranjeros” de Buenos Aires a fines de la primera mitad del siglo XIX¹⁶. Por su parte, Gunter Böhm ha logrado constatar que el fundador de la Francmasonería en Chile (1853) era Manuel de Lima y Sola, judío sefardí nacido en Curazao, Antillas Neerlandesas, en 1818. También, aparecen miembros y fundadores judíos en los clubes franceses y alemanes creados a mediados del siglo XIX en Chile y Perú. Y, por último, aparecen los primeros entierros de judíos en cementerios ingleses o alemanes, tanto en Chile como en Perú, a partir de 1857 y 1861, respectivamente (Böhm, 1988, pp. 33-35).

6. A modo de cierre: algunas conclusiones

A lo largo del trabajo se pudo divisar que el estudio de la historia de la presencia judía en América Latina presenta una serie de problemas, sobre todo para el período que va desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX.

Por otra parte, se pudo ver, como primera aproximación, la trayectoria de los historiadores Boleslao Lewin y Günter Böhm. Si bien no se analizaron todos sus trabajos, se pudo constatar

¹⁶ Avni (1983) encuentra, gracias al estudio de espacios de sociabilidad de Buenos Aires, la presencia de tres judíos “Henry Naftali Hart, un judío inglés que con el tiempo llegó a ser de los pocos activistas dentro de la población judía, era ya en 1850 miembro del prestigioso ‘Club de Residentes Extranjeros’. Alexander Bernheim, el judío francés que sólo en su ancianidad se incorporó a la comunidad judía, combatió en el ejército de Urquiza que derrotó a Rosas en 1852, y ya en el año 1860 fue uno de los fundadores y directores del diario francés en la capital argentina. Ludwig [...] Brie quien llegó a la Argentina muy joven, en la época de la guerra contra Rosas, era un rico comerciante que en la década del 1890 del siglo XIX se convirtió en uno de los activistas más destacados de la comunidad judía organizada [...]. Cada uno de ellos estaba también relacionado -dada su posición económica- con marcos sociales no judíos, como el Club de Extranjeros y las logias masónicas, en cuyas actas puede el investigador encontrar información biográfica sobre alguno de ellos” (p. 51).

similitudes y diferencias en su quehacer investigativo; sobre todo, cómo Boleslao Lewin trabajará la temática sin institucionalizar los estudios judaicos en Argentina y cómo, por contraposición, Günter Böhm no solo trabajará la temática, sino que logrará institucionalizar los estudios judaicos en Chile.

También, se pudo hacer un acercamiento general a los posicionamientos historiográficos y a las temáticas y espacios-temporales analizados por los autores. Y, sobre todo, se pudo esquematizar cuáles son los factores, según Günter Böhm y Boleslao Lewin, que dificultan el estudio de la presencia judía para el período en cuestión; así como, también, las herramientas teórico-metodológicas que aportan para su estudio tanto ellos como José Toribio Medina y Haim Avni.

Por último, cabe decir que, en tanto que primera aproximación, la temática se puede seguir analizando a partir de tres líneas, concatenadas entre sí. En primer lugar, se puede seguir trabajando la trayectoria intelectual de los historiadores analizados, así como, también, el resto de su obra. Para ello, sería fundamental profundizar la relación entre trayectoria intelectual, producción historiográfica y contexto político-cultural. En segundo lugar, se puede incluir a otros historiadores que trabajaron la temática tanto hacia atrás, que es el caso de José Toribio Medina, como hacia adelante, con Haim Avni. Y, en tercer lugar, se puede profundizar la relación entre presencia judía entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX, desaparición de la Inquisición, aparición de la libertad de cultos y judicialización de matrimonios entre católicos y no católicos.

Referencias bibliográficas

Tapia Adler, Ana María (2017). Notas acerca de los estudios judaicos en Chile. *Cuadernos Judaicos*, (34), 84-102.

Aizemberg, Isidoro (1983). *La comunidad judía de Coro, 1824-1900: Una historia*. Caracas: Asociación Israelita de Venezuela - Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.

Avni, Haim (1983). *Argentina y la historia de la inmigración judía 1810-1950*. Buenos Aires: Editorial Universitaria Magnes.

Avni, Haim (1992). *Judíos en América: cinco siglos de historia*. Madrid: Editorial MAPFRE.

Böhm, Günter (1948). *Los judíos en Chile durante la Colonia*. Santiago: Imprenta El Esfuerzo.

Böhm, Günter (1963). *Nuevos antecedentes para una historia de los judíos en Chile colonial*. Santiago: Editorial Universitaria.

Böhm, Günter (1974). *Los judíos en la obra de Rembrandt*. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios de Cultura Judaica.

Böhm, Günter (1978). *Diario de viaje de Miska Hauser: Violinista judío quien recorrió Chile y Perú en el año 1854*. Santiago: Editorial Universitaria.

Böhm, Günter (1979). *Manuel de Lima: Fundador de la Masonería chilena*. Santiago: Editorial Universitaria.

Böhm, Günter (1984). *Historia de los judíos en Chile: judíos y judeoconvertos en Chile durante los siglos XVI y XVII: el bachiller Francisco Maldonado de Silva 1592-1639. Período colonial*. Santiago: Editorial Andrés Bello.

Böhm, Günter (1985). *Judíos en el Perú durante el siglo XIX*. Santiago: Editorial Universitaria

Böhm, Günter (1988). Vida judía en Chile y Perú durante el siglo XIX. *Judaica Latinoamericana*, (1), 32-40.

Böhm, Günter (1992). *Los sefardíes en los dominios holandeses de América del Sur y del Caribe (1630-1750)*. Fráncfort del Meno: Vervuert Verlag.

Brahm García, Enrique y Montes Arraztoa, Jorge (2013). Obstáculos jurídicos y consulares a la inmigración judía durante el gobierno de Arturo Alessandri 1932-1938. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, (35), 523-545.

Buchrucker, Cristian et al. (2010). *Glosario para el estudio de la historia contemporánea. Una aproximación analítica y comparativa*. Mendoza: EDIUNC.

Cohen, Mario Eduardo (2019). *América Colonial Judía*. Buenos Aires: Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí.

De Certeau, Michel (1993). *La escritura de la historia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Devés Valdés, Eduardo (2007). *Redes intelectuales en América Latina: Hacia la constitución de una comunidad intelectual* (3rd ed.). Santiago: Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/j.ctt14jxs98>

Devoto, Fernando y Pagano, Nora (2009). *Historia de la historiografía argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

Elkin, Judith Laikin (1980). *Jews of the Latin American republics*. North Carolina: University of

North Carolina Press.

Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Estudios Judaicos (1998). Presentación. *Cuadernos Judaicos*, (23), 7–39. <https://cuadernosjudaicos.uchile.cl/index.php/CJ/article/view/25831>

Feierstein, Ricardo (2006). *Historia de los judíos argentinos*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

Galasso, Norberto (1995). *La larga lucha de los argentinos: Y cómo la cuentan las diversas corrientes historiográficas*. Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL.

Gazmuri, Cristián (2007). Influencias sobre la historiografía chilena: 1842–1970. En L. G. de Mussy (Ed.), *Balance historiográfico chileno. El orden del discurso y el giro crítico actual* (pp. 75–94). Santiago: Ediciones Universidad de Finis Terrae.

Granados García, Aimer (2017). Las redes intelectuales latinoamericanas en perspectiva historiográfica: una mirada desde México. *Historia y Espacio*, 13(49), 63–95. DOI: <https://doi.org/10.25100/hye.v13i49.5850>

Kahan, Emmanuel Nicolás y Dujovne, Alejandro (2017). Los estudios judíos en Argentina y su legitimación en el campo académico: Balance y perspectivas. *Cuadernos Judaicos*, (34), 7–33. DOI: <https://doi.org/10.5354/0718-8749.2017.48002>

Kersfeld, Daniel (2020). El antisemitismo en América Latina: Principales conceptos y tendencias históricas. *Revista Estudios*, (40), 1–31. DOI: <https://doi.org/10.15517/re.v0i40.42015>

Lewin, Boleslao (1939). *El judío en la época colonial: Un aspecto de la historia rioplatense*. Buenos Aires: Colegio Libre de Estudios Superiores.

Lewin, Boleslao (1940). *Don José Toribio Medina: El historiador de la Inquisición en América*. Buenos Aires: Ediciones D.A.I.A.

Lewin, Boleslao (1942). *Los Leon Pinelo: La ilustre familia marrana del siglo XVII ligada a la historia de la Argentina, Perú, América y España*. Buenos Aires: Sociedad Hebrea Argentina.

Lewin, Boleslao (1943). *Túpac Amaru: El rebelde: su época, sus luchas y su influencia en el continente*. Buenos Aires: Editorial Claridad.

Lewin, Boleslao (1948). *La supuesta participación jesuítica en la rebelión de Tupac Amaru*. Cochabamba: Imprenta Universitaria.

Lewin, Boleslao (1950). *El Santo Oficio en América y el más grande proceso inquisitorial en el Perú*. Buenos Aires: Sociedad Hebrea Argentina.

Lewin, Boleslao (1952). *Los movimientos de emancipación en Hispanoamérica y la independencia de Estados Unidos*. Buenos Aires: Raigal.

Lewin, Boleslao (1954). *Mártires y conquistadores judíos en la América Hispana*. Buenos Aires: Candelabro.

Lewin, Boleslao (1957a). *Supresión de la Inquisición y libertad de cultos en la Argentina*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía, Instituto de Historia de la Filosofía y del Pensamiento Argentino.

Lewin, Boleslao (1957b). *La rebelión de Túpac Amaru: Y los orígenes de la emancipación*

americana. Buenos Aires: Hachette.

Lewin, Boleslao (1957c). *Historia americana I: (Programa de materia)*. La Plata: UNLP. FaHCE. Departamento de Historia.

Lewin, Boleslao (1957d). Génesis de la Bolsa de Comercio en Rosario. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, (2), 391-398.

Lewin, Boleslao (1960a). *Los judíos bajo la Inquisición en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Editorial Dédalos.

Lewin, Boleslao (1960b). El explorador argentino Julio Popper y la Sociedad Geográfica Humana. *Trabajos y Comunicaciones*, (35), 9-22.

Lewin, Boleslao (1960c). Jacobinos y moderados en vísperas de mayo. *Trabajos y Comunicaciones*, (9), 221-230.

Lewin, Boleslao (1967). *Rousseau y la independencia argentina y americana*. Buenos Aires: EUDEBA.

Lewin, Boleslao (1976). *La insurrección de Túpac Amaru* (4a ed.). Buenos Aires: Eudeba.

Lewin, Boleslao (1980). *Rousseau en la independencia de Latinoamérica*. Buenos Aires: Depalma.

Lewin, Boleslao (1983). *Cómo fue la inmigración judía en la Argentina* (2ª ed. ampliada). Buenos Aires: Plus Ultra.

Lewin, Boleslao (1987). *Los criptojudíos: Un fenómeno religioso y social*. Buenos Aires: Mila.

Liamgot, Alberto (1989). Boleslao Lewin. El historiador de la Inquisición. *Todo es Historia*, (263), 52-53.

Liebman, Seymour (1984). *Réquiem por los olvidados: los judíos españoles en América, 1493-1825*. Madrid: Altalena.

Lobato, Mirta Zaida; Solís Carnicer, María del Mar y Wasserman, Fabio (2022). La historiografía argentina reciente: Recorridos, logros y desafíos. *Prohistoria: Historia, políticas de la historia*, (37), 1-12. DOI: <https://doi.org/10.35305/prohistoria.vi37.1608>

López Götting, Ricardo (2019). *Origen, mitos e influencias del antisemitismo en el mundo*. Buenos Aires: CADAL.

Medina, José Toribio (1945). *La Inquisición en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Editorial "Harpes" S.A.

Pita González, Alexandra (2007). *Redes intelectuales transnacionales en América Latina durante la entreguerra*. Colima, México: Universidad de Colima.

Porada, Katarzyna (2022). La inmigración polaca en la Argentina de entreguerras. Las políticas migratorias en el país de origen y en el de destino. *Revista de Indias*, 82(284), 229-256. DOI: <https://doi.org/10.3989/revindias.2022.008>

Raffo, Alejandra (2011). Experiencias desde el Litoral: La formación universitaria en historia frente a los vaivenes políticos e institucionales del siglo XX. *Clío & Asociados*, (15), 212-232.

Ruiz Torres, Pedro (Ed.). (1993). *La historiografía*. Madrid: Marcial Pons.

Hernández Sandoica, Elena (2015). *Tendencias historiográficas actuales: Escribir historia hoy*. Madrid: Ediciones Akal.

Tristán, Flora et al. (2022). *Peregrinaciones de una paria y otros textos recobrados*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Van Dijk, Teun (2013). Ideology and discourse. En M. Freeden, L. T. Sargent & M. Stears (Eds.), *The Oxford handbook of political ideologies* (pp. 175-196). Oxford: Oxford University Press.

Román Ignacio Astorga Herrero

Estudiante avanzado del Profesorado de Grado Universitario en Historia (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo). Becario EVC-CIN (2021-2022) y Becario SIIP-UNCuyo Alumno Avanzado (2023-2024). Integrante del proyecto de investigación "América Latina: representaciones, prácticas, espacios. Debates historiográficos y disputas por los sentidos y las significaciones (segunda parte)" de la Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo. Miembro de la Red de Jóvenes Investigadores (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo). Miembro del Equipo Técnico del Programa de Educación Universitaria en Contexto de Encierro (PEUCE) de la Secretaría Académica de Rectorado la Universidad Nacional de Cuyo.



ARTÍCULOS

Interdiscursividad maquiavélica: más allá del genio y del Astrólogo¹

Machiavellian Interdiscursivity: Beyond the Genius
and the Astrologer

Milena Zanelli²

 <https://orcid.org/0000-0003-0067-7452>

Resumen:

Este artículo analiza el sentido de “lo maquiavélico” durante la década de 1920 en la ciudad de Buenos Aires. En particular, a partir del marco teórico desarrollado en la teoría semiótica de Eliseo Verón, se investigan los discursos de Leopoldo Lugones en “Elogio a Maquiavelo” y de Roberto Arlt en *Los lanzallamas*. Se analizan las condiciones de producción y se rastrean distintos diálogos interdiscursivos. Se propone pensar el personaje del Astrólogo de la novela de Arlt como réplica a la figura del genio del texto de Lugones. Luego se incorporan algunas nociones metafísicas de la teoría pansemiótica de Charles Sanders Peirce. Esta teoría resulta útil para pensar otro acercamiento posible a la pregunta por el sentido de “lo maquiavélico”. El objetivo del recorrido propuesto es recuperar el carácter situado y conflictivo de los materiales analizados.

Palabras clave: semiótica, Lugones, Arlt, maquiavélico; Buenos Aires.

Abstract:

This article analyzes the meaning of “*the machiavellian*” during the 1920s in the city of Buenos Aires. In particular, drawing on the theoretical framework developed in

¹ Agradezco este artículo a Julián Pigna, por la vida entre las salas de la calle Corrientes, Diagonal Norte y Plaza Houssay.

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) / Instituto de Investigaciones Gino Germani / Universidad de Buenos Aires, Argentina. Contacto: zanellimilena@gmail.com

Eliseo Verón's semiotic theory, it examines Leopoldo Lugones's discourse in *"Elogio a Maquiavelo"* and Roberto Arlt's *Los lanzallamas*. The study focuses on the conditions of production and traces different interdiscursive dialogues. It suggests interpreting Arlt's character of the Astrologer as a reply to Lugones's figure of the genius. Subsequently, certain metaphysical notions from Charles Sanders Peirce's pansemiotic theory are incorporated. This theoretical approach proves useful in considering another possible way of addressing the question of the meaning of *"the machiavellian"*. The aim of this analysis is to recover the situated and conflictive nature of the materials examined.

Keywords: semiotics, Lugones, Arlt, Machiavellian, Buenos Aires.

*Caída entre los grandes edificios cúbicos, con panoramas de pollos
a "lo spiedo" y salas doradas, y puestos de cocaína, y vestíbulos de teatros
¡Qué maravillosamente atorranta es por la noche la calle Corrientes! ¡Qué
linda y qué vaga! Más que calle parece una cosa viva, una creación que
rezuma cordialidad por todos sus poros.*

Roberto Arlt (1981, p. 147)

*Que siempre ha habido chorros
Maquiavelos y estafas
Contentos y amargaos, valores y dublé
Pero que el siglo veinte es un despliegue
De maldá' insolente ya no hay quien lo niegue
Vivimos revolcaos en un merengue
Y en el mismo lodo todos manoseaos.
Enrique Santos Discépolo (1934)*

1. Introducción

En este trabajo propongo un análisis semiótico sobre "lo maquiavélico" en el contexto de final de la década de 1920 en la ciudad de Buenos Aires. Rastreo el significante "maquiavélico" en el artículo periodístico "Elogio a Maquiavelo" (1927) de Leopoldo Lugones y en la novela *Los lanzallamas* (1972) de Roberto Arlt. En el primero, la "política maquiavélica" es explicada en relación a la figura

del genio. En el segundo, lo “maquiavélico” caracteriza el plan del personaje ficticio del Astrólogo. La pregunta que motiva esta investigación es cómo analizar el sentido de “lo maquiavélico” en ambos discursos. La hipótesis que deseo defender es que, a partir de un marco teórico semiótico, lo maquiavélico expresado en el plan del personaje del Astrólogo en *Los lanzallamas* puede interpretarse como una réplica al genio maquiavélico presente en “Elogio a Maquiavelo”. Luego, desde una lectura metafísica de la teoría semiótica, me interesa plantear la posibilidad de extender el análisis sobre el sentido de lo maquiavélico más allá de los discursos sociales hacia otro modo de ser u ontología. Específicamente, intento bosquejar la conformación de un espacio maquiavélico como una deriva teórica posible para pensar el problema presentado.

Entonces el objetivo de este trabajo es realizar una investigación sobre “lo maquiavélico” que atienda a la particularidad del espacio local. No pretendo realizar una reconstrucción totalizante, sino componer una narración a partir de distintos fragmentos. Por este motivo, el marco teórico elegido para realizar este recorrido parte de la teoría de la semiosis social de Eliseo Verón (1987; 1993; 2004). Su trabajo es relevante porque realiza un análisis del discurso que recupera la materialidad del sentido y la construcción de lo real en la red de la semiosis. De esta manera, posibilita desarrollar un análisis de los discursos de Lugones y Arlt dando cuenta de la singularidad de las condiciones de producción y de sus efectos a partir de los distintos diálogos interdiscursivos. El sentido de “lo maquiavélico” como materia significativa aparece entonces en el trabajo sobre las huellas encontradas en este análisis.

En la fundamentación de su propuesta, Verón destaca su lectura de la teoría semiótica de Charles Sanders Peirce. Sin embargo, todo trabajo de recepción supone un ejercicio de rastrillaje donde siempre hay pérdidas. El proceso semiótico, como azada que surca el material textual, compone descomponiendo. En el caso de la lectura que realiza Verón, la metafísica de Peirce se presenta como superficie

pedregosa o excedente. En el trabajo de investigación aquí propuesto, me interesa recuperar algunos de estos restos para pensar su productividad. Por lo tanto, el marco teórico elegido supone trabajar principalmente desde la teoría de la semiosis social de Verón; pero también dar cuenta de sus bordes o durezas, es decir, de aquella capa metafísica, que fue relegada a la zona más abisal.

2. Hacia un estado de la cuestión: lo maquiavélico como cosa

Con el objetivo de indagar sobre el sentido de “lo maquiavélico” en los discursos de Arlt y Lugones resulta pertinente revisar los antecedentes teóricos. Existen investigaciones relevantes sobre las novelas de Arlt provenientes del campo del análisis literario. En particular, resultan de especial interés aquellas investigaciones que indagaron en las condiciones materiales y las ideológicas de su discurso (Piglia, 1986; Sarlo, 2003; González, 2008; Saítta, 2018). Estos trabajos, si bien son un insumo fundamental, no desarrollan la pregunta por “lo maquiavélico”³.

En el caso de los discursos políticos de Lugones, sus intervenciones más estudiadas fueron sus conferencias, entre las que se destacan *El payador* (1916) y *La hora de la espada* (1925). En general, los análisis se focalizan en la figura del gaucho como mito fundador de la literatura nacional y del ser argentino (Svampa, 1994; Altamirano y Sarlo, 1997; Terán, 2009). Los escasos estudios que citan el “Elogio a Maquiavelo” realizan una mención breve en función de enfatizar la descripción del perfil autoritario del autor (López, 2004; Roger, 2004).

³ Horacio González realizó varias investigaciones sobre la filosofía de Maquiavelo, entre las que se destaca “Maquiavelo y el problema de la lectura” (2019), pero no vincula estas investigaciones con sus análisis literarios sobre Lugones.

En el campo de los estudios maquiavelianos, el trabajo de Leandro Losada (2019) ha reorientado recientemente la atención hacia las formas en que Maquiavelo fue leído en Argentina por algunos de los principales representantes de la teoría política. Este importante trabajo histórico de recuperación analiza el artículo de Lugones, pero se focaliza en el debate político entre liberales y antiliberales. De este modo, si bien señala que en el siglo XX el “maquiavelismo”⁴ se mantuvo como tópico prevaleciente” (p. 66) para designar despectivamente a los hombres de poder, continúa la tendencia de interpretar a Maquiavelo como pensador político. Como explica Sandro Landi (2022), esta lectura dominante, motorizada por “alguno de los grandes filósofos del siglo XX – Benedetto Croce, Leo Strauss, Isaiah Berlin– contribuyó de manera decisiva a estructurar el campo de estudio en torno a las nociones de moralidad y libertad” (p. 19).

Se puede advertir entonces que existe un dispositivo de regulación del discurso sobre Maquiavelo, donde la pregunta por el maquiavelismo o “lo maquiavélico” suele ser desestimada por los estudios académicos. Sin embargo, forma parte de un imaginario colectivo extensamente presente en el pensamiento y el sentido común occidental. Durante más de cuatro siglos “lo maquiavélico” hizo referencia a una “*imago* popular” (Lefort, 2010, p. 13), que condensa ciertas creencias de una comunidad sobre la perversidad del poder y de los hombres. Se trata entonces de representaciones que dan cuenta de una tensión en “el principio de ordenación de la vida comunitaria en la que se diseminan” (Barros, 2024, p. 255).

⁴Marcelo Barbuto (2014) explica que el maquiavelismo se relaciona, en primer lugar, con una interpretación de la obra de Maquiavelo que enfatiza la amoralidad de la política y la preeminencia de la razón de Estado. En segundo lugar, es un adjetivo que connota un modo de proceder con astucia o doblez. Esta segunda acepción es la utilizada por Losada. “Lo maquiavélico”, por su parte, es un sustantivo de la segunda acepción del maquiavelismo. En cambio, “lo maquiaveliano” refiere a “la crítica especializada en el pensamiento y la obra de Maquiavelo” (p. 24).

El rápido recorrido a través de los distintos antecedentes teóricos sobre el tema elegido dibuja un mapa de parajes poco transitados. Ante este panorama desafiante resulta atractiva la teoría de la semiosis social de Verón. En primer lugar, porque comprende al texto como objeto concreto que se extrae de un “flujo de circulación de sentido” (Verón, 2004, p. 56) y que constituye solo un punto de partida para producir el concepto de discurso. Los discursos sociales son materias significantes o cosas, que atraviesan todo el sistema de la semiosis. Por lo tanto, es una teoría que propicia la exploración de distintos territorios discursivos, sin excluir del análisis ningún ámbito del sentido. El análisis semiótico es susceptible de realizarse a partir de prácticas discursivas formales e informales, en fenómenos explícitos e implícitos, en textos escritos, prácticas orales o en representaciones visuales. De este modo, se trata de una teoría que, lejos de relegar el análisis de “lo maquiavélico” en favor de conceptos dominantes dentro del campo de la teoría política maquiaveliana, otorga legitimidad al problema que orienta esta investigación.

En segundo lugar, la propuesta de Verón es útil para analizar los discursos de Lugones y de Arlt desde una mirada que atienda a las condiciones determinadas bajo las cuales esos discursos se crean, circulan y reconocen. Para el semiólogo argentino no es posible realizar un análisis discursivo sin asumir que todo fenómeno social es un proceso de producción de sentido, y toda producción de sentido es social y, por lo tanto, histórica. En palabras del autor, “El análisis de los discursos no es otra cosa que la descripción de las huellas de las condiciones productivas en los discursos, ya sean las de su generación o las que dan cuenta de sus ‘efectos’” (Verón, 1993, p. 127). Al rastrear las huellas de las operaciones se reconstruye fragmentariamente “pequeños pedazos del tejido de la semiosis” (Verón, 1993, p. 124), que son así transformados en productos.

Por lo tanto, la teoría de la semiosis social es un insumo para reconstruir procesos a partir del estudio de las huellas presentes en los productos. Este aspecto del marco teórico elegido es relevante

porque enfatiza el carácter material de los discursos dentro del entramado social y posibilita considerar “lo maquiavélico” como cosa. En este sentido, evita interpretaciones formalistas, propias de la historia de las ideas (Lovejoy, 1940), que tienden a reducir los discursos a expresiones fieles o desviadas de ideas universales. En esta clase de lecturas, existiría una idea-unidad maquiaveliana que reaparece en distintos contextos históricos. Pero también evita interpretaciones que otorgan una preeminencia de la dimensión subjetiva sobre el contexto lingüístico (Skinner, 2007). Según estas interpretaciones, los discursos sobre Maquiavelo se comprenderían a partir de las innovaciones que produce el designio de un autor respecto del vocabulario político vigente.

Esta última estrategia, propia de algunos exponentes de la historia intelectual desarrolladas durante el denominado giro lingüístico⁵, pretende superar los problemas de abstracción y reificación, que supone la historia de las ideas cuando omite los debates y las prácticas lingüísticas. No obstante, desde la perspectiva semiótica propuesta, se trata de una estrategia que, al concentrar el análisis en la intencionalidad de la conciencia, termina por suponer “sujetos sin cuerpo” (Verón, 1993, p. 99). Por lo tanto, al igual que la historia de las ideas, son posiciones donde el signo tiene un carácter inmaterial. Además, son posiciones historiográficas que, al aceptar “ideas universales” o “vocabularios políticos vigentes”, no permiten encontrar originalidad en los discursos latinoamericanos. Así, sus “hallazgos serán siempre predecibles” (Palti, 2014, p. 9), porque reproducen una vocación normativa que tiene fuertes sesgos eurocéntricos.

En contraposición a estos análisis, la teoría semiótica cuestiona las condiciones de producción y da cuenta del carácter

⁵Richard Rorty (1998) denomina “giro lingüístico” a la revolución filosófica más reciente, la cual “tiene el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente” (p. 50).

contingente y antagónico de los discursos en la especificidad del territorio. El trabajo sobre productos semióticos implica abordar los diálogos interdiscursivos, comprender “lo maquiavélico” como respuesta a otros discursos, que tienen reconocimiento social. La dimensión del reconocimiento expresa las luchas de intereses locales por la producción de sentido, como resultado de condiciones de generación específicas del momento. También la circulación, que se manifiesta en la diferencia entre la producción y el reconocimiento, obliga a valorar el entramado complejo de la conflictividad social de forma situada.

3. Condiciones de producción

En primer lugar, interesa pensar las condiciones de producción a partir de las cuales se crearon los discursos seleccionados sobre “lo maquiavélico”. El artículo de Lugones se publicó en 1927, mientras que la novela de Arlt en 1931, como continuación de la novela *Los siete locos* (2006), publicada en 1929. Por lo tanto, es necesario indagar en los escenarios de producción discursiva de la ciudad de Buenos Aires durante fines de la década de 1920. Para comenzar a delinear estos escenarios, cabe destacar que 1927 es un año relevante para lxs lectorxs de Maquiavelo. En ese momento se cumplen cuatrocientos años de su fallecimiento. Losada (2019) sostiene que, si bien la efeméride suscita un interés especial, lo cierto es que durante la década de 1920 sus ideas fueron “objeto de una atención sin precedentes en el pensamiento político argentino” (p. 63).

La recepción de Maquiavelo en esta época puede ser comprendida en el marco de transformaciones generales, que incluyen la profesionalización del trabajo intelectual, el avance de la industria editorial y el movimiento de reforma universitaria (Romero, 1965; Prislei, 1999). Todos estos cambios dan cuenta de un proceso

de modernización de las grandes ciudades, que suscita un intenso debate ideológico-estético en el campo intelectual y artístico (Rama, 1985; Sarlo, 2003).

La llegada masiva de migraciones internacionales y la democratización de la cultura producen distintas posiciones respecto de la lengua y la tradición nacional. Conviven de modo conflictivo miradas revolucionarias y posiciones nostálgicas o conservadoras. Entre estas últimas se destaca la de Scalabrini Ortiz (1931), quien sostiene que el “Hombre de Corrientes y Esmeralda” nace de la ciudad “acosada por runflas siempre crecientes de extranjeros” (p. 39). El porteño es el arquetipo espiritual, el hombre de las muchedumbres, que resiste en soledad el torbellino de transformaciones. Es importante destacar que estas transformaciones no solo se relacionan con las personas. En 1930, un año antes de la publicación de la novela de Scalabrini Ortiz, se lleva a cabo en Buenos Aires la instalación de los cables de alumbrado eléctrico, y se firma la autorización del sistema de colectivos, que se efectúa en 1931. La metrópoli alarga sus días y acelera su velocidad.

En el campo filosófico conviven posiciones positivistas y racionalistas surgidas en el siglo XIX junto con corrientes espiritualistas y vitalistas, las cuales se posicionan de forma crítica respecto de la modernidad y la ciencia. En el terreno político, se trata de un momento histórico caracterizado por la crisis de la democracia representativa. La revolución de 1917 en Rusia, la Primera Guerra Mundial y el ascenso del fascismo en Italia en 1922 configuran una etapa marcada por la violencia y el militarismo.

En el caso de Argentina, luego de la sanción de la Ley Sáenz Peña en 1912, que estableció el voto secreto y universal masculino, se intensifica una reacción conservadora y antidemocrática, que culmina con el primer golpe de Estado en el país en 1930 encabezado por José Uriburu. La crisis política desatada en la década de 1920 fue analizada por Halperín Donghi (2013) como un “*machiavellian*

moment”, en tanto se trata de un momento de transición, que solo puede ser superado por la presencia de un príncipe capaz de transmutar su virtud individual en virtud colectiva.

El concepto de “*machiavellian moment*” hace referencia al libro *El momento maquiavélico*⁶. *El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* de J. G. A. Pocock (2003). En el célebre texto, el autor sostiene que el concepto en cuestión designa el momento histórico en el cual Maquiavelo escribió, pero también al “tiempo en que la república se enfrentaba a su propia limitación temporal, intentando permanecer moral y políticamente estable frente a las embestidas de un flujo de acontecimientos irracionales” (Pocock, 2003, p. 78). En este último sentido consiste en una herramienta que posibilita comprender un momento de contingencia de la república, es decir, cuando se encuentra envuelta en contradicciones y tensiones.

Losada (2019) retoma la caracterización propuesta por Halperín Donghi del contexto político para explicar otra de las posibles causas de la creciente presencia de estudios sobre Maquiavelo. Frente a la inestabilidad de la democracia liberal y el auge del totalitarismo, “Maquiavelo pudo aparecer como responsable o inspirador de ambos fenómenos o como uno de los autores a los que acudir para superarlos” (p. 69).

A partir de este rápido recorrido, es posible concluir que en la década de 1920 la figura y la obra de Maquiavelo adquieren amplia notoriedad en Argentina. Aparecen en textos de teoría política de modo explícito ligadas al problema teórico del liderazgo político en

⁶ Lxs comentadorxs de habla española del texto de Pocock eligen en general no traducir el concepto “*machiavellian moment*” o traducirlo como “momento maquiaveliano”. Se distancian de esta forma de los traductores al español de la edición de Tecnos, quienes, como reconstruye Barbuto (2013), sostienen que “en el español de España es incorrecto maquiaveliano, y lo correcto es maquiavélico” (p. 20) porque “maquiaveliano” no se encuentra aún en el diccionario de la RAE.

momentos de crisis institucional. No obstante, siguiendo la metodología semiótica, también resulta relevante observar la naturaleza social de este fenómeno. Si en esta estrategia el sujeto se “reencuentra con su mundo y su cuerpo” (Verón, 1993, p. 100), entonces es necesario exceder el corpus de la teoría política y dar cuenta de otras huellas discursivas y extradiscursivas. En este caso, se describieron condiciones de producción relacionadas con la historia, los debates filosóficos y culturales y las innovaciones tecnológicas. Todas estas transformaciones socavaron el escenario de la ciudad de Buenos Aires. En lo que sigue, analizo los discursos de Lugones y Arlt para continuar rastreando la circulación, el reconocimiento y las lecturas existentes en la configuración de sentidos alrededor de “lo maquiavélico”.

4. La política maquiavélica

En Argentina en el siglo XIX y principios del XX la figura y el pensamiento de Maquiavelo suscitaron en general desdén y rechazo. El texto de Lugones es uno de los primeros donde su obra es reivindicada. Por lo tanto, en el “Elogio a Maquiavelo” opera cierta audacia discursiva desde el mismo título. Este gesto introduce una confrontación directa con el campo cultural y académico. A su vez, el texto es una proclama en contra de la democracia liberal, el sufragio universal, el racionalismo, el ideal de progreso y el cristianismo. Todos estos tópicos no constituyen una novedad en el pensamiento del autor porque se encuentran en sus intervenciones anteriores. De hecho, el nombre de Leopoldo Lugones permanece grabado en el imaginario nacional como la voz que anticipa en 1924 la injerencia de las Fuerzas Armadas en el golpe de Estado de 1930. Sin embargo, en el “Elogio a Maquiavelo” focaliza su diatriba militarista en una figura presentada anteriormente en el *Elogio de Ameghino* (1915): la del genio. Afirma que la hora de la espada es también la hora del genio.

Y la genialidad en 1927 es comprendida a partir de la política maquiavélica.

Para Lugones, Maquiavelo fue el primero en erigir el sentimiento de amor a la patria por sobre cualquier otro ideal. La obra de Maquiavelo se desarrolla dentro del humanismo del Renacimiento –interpretado como máxima expresión de la cultura greco-latina, que es la cultura del pueblo–, porque en este momento se defiende la valoración de la vida humana por sobre toda entidad metafísica. Los hombres, que son una especie belicosa, crean la soberanía como expresión de fuerza. La política maquiavélica es, por lo tanto, el “arte de dominar por medio de cualquier sistema [...] [con] un exclusivo fin: la prosperidad y la fuerza de la nación” (Lugones, 1927, p. 299). Al igual que Lenin, Maquiavelo rechaza el pacifismo a favor del deber patriótico. Constituye una posición biológica y realista porque separa política de moral. Esta separación expresa su genialidad respecto de las teorizaciones sobre la política existentes en su momento histórico.

Sin embargo, Lugones afirma que, como todo héroe, el autor del *Príncipe* estuvo condenado a la soledad y a la incomprensión por parte de su tiempo. Este aislamiento se conjura en la propia actualidad del escritor argentino. Maquiavelo es un genio extemporáneo y contemporáneo porque renace en la Italia de Mussolini, configurado en una suerte de “fascismo renacentista” (López, 2004, p. 129).

5. Campos discursivos

La actualidad de la obra del florentino, así como el contexto de crisis de la democracia liberal, asemejan la caracterización de Lugones con el “*machiavellian moment*” descrito por Halperín Dongui y Losada. Arlt, por su parte, comparte este momento histórico, no

obstante, su situación y su obra son bastantes diferentes. Por este motivo, su discurso resulta de interés para la propuesta aquí desarrollada. Según la teoría semiótica, las huellas de las condiciones de producción y reconocimiento se hacen visibles a partir del desfase sistemático en los materiales analizados. No debemos estudiar operaciones aisladas, sino que es necesario “tomar en consideración el conjunto del funcionamiento de una economía discursiva en lo que la diferencia de otra” (Verón, 2004, p. 54). Los campos discursivos se entrecruzan siempre y es esta contaminación de “juegos discursivos” (Verón, 1987, p. 14) lo que motoriza el trabajo semiótico. En este sentido, no se elige analizar la novela de Arlt a pesar de su heterogeneidad respecto del artículo periodístico de Lugones, sino a causa de esta distancia interdiscursiva.

Entonces, si bien ambos son escritores y periodistas, sus lugares de enunciación son disímiles. Lugones es un criollo viejo que, desde el escenario del teatro Odeón —ubicado en la esquina de las calles Corrientes y Esmeralda—, afirma cumplir una función social al operar como “poeta-médium” (Altamirano y Sarlo, 1997, p. 133) entre la poesía del pueblo y la mente culta de la clase superior que lo escucha. Recordemos que lo popular aquí debe entenderse como el legado de la civilización greco-latina. En cambio, Arlt se encuentra en los márgenes de las instituciones y recurre a los saberes callejeros como materia literaria. En sus novelas late todo aquello que Lugones encubre: “[...] un espacio urbano modelado por la pobreza inmigratoria, el bajo fondo y la tecnología, en idéntico nivel de importancia” (Sarlo, 2003, pp. 58-59). Describe la otra cara de la ciudad moderna, la “vida puerca” (Altamirano y Sarlo, 1997, p. 61), el paisaje más mundano del Buenos Aires inmigratorio. Sus novelas pueden leerse como respuesta a aquello silenciado en las proclamas de élite intelectual, pero también se pueden rastrear residuos, sentidos traficados, continuidades y diálogos en las distancias interdiscursivas.

Uno de los protagonistas más importantes de las dos novelas es el personaje del Astrólogo. Vive en una quinta de Temperley – provincia de Buenos Aires– y es un hombre poderoso, pero sumamente extravagante, por ejemplo, entre sus particularidades se menciona que está castrado a causa de un accidente. Él es quien organiza una conspiración secreta para conseguir una revolución comunista. Su plan consiste en generar una falsa célula comunista para provocar un golpe de Estado, con la finalidad de despertar más tarde la conciencia del pueblo como reacción al poder de los militares. Como se ve, el proyecto es tan imbricado como disparatado.

Horacio González (2008) sostiene que en el personaje del Astrólogo se encuentra Lugones. Explica que Arlt antes de publicar sus novelas mencionó su lectura de Lugones en *Las ciencias ocultas en la Ciudad de Buenos Aires* (cf. Arlt, 2014), uno de sus primeros textos, publicado en 1920. En este ensayo autobiográfico, poco transitado por la crítica literaria, Arlt describe su acercamiento al mundo esotérico. Desarrolla una crítica con tono desmitificante, donde advierte que hay que hablarle al pueblo “que sueña y busca la verdad” sobre esos “cenáculos de aristócratas del espíritu” (Arlt, 2014, p. 26). Arlt se ubica del lado del pueblo para aconsejar a los suyos contra los inmorales y fraudulentos “astrólogos logreros” (Arlt, 2014, p. 27). Las agrupaciones sectarias, que son acusadas al mismo tiempo –de forma algo contradictoria– de impostoras y de delirantes, deben ser perseguidas y prohibidas. Por este motivo, festeja en una nota al pie “la actitud de la policía que no hace mucho clausuró una Escuela de Magia en Corrientes y Callao” (Arlt, 2014, p. 55).

Respecto de la literatura teosófica⁷, Arlt (2014) afirma que muchas obras son admirables, admite que satisfacen las ansiedades

⁷ La teosofía moderna, creada por la rusa Helena Blavatsky en la segunda mitad del siglo XIX, es una doctrina ocultista que sintetiza religión, filosofía y ciencia. Leopoldo Lugones fue Secretario General de la Sociedad Teosófica argentina y uno de sus intelectuales locales más relevantes.

de los hijos de la ciudad, pero concluye que son altamente nocivas. El arte, antes de ser libre, debe ser “eminentemente colectivo y democrático” (p. 53). No se necesitan “inútiles conocimientos del más allá”, se necesitan hombres que trabajen por “la perfección del orden social” (p. 62). Sin embargo, cuando menciona a Lugones, afirma que “en su hermosa obra *Las fuerzas extrañas*, plantea magistralmente el caso de un ocultista” (p. 54). En esta caracterización hay una valoración ambigua hacia el esoterismo, entre la denuncia y la fascinación, que luego no se abandona. El propio Arlt asume en el texto esta contradicción bajo el hechizo de Charles Baudelaire: “[...] las poesías y biografía de aquel gran doloroso poeta me habían alucinado al punto que, puedo decir, era mi padre espiritual, mi socrático demonio” (p. 13).

Siguiendo la interpretación de González, también puede pensarse a Lugones como otro padre-brujo, que susurra al oído de Arlt, quien se posiciona entonces como un aprendiz o hijo bastardo. En palabras de González (2008): “Lugones es el oculto personaje repudiado de *Los 7 locos*, a la vez proveedor de no pocos de sus temas y discursos—esto se sabe—pero también de sus obsesiones sombrías” (p. 117).

En el análisis realizado en este apartado, el discurso de Arlt fue leído a partir de la puesta en relación con las huellas del discurso de Lugones. Se mencionó la interpretación de González, quien propone un diálogo discursivo entre el ensayo autobiográfico de Arlt, el personaje del Astrólogo en sus novelas y Lugones. Me interesa continuar explorando estas huellas, que fueron solo presentadas por González y que no mencionan “lo maquiavélico”. En lo que sigue

Véase al respecto: Quereilhac, Soledad (2008). “El intelectual teósofo: la actuación de Leopoldo Lugones en la revista *Philadelphia* (1898–1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del Centenario”. *Prismas*, 12, pp. 67–86.

vuelvo sobre el discurso de Arlt para luego pensar a Lugones no tanto como “proveedor” de “temas”, sino como adversario discursivo.

6. El juego maquiavélico

En *Los lanzallamas* se encuentran cuatro referencias a Maquiavelo y todas salen de la boca del personaje del Astrólogo. En este apartado me focalizaré en las dos primeras porque transcurren en el mismo párrafo, en una línea de conversación con el Abogado, un personaje al cual se quiere convencer que se una a la célula revolucionaria. El Abogado no puede comprender cómo el Astrólogo, quien afirma ser comunista, quiere traicionar a sus compañeros para favorecer una intervención militar con la excusa de que el país será víctima del comunismo. También se horroriza porque todo el plan se financia con dinero proveniente de burdeles de la calle Corrientes. El Astrólogo contesta que no es posible persuadir al pueblo a favor del comunismo porque el nivel intelectual del país es pésimo. El pueblo solo se volverá comunista cuando reaccione a la tiranía de los militares. Finalmente, ante el descrédito del Abogado, afirma que su plan es una jugada de ajedrecista y que:

El ajedrez es el *juego maquiavélico* por excelencia. Tartakover, un gran jugador, dice que el ajedrecista no debe tener un solo final de juego, sino muchos; que la apertura de una jugada, cuanto más contusa y endiablada, más interesante, es decir más útil, porque así desconcierta de cien maneras al adversario. Tartakover, con su admirable vocabulario de *maquiavelista del ajedrez* domina este procedimiento: “elasticidad de juego” (Arlt, 1972, p. 48. Cursiva añadida).

En este discurso lo maquiavélico es el nombre que sirve para darle un fundamento teórico al plan revolucionario. El Astrólogo, en

su rol de intelectual, comprende que su hora es también la de los militares. Sus palabras, por lo tanto, resuenan como un eco del llamado de Lugones (1925) al levantamiento de las fuerzas armadas. Pero también, como el mismo personaje del Astrólogo explícita, continúa la voluntad militarista de Lenin y Mussolini.

La referencia a líderes políticos en función y a noticias políticas contemporáneas es constante en *Los lanzallamas*. Sylvia Saítta (2018) sostiene que se trata de la novela más política del autor porque se borran “los límites entre la verdad del periodismo y la invención de la novela, convirtiendo en verosímil la trama ficcional” (p. 101). Así, la literatura se politiza porque incorpora temas y procedimientos propios del periodismo.

Desde la teoría semiótica, es posible agregar que la politicidad del discurso se encuentra también en la dimensión de la enunciación. El discurso se politiza cuando existe un “destinatario positivo” con el que se comparten ideas y un “destinatario negativo” frente al cual se realiza una inversión de creencias (Verón, 1987, p. 17)⁸. En el caso del personaje del Astrólogo, el líder comunista y el fascista constituyen su colectivo de identificación. En cambio, su discurso se dirige contra los líderes de las democracias liberales y burguesas. La construcción de un adversario siempre tiene un tono polémico porque “es una réplica y supone (o anticipa) una réplica” (Verón, 1987, p. 16).

7. Genios, locos, superhombres y eunucos

Hasta aquí, el análisis de “lo maquiavélico” motorizó la reconstrucción de distintos procesos semióticos. En este apartado

⁸ Verón (1987) sostiene que en el caso de las democracias liberales existe un tercer destinatario neutro al cual se intenta persuadir.

interesa desarrollar un análisis comparativo entre las figuras del genio en Lugones y del Astrólogo en Arlt con la finalidad de continuar trabajando sobre la red de significantes encontrados. Como se explicó, el objetivo no es realizar un análisis formal sobre el genio y el Astrólogo como figuras retóricas o estilísticas, sino abordarlos como lugares de enunciación, que remiten a posiciones discursivas y se encuentran cargados de valoraciones sociales.

En primer lugar, tal como se expuso al final del último apartado, resulta significativo que en ambas figuras el saber se entrelaza con el deber político. En los discursos políticos, a su vez, el componente didáctico se configura como “verdad universal” y el componente prescriptivo aparece en el orden de la “necesidad” (Verón, 1987, pp. 20-21). Sus intervenciones tienen entonces un enorme efecto ideológico. El comunismo para el Astrólogo y el amor a la patria para el genio aparecen explicitados como los únicos fines absolutos. Para los dos esto supone separar la política de la moral: “En cuanto usted quiere introducir una moral en la conducta política, la conducta política se transforma en lo que podríamos definir como un mecanismo rígido, destructible por la presión de las fuerzas externas” (Arlt, 1972, p. 49). A su vez, ambos consideran que la violencia es afín al gobierno y a la vida. Así, mientras en el texto de Arlt se lee que “Lo evidente [de la vida] es su crueldad. Unos se comen a los otros” (Arlt, 1972, p. 39), Lugones afirma que “La ley de la vida es la ley de la fuerza” (Lugones, 1927, p. 297).

Estas afirmaciones suponen también una metafísica nietzscheana propia de la época. Mónica Cragolini (2001) explica que Friedrich Nietzsche es un referente del imaginario cultural de entonces. Tópicos presentes en los discursos de Lugones, como amoralidad, anticristianismo y aristocratismo, son frecuentes en la cultura de masas. La figura literaria de Nietzsche se asocia al “genio” que encarna estos valores, pero también al “degenerado”, al “loco” y al “fascismo” (pp. 116-117). En este sentido, no resulta extraño que el personaje del Astrólogo afirme que el hombre del futuro es el

“superhombre” (Arlt, 1972, p. 44). Además, en la teoría vitalista del filósofo alemán la realidad se compone de fuerzas en permanente lucha. Desde esta perspectiva, se comprende que para Lugones lo maquiavélico despertó la reacción del anti-maquiavelismo liberal, y en el discurso literario de Arlt la tiranía militar animará la conciencia comunista. De esta forma, si bien se tratan de posiciones políticas distintas, comparten su rechazo a la democracia liberal y al pacifismo burgués. Maquiavelo –envuelto por la atmósfera nietzscheana– aparece explícitamente para ilustrar esta concepción sobre la naturaleza bélica del ser humano.

Finalmente, en la comparación de ambas figuras, es destacable el registro profético que comparten. Si bien el carácter programático es propio de todo discurso político, en los discursos analizados este rasgo se radicaliza a partir del componente místico. La salvación de la nación depende de la intervención del intelectual, quien se encuentra condenado a la soledad y al descrédito. El genio es como un “astro distante” (Lugones, 1927, p. 301), el único que “conoce el secreto” (Arlt, 1972, p. 15). Sin embargo, también se debe reconocer que el tono de sus discursos es distinto. El genio de Lugones se presenta como un héroe trágico, que hace su aparición entre búhos y tinieblas. En cambio, el personaje del Astrólogo entra por primera vez en escena con un delantal amarillo, que le da aires de científico loco, en una habitación “hedionda de humedad [...] con su altísimo cielorraso surcado de telarañas” (Arlt, 2006, p. 17).

Los bestiarios que se dibujan entre los búhos y las arañas son radicalmente diferentes. Los primeros se vinculan al búho de Minerva –diosa virgen de la sabiduría, la civilización, la ciencia, la justicia, etc.–, es decir, al mundo greco-latino, del cual Lugones se reivindica heredero. Por su parte, las telarañas en el cielorraso remiten a la ciudad y sus ambientes corroídos. El Astrólogo, con su delantal sucio y su condición de hombre castrado, parece una deformación tenebrosa de Minerva. Arlt no es heredero de la cultura clásica, es un

obrero sin títulos ni conocimientos de lenguas extranjeras. Como él mismo señala en las palabras preliminares de *Los lanzallamas* (1972):

[...] he resuelto no enviar ninguna obra mía a la sección de crítica literaria de los periódicos. ¿Con qué objeto? Para que un señor enfático entre el estorbo de dos llamadas telefónicas escriba para satisfacción de las personas honorables: “El señor Roberto Arlt persiste aferrado a un realismo de pésimo gusto, etc., etc.”. No, no y no. [...] Crearemos nuestra literatura, no conversando continuamente de literatura, sino escribiendo en orgullosa soledad libros que encierran la violencia de un “cross” a la mandíbula. Sí, un libro tras otro, y “que los eunucos bufen” (pp. 5-6).

Su lengua plebeya escribe mal porque “despoja a las palabras cultas de su sentido propio” (Correas, 1996, p. 107) y, de esta manera, disputa el capital cultural reconocido. La violencia de su escritura, el “cross” que efectúa a la mandíbula de las personas honorables y de los eunucos bufadores, no se encuentra en el argumento de la novela; en cambio, se genera en los desfases semióticos, que hacen temblar la ilusión de completitud de quienes creen tener el poder del sentido o del falo.

8. Interdiscursividad maquiavélica

De acuerdo a lo expuesto, si bien los discursos de Lugones y de Arlt comparten notas ideológicas y filosóficas, sus diferencias son significativas. En el personaje del Astrólogo el sentido de “lo maquiavélico” es ridiculizado. El intelectual que hace un llamado a las armas es presentado como un delirante, una mente despótica, cruel y disparatada. Como en el tango “Cambalache” —estrenado en 1934 en el teatro Maipo, ubicado sobre las calles Esmeralda y la avenida Corrientes—, ejerce a viva voz la “maldá' insolente” (Discépolo, 1934).

Cuando es lo mismo ser derecho que traidor, el intelectual ya no debe fingir valores ni compostura. Alejado de la pompa y la solemnidad del genio maquiavélico, en el discurso literario de Arlt no hay “astro distante” (Lugones, 1927, p. 301), hay un Astrólogo que afirma que la astrología es mentira. Pero aquí la estafa no es un medio para un fin superior, sino que se devela como el fundamento mismo de la trama política y literaria.

Por lo tanto, “lo maquiavélico” opera en el discurso de Lugones y en el de Arlt de forma distinta. A pesar de que ambos escriben durante el “*machiavellian moment*” no hay una relación lineal entre sus discursos. Como se mencionó, esto se explica según la teoría semiótica porque existe una “indeterminación relativa entre producción y reconocimiento” (Verón, 1993, p. 189). Alrededor de “lo maquiavélico” se crea un campo de efectos de sentidos múltiples. En el discurso de Lugones se invoca al genio para pensar la legitimidad de la violencia militar desde la voz consagrada del pensador iluminado; mientras que en Arlt “lo maquiavélico” se ficcionaliza como comedia dramática y, por lo tanto, como desautorización de la elite intelectual conservadora.

Tal como señaló González, en el cambio de tono que se desarrolla en el discurso arltiano se gesta tanto un reconocimiento como un rechazo. Aquí la figura del Astrólogo opera como burla y fascinación⁹ por “lo maquiavélico”. Es necesario aclarar que el procedimiento de ridiculización no implica dejar de advertir los peligros reales de la hora de la espada. Esta advertencia cobra más relevancia si se recuerda que *Los lanzallamas* se publica luego de haber transcurrido un año de la primera dictadura cívico-militar del país. A partir de este contexto, Piglia (1986) afirma que “Los golpes

⁹ Rocco Carbone (2024), en su análisis de las novelas de Arlt llama la atención respecto de la fascinación que produce el fascismo, descrito como “locura colectiva” (p. 103) y “poder psicotizante y celular” (p. 109). A su vez, denomina “Momento Arlt” —en clara alusión al “*machiavellian moment*” propuesto por Pocock— al cruce que existe entre política y literatura.

de Estado [...] han estado siempre rodeados de ese aire entre envarado y circense que Arlt capta muy bien” (p. 25). Lo maquiavélico es el nombre de una ficción criminal, que es rechazada al darle aires de payasada siniestra.

En esta reconstrucción de fragmentos, el reconocimiento del discurso lugoniano fue interpretado como diálogo polémico. No se trata solo de una recepción temática porque en el análisis de las huellas discursivas y extradiscursivas fue posible dar cuenta de la presencia de un otro adversarial. En el discurso de Arlt existe una operación de réplica respecto del mundo esotérico, cultural y político propio de la élite dominante de la ciudad porteña de fines de la década de 1920.

9. Reacciones y proyecciones en la trama discursiva

Cuando se profundiza el análisis de la red de fibras que componen este tejido semiótico se observan otras múltiples tramas interdiscursivas. La figura del Astrólogo no solo parodia la teosofía y el militarismo al cual adhiere Lugones en 1927, también es una réplica a su pasado y una anticipación de su devenir biográfico. Toda réplica, además de ser una reacción, prevé la circulación de sentido en el futuro. En este caso, en la acusación que realiza el personaje del Abogado al Astrólogo de traicionar a sus compañeros comunistas, resuena la temprana militancia de Lugones. En su juventud, el escritor cordobés fue parte del Partido Socialista con una postura de izquierda radicalizada, hecho que está “perfectamente documentado a través del periódico *La Montaña* [...] donde sus artículos tienen un agresivo tono antiburgués y antisistema” (Terán, 2008, p. 169).

En cuanto al movimiento de anticipación, resulta llamativo que en las novelas de Arlt el suicidio sea un tema recurrente. En *Los siete locos* el Astrólogo se refiere a la “peste del suicidio” (Arlt, 2006,

p. 73) y *Los lanzallamas* concluye con el suicidio de Erdosain, compañero del Astrólogo y personaje principal de ambos textos. Cuando la revolución soñada no se concreta, Erdosain se da a la fuga y luego se dispara en el pecho en un tren camino al oeste plebeyo de la provincia de Buenos Aires. Como es sabido, Lugones, también elige acabar con su vida en 1938, en su caso en Tigre, en un paraje de la pudiente zona norte de la provincia.

Previamente, durante el mandato del dictador Uriburu (1930-1932), Lugones había aspirado infructuosamente¹⁰ a convertirse en consejero del príncipe para la conformación de un nuevo orden militar y represivo. El escritor imagina “una utopía autoritaria cuya implementación supone la ausencia de piedad” (López, 2004, p. 132). Tampoco tuvo mayor suerte durante el gobierno del militar Agustín Justo (1932-1938) a quien solicita no incurrir en los errores del liberalismo y el legalismo. Para Lugones la revolución es una cuestión de vida o muerte. No obstante, también teme que Leopoldo Lugones hijo pudiera acabar en prisión con el posible retorno del régimen democrático. El único descendiente del escritor se desempeñó como jefe de la Sección de Orden Político de la Policía de Uriburu y tuvo un rol importante en la tortura de presos políticos. Sus innovaciones técnicas y su inusitada crueldad le valieron el apodo del “mago de la picana” (Ragendorfer, 2022). Lugones padre se suicidó dos días antes de la salida de Justo del poder; mientras que su hijo terminó con su propia vida en 1971, durante el declive de la dictadura de Agustín Lanusse.

¹⁰ Olga Echeverría (2009) afirma que “Lugones, fue convocado para la redacción de las proclamas golpistas pero sus ideas, al parecer, fueron modificadas antes de hacer públicos los discursos y se le ofreció el puesto de Director de la Biblioteca Nacional, es decir una función (que no fue aceptada por el poeta) muy distante del poder político” (p. 32). La proclama que lee Uriburu cuando se presenta ante la población, escrita por el sector que respondía a Agustín Justo, elimina todo contenido disruptivo y suma la promesa del retorno a la legalidad.

Las novelas de Arlt no adivinan los hechos futuros, sino que operan como anticipación discursiva de la radicalización del escenario político. El desprecio hacia los sectores populares es el cartucho que carga en la recámara del discurso de Lugones, pero es gatillado por un gobierno militar donde el rival es transformado en enemigo absoluto. De este modo, la tragedia atraviesa el texto y tñe toda la ciudad de Buenos Aires. Un capítulo paradigmático de esta historia fue el fusilamiento de Severino di Giovanni en febrero de 1931. El italiano había huido del régimen totalitario de Mussolini y se había convertido en uno de los dirigentes anarquistas más importantes del país. La policía, dirigida por Lugones hijo, primero lo busca en una imprenta ubicada en las calles Callao y Sarmiento, y luego extiende su persecución por la avenida Corrientes, lo cual generó una víctima civil. Di Giovanni fue capturado en el centro porteño, fue trasladado a una penitenciaría, fue torturado en su rostro, sus brazos y sus genitales y, finalmente, fue sentenciado a muerte.

Arlt presencié el fusilamiento de Di Giovanni y escribió una muy breve crónica titulada “He visto morir” (1931), que forma parte de la serie de aguafuertes publicadas en el periódico *El mundo*. Pero es a través de la ficción donde da a luz a una trama que vuelve legible la tragedia del campo político argentino. En *Los lanzallamas*, novela publicada nueve meses después de “He visto morir”, produce un desplazamiento en la circulación de sentido del discurso oficial. Desde la perspectiva de la interdiscursividad, Lugones padre leído como réplica del personaje del Astrólogo, es el devenir de la “política maquiavélica” a la “elasticidad del juego” maquiavélico, del “genio maquiavélico” al “astrólogo logrero” y del padre castrador al padre castrado.

10. Semiosis social y pansemiosis cósmica

La figura del genio y la del Astrólogo en los discursos de Lugones y Arlt escenifican una batalla política dentro del campo intelectual. Esta lectura puede vincularse con las interpretaciones sobre la obra de Arlt realizadas desde el análisis literario. Por caso, Sarlo (2003) sostiene que en sus novelas desarrolla una guerra entre los saberes académicos y los otros saberes: “[...] saberes técnicos aprendidos y ejercidos por los sectores populares; los saberes marginales, que circulan en el *under-ground* espiritista, ocultista, mesmerista, hipnótico de la gran ciudad” (p. 52). A partir de los fragmentos analizados aquí, es necesario agregar que este enfrentamiento toma el sentido de “lo maquiavélico”.

A su vez, el trabajo semiótico propuesto permitió rastrear un campo discursivo que excede el texto escrito y el ámbito de la teoría política. Como se explicó, esta estrategia difiere de la realizada por los estudios historiográficos, que teorizaron sobre la recepción del pensamiento de Maquiavelo en la Argentina a fines de la década de 1920. En estos estudios, el concepto de “*machiavellian moment*” de Pocock opera como clave de lectura, entendido tanto como una herramienta para interpretar los tiempos de crisis política de la República, como el momento de auge de lecturas y discusiones sobre el pensamiento político de Maquiavelo.

Desde el marco teórico desarrollado por Verón, “lo maquiavélico” fue comprendido como cosa o materialidad significativa, inscrito a su vez en materialidades diversas y presente en una red de remisiones y desfasajes. Estos dos aspectos de la teoría semiótica veroniana toman como antecedente explícito la propuesta del filósofo pragmatista Charles Sanders Peirce. En sus textos, el estadounidense afirma que el objeto, el signo y el intérprete son los soportes del proceso semiótico, calificado como cosa (*thing*). Es un modelo dialógico porque la cosa no configura un modelo

tridimensional cerrado, sino una tricotomía, es decir, una trifurcación que se extiende indefinidamente. El pensamiento no se da sin signo, el cual, a su vez, debe ser interpretado en un pensamiento-signo posterior.

La teoría de Peirce, formulada a fines del siglo XIX, es relevante en el contexto de discusión semiótica de principios del XXI porque aborda el fenómeno de los signos en términos lógicos, rechazando la perspectiva lingüística y sus implicancias psicologistas. De esta manera, permite superar la perspectiva comunicacional imperante a fines del siglo XX, según la cual la lengua es una “herramienta de comunicación” al servicio de las “intenciones de los locutores” (Verón, 2004, p. 62). Peirce, al expandir la semiótica hacia la lógica, destituye el predominio del lenguaje. Por lo tanto, su teoría dialoga con la crisis de la noción del signo posterior al giro lingüístico, que encuentra expresión en el campo de la filosofía a través del análisis del lenguaje en su historicidad y materialidad, sin remitir a la autoridad trascendental del significado (Foucault, 1966; Derrida, 1967a, 1967b).

La teoría del filósofo estadounidense resultó entonces atractiva para erosionar los cimientos del campo contemporáneo de la teoría semiótica, ajeno en gran parte a la crisis del signo. Sin embargo, la lectura por parte de Verón también es un ejercicio de mediación y reformulación, que desplaza importantes aspectos de la teoría de Peirce. Me detendré brevemente en uno de estos desplazamientos, relativo a la dimensión metafísica, para luego presentar otra deriva posible de análisis de “lo maquiavélico”.

En primer lugar, es importante señalar que en su propuesta semiótica Peirce discute también con las teorías nominalistas. Considera que la lógica no es una especulación abstracta o formal, sino una ciencia normativa que encuentra anclaje en una realidad que está organizada por categorías metafísicas universales. En palabras de Peirce, “El pragmatismo, entonces, es una teoría del

análisis lógico o de las definiciones verdaderas; y sus mayores méritos estriban en su aplicación a las concepciones metafísicas más elevadas”¹¹¹² (CP 6.335).

Por lo tanto, desarrolla una teoría pansemiótica con implicaciones cósmicas porque considera que el “universo está impregnado de signos, si es que no está compuesto exclusivamente de signos”¹³ (CP 5.302). A su vez, rechaza el sustancialismo porque conlleva a una concepción dualista entre la mente y la materia, donde el significado se comprende en términos de correspondencia. En cambio, sostiene que el hombre mismo es un signo en desarrollo, definido como hombre-signo. El hombre es pensamiento, y el pensamiento es un signo, “[...] en conjunción con el hecho de que la vida sea una sucesión de pensamientos” (OFR 1.104). En el proceso semiótico, el intérprete no es un lugar restringido a la conciencia humana, sino que se trata de efectos de signos –potencialmente infinitos– que pueden aparecer en fenómenos biológicos, físicos o incluso en máquinas.

La tendencia a considerar todo como un continuo (denominada *sinejismo*) implica para Peirce que “Toda comunicación de mente a mente se realiza a través de la continuidad del ser” (OFR 2.54). Ahora bien, como se explicó, la transformación de signos no es reductible a la experiencia propiamente humana, sino que es un proceso que involucra distintas ontologías. Hay semiosis dentro de la naturaleza misma, en leyes que son independientes de los

¹¹La convención canónica para citar los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* es “CP”; mientras que se cita como “OFR” la *Obra filosófica reunida*. El número de volumen se indica a continuación y luego, separado por un punto, el número de la página utilizada. Todas las traducciones de estas obras son propias.

¹² “Pragmaticism, then, is a theory of logical analysis, or true definition; and its merits are greatest in its application to the highest metaphysical conceptions”.

¹³ “all this universe is perfused with signs, if it is not composed exclusively of signs”.

pensamientos del hombre-signo. La lógica es entonces solo un “nodo en la compleja red sígnica que constituye la vida del universo” (McNabb, 2018, p. 17). Esta concepción explica por qué el pensamiento no se limita al cerebro humano: “Aparece en el trabajo de las abejas, de los cristales y en todo el mundo puramente físico”¹⁴ (CP 4.438). El pensamiento se desarrolla en el mundo orgánico y el investigador reconoce que el único peligro de su sistema es que “pudiera tal vez no representar a todas las variedades de pensamiento no-humano”¹⁵ (CP 4.439).

La dimensión metafísica de la teoría peirceana es rechazada por Verón. El argentino sostiene que las categorías son independientes del “pensamiento individual” (Verón, 1993, p. 103), es decir, de la mente de Peirce en tanto individuo, pero no son independientes del pensamiento del hombre. No obstante, también sostiene que su propia teoría semiótica tiene una “vocación traslingüística” (1993, p. 123). Por lo tanto, se trata de una apuesta que al tiempo que asume la necesidad de liberarse de la hegemonía de la lingüística y su reducción psicologista, mantiene cierta distancia respecto de las implicancias metafísicas de este descentramiento.

11. El espacio maquiavélico

A lo largo de esta investigación se analizaron distintos diálogos interdiscursivos que buscaron rastrear el sentido de “lo maquiavélico” durante la década de 1920 en la ciudad de Buenos Aires. Este trabajo utilizó como insumo metodológico la teoría semiótica de Verón, la cual, como se desarrolló en el apartado anterior, supone una lectura de la teoría de Peirce. En lo que sigue

¹⁴ “It appears in the work of bees, of crystals, and throughout the purely physical world”.

¹⁵ “may not represent every variety of non-human thought”.

me interesa sugerir una nueva mediación como intérprete de las obras de ambos y leer desde la teoría metafísica de Peirce algunos de los fragmentos antes analizados desde la semiosis social de Verón. Este ejercicio posibilita llevar hasta sus últimas consecuencias las críticas al psicologismo y la recuperación de la materialidad del sentido. Esta propuesta no implica hallar una contradicción en la teoría de Verón, sino prolongar sus efectos desde sus propios enunciados. En particular, a partir de su compromiso con una teoría que se “sitúa necesariamente en un plano que no es el de la lengua” (Verón, 1993, p. 122).

Siguiendo esta intención, considero que existe una gran potencia interpretativa cuando no se reduce al pensamiento humano la construcción de lo real en la red de la semiosis. Esta posición destituye el privilegio de la lengua¹⁶ y el dualismo —y la jerarquía— entre la mente y la materia. En este sentido, profundiza en las críticas ya presentadas en el estado de la cuestión del presente trabajo, al formalismo de la historia de las ideas y al subjetivismo de la historia intelectual. Por lo tanto, el ejercicio de interpretación que propongo presentar excede el carácter social de la teoría semiótica, al intentar extender la transformación de los signos a través de distintas ontologías.

Comparecer ante la dimensión ontológica supone rastrear distintos modos de ser en la composición de los materiales analizados. Se trata de un trabajo donde el sentido de “lo maquiavélico” puede ser pensado como inherente a la realidad misma. A partir de esta motivación, creo que el estudio de las huellas presentes en los productos trabajados vuelve visible un espacio maquiavélico. En particular, la construcción de este espacio se

¹⁶ Para un análisis detallado de las distintas críticas realizadas desde la filosofía continental a la preeminencia de la lengua o lo textual luego del “giro lingüístico”, véase: Colebrook (2010). Si bien alguna de estas críticas abordan el problema del giro semiótico (Latour, 1992), no analizan la filosofía de Peirce o realizan una mención breve (Derrida, 1967b).

despliega sobre los adoquines de la calle Corrientes. Como se explicó, esta calle se encuentra en la lectura de Scalabrini Ortiz sobre la subjetividad propia del porteño de final de la década de 1920, cuando lo describe como el “Hombre de Corrientes y Esmeralda”. Luego, en el gran teatro Odéon, ubicado en la esquina de esas mismas calles, donde Lugones leyó en 1913 el último capítulo de *El payador*, ante la presencia del Gabinete Nacional. En esa misma intersección está el teatro Maipo, donde entre el lunfardo y el bataclán, se realizan espectáculos que luego fueron censurados por la dictadura militar. Entre el Odeón y el Maipo cobra vida la batalla de saberes. Este enfrentamiento espacial también se visibiliza en la etimología de las palabras: “Odeón” tiene su origen en el latín “*odēum*” y significa “edificio destinado a los certámenes musicales y poético” (Vox, 2010, p. 337); en cambio, “Maipo” proviene del mapuche “*maipū*” y se refiere a la “tierra labrada” (Painemal, 2020, p. 17).

La élite intelectual y política no solo se refugia en la esquina de Corrientes y Esmeralda, también transita por los espacios esotéricos de moda, como la Sociedad Teosófica de Buenos Aires, donde confluyen sin mucho escozor las fronteras entre conocimientos científicos y místicos. No obstante, así como la fiesta no es propiedad exclusiva de una clase, tampoco lo es el esoterismo. Entre la avenida Corrientes y Callao está la Escuela de Magia, donde habita el *under-ground* espiritista. Y sobre los adoquines donde se levantan estos edificios camina la “plebe ultramarina”, aquella multitud maravillada por el alumbrado eléctrico y la nueva red de colectivos. En las novelas de Arlt la calle Corrientes tiene ese brillo ruidoso, que aparece en su descripción de los carteles luminosos y la *trattoria*, en la cual comer barato. Pero también es un espacio de marginalidad, donde se encuentran los burdeles y los puestos de cocaína. En las aguafuertes porteñas, el bullicio se interrumpe por las balas de la policía de Uriburu, que persigue por Corrientes a Di Giovanni, cuando huyen de la imprenta anarquista, ubicada en el centro de la ciudad.

Es posible pensar entonces que los distintos fragmentos que componen la calle Corrientes constituyen el espacio maquiavélico. La calle no es una escenografía, más bien, como afirmaba Arlt (1981) es una “cosa viva” (p. 148). Así, el espacio maquiavélico se extiende más allá de los discursos sociales. Así, los discursos de Lugones y Arlt pueden ser analizados como nodos en el extenso flujo de la semiosis, que se despliega a través de la continuidad de los seres, es decir, de distintas ontologías. El proceso semiótico excede el texto escrito porque los signos que lo constituyen son también efectos del espacio físico.

Se trata de una ontología múltiple porque rebasa el discurso literario y el discurso periodístico hasta volver signo un espacio del centro de la ciudad. Analizada desde la metafísica de la teoría de Peirce, la calle Corrientes, como espacio maquiavélico, puede interpretarse como pensamiento no-humano. Se configura entonces como soporte que motoriza la propia vitalidad del cosmos, como vitalidad del signo mismo.

12. Reflexiones finales

En los últimos apartados se propuso explorar las huellas de la metafísica de Peirce en el análisis realizado previamente. Esto supuso un ejercicio de ir más allá de la teoría de Verón, pero no en un sentido trascendental. El “más allá” implica recuperar el movimiento de continuidad propio de la dinámica sígnica. A partir de la vocación traslingüística de la teoría de Verón, se extendió el movimiento de los signos a lo largo del tejido de la realidad. La reconstrucción de ese movimiento relacional posibilitó pensar la potencialidad de una ontología espacial, que desborda la dimensión de los discursos sociales. De este modo, partiendo de los análisis de los discursos de Lugones y Arlt, se exploró el sentido de “lo maquiavélico” hasta llegar a la calle Corrientes. Se sugirió entonces que es posible emprender

también un análisis semiótico donde el sentido de “lo maquiavélico” se expresa en la vitalidad de la mencionada avenida porteña.

A lo largo del análisis desarrollado, se realizó un desplazamiento desde el “*machiavellian moment*” hacia el “espacio maquiavélico”. La intención no fue solo recuperar la dimensión cósmica de la semiótica, sino también el adjetivo “maquiavélico”. Esto también supone alejarse del concepto “maquiaveliano”, más afín a la academia anglosajona, y volver sobre la fertilidad del propio suelo o, en este caso, de la propia calle.

Estos movimientos realizados dan cuenta de la utilidad de la semiótica social para abordar “lo maquiavélico” desde una perspectiva que valore las condiciones de producción y circulación de los discursos; a la vez que exhiben el potencial metafísico de “lo maquiavélico” para trazar un mapa de la ciudad de Buenos Aires durante los albores del primer golpe de Estado. Por lo tanto, para finalizar, concluyo que el “espacio maquiavélico” no es una herramienta heurística ni es una fecha donde convergen ciertas lecturas. Es un espacio conformado por letreros luminosos, revistas anarquistas, péndulos mágicos, camas de prostíbulos y armas de fuego. Es la esquina donde camina el gabinete nacional antes de ingresar al Teatro Odeón, Enrique Santos Discépolo cuando se dirige al Maipo para estrenar su último tango y la muchedumbre abarrotada al salir de las oficinas. El sentido de “lo maquiavélico” se disputa en la trifurcación infinita de esos pocos metros cuadrados.

Referencias bibliográficas

Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz (1997). La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos”. En Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia* (pp. 161-200). Madrid: Espasa Calpe.

Arlt, Roberto (1972 [1931]). *Los lanzallamas*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.

Arlt, Roberto (1981). “Corrientes por la noche” [1929] y “He visto morir” [1931]. En Daniel

- Scroggins (Ed.), *Las aguafuertes porteñas de Roberto Arlt*. Buenos Aires: ECA.
- Arlt, Roberto (2006 [1929]). *Los siete locos*. Madrid: Mestas.
- Arlt, Roberto (2014 [1920]). *Las ciencias ocultas en la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Interzona.
- Barbutto, Marcelo (2014). El momento maquiaveliano: Propuesta de un nuevo vocablo para el Diccionario de la lengua española (DRAE). *Desafíos*, 26(1), 217–240.
- Barros, Sebastián (2024). Maquiavelismo y populismo. En Eugenia Mattei y Leandro Losada (Coords.), *Maquiavelo, el pueblo y el populismo. Historia, teoría política y debates interpretativos* (pp. 253-274). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani / CLACSO.
- Carbone, Rocco (2024). Momento Arlt. En Rocco Carbone, *Lanzallamas. Milei y el fascismo psicotizante* (pp. 101-112). Buenos Aires: En Debate.
- Colebrook, Claire (2010). The linguistic turn in continental philosophy. En Alan Schrift (Ed.), *The History of Continental Philosophy* (vol. 6, pp. 279-309). Chicago: University of Chicago Press.
- Correas, Carlos (1996). *Arlt literato*. Buenos Aires: Atuel.
- Cragolini, Mónica (2001). Nietzsche en la Argentina entre 1880 y 1945: alusiones y citaciones en los márgenes. *Instantes y azares: escrituras nietzscheanas*, (1), 107-123.
- Derrida, Jacques (1967a). *La Voix et le Phénomène*. Paris: PUF.
- Derrida, Jacques (1967b). *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Discépolo, Enrique Santos (1934). *Cambalache* [Canción].
- Echeverría, Olga (2009) *Las voces del miedo: los intelectuales autoritarios argentinos en las primeras décadas del siglo XX*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Foucault, Michel (1966). *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- González, Horacio (2008). *Arlt. Política y locura*. Buenos Aires: Colihue.
- González, Horacio (2019). Maquiavelo y el problema de la lectura. *Papel Máquina. Revista de cultura*, 13(11), 51-98.
- Halperín Donghi, Tulio (2013). *La Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideologías entre 1930 y 1945*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Landi, Sandro (2002). *La mirada de Maquiavelo. Un ensayo desde la historia intelectual*. Buenos Aires: Eudeba.
- Latour, Bruno (1992). *Ciencia en acción*. Barcelona: Labor.
- Lefort, Claude (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.
- López, María Pía (2004) *Lugones: entre la aventura y la Cruzada*. Buenos Aires: Colihue.
- Losada, Leandro (2019). *Maquiavelo en la Argentina. Usos y lecturas, 1830-1940*. Buenos Aires: Katz.

- Lovejoy, Arthur Oncken (1940). Reflections on the History of Ideas. *Journal of the History of Ideas*, 1(1), 3–23.
- Lugones, Leopoldo (1915). *Elogio de Ameghino*. Buenos Aires: Otero.
- Lugones, Leopoldo (1925). “La hora de la espada”. *El Hogar*: Buenos Aires.
- Lugones, Leopoldo (1927). “Elogio de Maquiavelo”. *Repertorio Americano*, 15(19), 9–13.
- Lugones, Leopoldo (1944 [1916]). *El payador*. Buenos Aires: Centurión.
- Lugones, Leopoldo (1997 [1906]). *Las fuerzas extrañas*. Madrid: Cátedra.
- McNabb, Darin (2018). *Hombre, signo y cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Painemal, Necul (2020). *Topónimos de origen mapuche*. Temuco: Fundación Aitue.
- Palti, Elías (2014). *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana*. Buenos Aires: Prometeo.
- Peirce, Charles Sanders (1950a). A Neglected Argument for the Reality of God. En Charles Hartshorne & Paul Weiss (Comps.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, (vol. VI, pp. 311–340). Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, Charles Sanders (1950b). Issues of Pragmaticism. En Charles Hartshorne & Paul Weiss (Comps.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, (vol. V, pp. 293–464). Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, Charles Sanders (1950c). Prologomena to an Apology for Pragmaticism. En Charles Hartshorne & Paul Weiss (Comps.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, (vol. IV, pp. 411–439). Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, Charles Sanders (2012a). Algunas consecuencias de cuatro incapacidades. En Nathan Houser y Christian Kloesel (Comps.), *Obra filosófica reunida. Tomo I (1867–1893)* (pp. 81–125). México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, Charles Sanders (2012b). La inmortalidad a la luz del sinejismo. En Nathan Houser y Christian Kloesel (Comps.), *Obra filosófica reunida. Tomo II (1893–1913)* (pp. 50–54). México: Fondo de Cultura Económica.
- Piglia, Ricardo (1986). Sobre Roberto Arlt. En Ricardo Piglia, *Crítica y ficción* (pp. 21–29). Barcelona: Anagrama.
- Pocock, John Greville Agard (2003). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- Prislei, Leticia (1999). Tres ensayos y una encuesta en busca de la nación. *Prismas*, (3), 165–187.
- Quereilhac, Soledad (2008). El intelectual teósofo: la actuación de Leopoldo Lugones en la revista *Philadelphia* (1898–1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del Centenario. *Prismas*, (12), 67–86.
- Ragendorfer, Ricardo (2022, 12 de octubre). Polo Lugones: el sino trágico de los suicidios alrededor del ‘mago’ de la picana. *Diario Popular San Juan*. Recuperado de

<https://diariopopulardigital.com.ar/contenido/19978/polo-lugones-el-sino-tragico-de-los-suicidios-alrededor-del-mago-de-la-picana>

Rama, Ángel (1985). *Las máscaras democráticas del modernismo*. Montevideo: Fundación Ángel Rama.

Roger, Julien (2004). Leopoldo Lugones, constructor del panteón argentino. En Julien Roger, *L'écrivain argentin et la tradition*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Romero, José Luis (1965). *El desarrollo de las ideas en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rorty, Richard (1998). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós / ICE-UAB.

Sarlo, Beatriz (2003). *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920–1930*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Saïtta, Sylvia (2018). *Dos a quererse*. Literatura argentina y periodismo en el siglo veinte. *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, 27(36), 95-104.

Scalabrini Ortiz, Raúl (1931). *El hombre que está solo y espera*. Buenos Aires: Don Manuel Gleizer.

Skinner, Quentin (2007). *Lenguaje, política e historia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Svampa, Maristella (1994). Intelectuales y nación en la época del Centenario. En Maristella Svampa, *El dilema argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista* (pp. 85-114). Buenos Aires: El cielo por asalto.

Terán, Oscar (2008). El Centenario. En Oscar Terán, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810–1890* (pp. 155–191). Buenos Aires: Siglo XXI.

Terán, Oscar (2009). *El payador* de Lugones o la mente que mueve las moles. En Leopoldo Lugones, *El payador* (pp. 23-26). Buenos Aires: Ediciones de la Biblioteca Nacional.

Verón, Eliseo (1987). La palabra adversativa. En AA.VV., *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos* (pp. 13-26). Buenos Aires: Hachette.

Verón, Eliseo (1993). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Buenos Aires: Gedisa.

Verón, Eliseo (2004). *Fragmentos de un tejido*. Buenos Aires: Gedisa.

Vox (2020). Entrada sobre: Odëum. En *Diccionario Ilustrado Latino-Español – Español-Latino* (p. 337). Barcelona: Larousse Editorial.

Milena Zanelli

Profesora y Licenciada en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral del CONICET con una tesis de investigación sobre la recepción del pensamiento de Nicolas Maquiavelo en Argentina. Docente de Filosofía y Educación en la Escuela Normal Superior N°8, CABA. Investigadora en el grupo “Lecturas teórico-políticas de la modernidad” del programa Grupos de Investigación

en Ciencia Política en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires. Integrante del proyecto: “La vejez en el cine”, avalado por la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Ángel Cappelletti: la historia de las ideas desde una perspectiva anarquista como aporte para la filosofía latinoamericana y argentina¹

Ángel Cappelletti: the History of Ideas from an Anarchist Perspective as a Contribution to Latin American and Argentine Philosophy

Carlos Olmos²

 <https://orcid.org/0000-0002-2838-9631>

Resumen:

La filosofía latinoamericana, consolidada como campo de pensamiento complejo, ha dejado en el olvido visiones críticas que forman parte de su constitución. Este artículo rescata la obra del filósofo anarquista argentino Ángel Cappelletti como una de esas voces disidentes. Su mirada, contemporánea a las discusiones fundacionales, aporta singularidad al integrar una perspectiva anarquista en el análisis del quehacer filosófico regional. Se examinan sus estudios sobre filósofos latinoamericanos, sus críticas a la filosofía latinoamericana y sus apreciaciones sobre la filosofía argentina. El objetivo es establecer las coordenadas para incluir su pensamiento en la tensión

¹ Este artículo fue posible gracias al seminario del Dr. Gerardo Oviedo, titulado: “Existe una filosofía argentina”, realizado en el marco del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús, Argentina. Una versión más corta fue presentada en el IV Congreso Internacional de Investigación sobre Anarquismo(s), desarrollado los días 8, 9 y 10 de octubre del 2025, en la Universidad de Santiago de Chile, y auspiciado por el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDinCI, Argentina).

² Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano, Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV). Contacto: carlosfilosofiauv@gmail.com.

entre lo universal y lo nacional, en consonancia con los principios que Cappelletti consideraba esenciales para legitimar una filosofía.

Palabras clave: anarquismo, historia de las ideas, filosofía latinoamericana, filosofía argentina.

Abstract:

Latin American philosophy, now consolidated as a field of complex thought, has overlooked critical visions that form part of its very constitution. This article rescues the work of the Argentine anarchist philosopher Ángel Cappelletti as one of these dissident voices. His perspective, contemporary to the foundational discussions of the field, provides a unique contribution by integrating an anarchist viewpoint into the analysis of regional philosophical praxis. The article examines his studies on Latin American philosophers, his critiques of Latin American philosophy as a discipline, and his assessments of Argentine philosophy. The objective is to establish the coordinates for incorporating his thought into the tension between the universal and the national, in accordance with the principles that Cappelletti considered essential for legitimizing a philosophy.

Keywords: anarchism, history of ideas, Latin American philosophy, Argentine philosophy.

A la memoria de Alfredo Vallota

1. Ángel Cappelletti, una breve biografía en contexto

Ángel Cappelletti (1927-1995), fue un filósofo argentino, formado en la Universidad de Buenos Aires, que ejerció como docente en las materias de filosofía antigua, en las universidades nacionales de Cuyo y del Litoral, entre otras. Fue traductor de lenguas clásicas y modernas, de diversos filósofos, y autor de una obra extensa, que aún espera por ser conocida y divulgada³. Se identificó con el anarquismo tempranamente y fue crítico duro del movimiento que definió la política argentina en la segunda mitad del siglo XX: el peronismo. También debemos recordar que se definía como

³ Para ampliar este tema véase: Olmos (2023); Tarcus (2021),

discípulo del filósofo italo-argentino Rodolfo Mondolfo⁴. Se exilió tras la dictadura de Onganía, primero en Uruguay y desde 1969 en Venezuela. Pasará 25 años en este último país, donde desarrollará una sólida carrera como académico e investigador. La obra de Cappelletti es conocida por sus investigaciones sobre el anarquismo como parte importante del acervo sobre el tema en América Latina. Por otro lado, los especialistas en filosofía antigua, lo conocen como un aporte significativo por su amplitud de análisis en un campo desarrollado mayoritariamente en Europa y Estados Unidos. Sin embargo, poco se sabe de las ideas filosóficas de Cappelletti, quedando más bien su figura como un especialista en filosofía, más no, como filósofo. Menos aún se conoce su relación con la filosofía latinoamericana y sus distintas orientaciones. Este trabajo, contribuye a mostrar estos aspectos desconocidos del filósofo.

2. La aproximación de Cappelletti a la problemática filosófica latinoamericana

Si bien Ángel Cappelletti no se identificó de forma explícita con ningún movimiento de filosofía latinoamericana, resulta pertinente reconstruir sus acercamientos tanto a la filosofía latinoamericana como problema teórico, así como a los análisis que

⁴ Rodolfo Mondolfo (1877–1976) fue un filósofo italo-argentino, especialista en filosofía antigua, marxismo y pensamiento renacentista. Nació en Senigallia, Italia, y se formó en la Universidad de Bolonia, donde fue discípulo del historicista Giovanni Gentile. Durante su estancia en Italia, entre 1877 y 1938, fue profesor en las universidades de Turín, Padua y Bolonia. Influenciado por el marxismo humanista, escribió obras sobre dialéctica histórica y materialismo, aunque siempre desde una perspectiva crítica y antidogmática. Debido al fascismo de Mussolini, se radicó en Argentina, donde enseñó en la Universidad Nacional de Córdoba y luego en la Universidad Nacional de Tucumán. Se convirtió en una figura clave en la filosofía argentina, introduciendo nuevas lecturas de Marx, el materialismo histórico y el pensamiento griego, campo en donde su obra es de prestigio internacional.

dedicó a pensadores y escuelas filosóficas de la región. Estos análisis permiten dilucidar con mayor claridad su postura sobre el tema.

Un texto temprano, producido durante su exilio en Venezuela y dedicado al anarquista hispano-paraguayo Rafael Barrett (1876-1910), titulado “Vitalismo y anarquismo en Rafael Barrett”⁵ (Cappelletti, 1976), puede considerarse un protoanálisis que aborda, quizá de manera no del todo consciente, la recepción de la filosofía europea en América Latina. Aunque el artículo recorre los aspectos biográficos centrales del escritor anarquista, el examen que Cappelletti realiza de sus influencias filosóficas y, crucialmente, de su diálogo con el contexto latinoamericano, resulta fundamental. En este sentido, Cappelletti teoriza la recepción de una singular concepción del vitalismo —de raigambre bergsoniana con aportes nietzscheanos— que logra encarnarse en la realidad paraguaya. Según esta lectura, el pensamiento de Barrett constituye una síntesis única de vitalismo filosófico y anarquismo ético, que trasciende el doctrinarismo para fundarse en una aguda sensibilidad moral. Su evolución hacia el anarquismo no fue dogmática, sino el resultado de un profundo compromiso con la realidad social del Cono Sur, donde fue testigo de la explotación en los yerbales y la situación del Paraguay luego de la guerra de la triple alianza. Así, Barrett desarrolló una crítica social centrada en la renta de la tierra, a la que conceptualizó como el “vampiro formidable” de las economías

⁵ El texto apareció primero en *Ruta, publicación ácrata* (segunda época, n° 27, 1 de abril de 1976, pp. 3-15), y luego fue incluido en su libro: *La teoría de la propiedad en Proudhon y otros momentos del pensamiento anarquista* (1980). La revista *Ruta*, según Montes de Oca (2016) fue una publicación anarquista de referencia para el exilio de habla hispana, editada en Caracas en dos etapas: primero como órgano de la Federación Ibérica de Juventudes Libertarias (1962-1967), y luego, refundada por Víctor García en 1970 como una “publicación ácrata” independiente hasta 1980. Se distinguió por su calidad formal y por congregar a plumas anarquistas internacionales, aunque su enfoque permaneció prioritariamente en la lucha antifranquista, con una limitada conexión con la realidad local venezolana.

agrarias, argumentando que el terrateniente, y no solo el capitalista industrial, era el principal opresor.

Para Cappelletti (1976) filosóficamente, su postura puede caracterizarse como un vitalismo espiritualista que privilegiaba la intuición y la realidad interior por sobre la lógica y el cientificismo materialista de su época. Para Barrett, la verdadera realidad era de orden psíquico y sólo accesible mediante la experiencia interna, una postura que lo alinea con la corriente antipositivista. Este marco le permitió conciliar su militancia anarquista con una visión del mundo en la que tenían cabida conceptos como un “Dios obrero”, finito y en proceso de realización a través de la humanidad.

Al año siguiente, en 1977, Cappelletti abordó de manera más directa la cuestión de la filosofía latinoamericana durante el IX Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Caracas⁶. Este evento fue particularmente significativo por congregar a destacados pensadores de la región que, en ese momento, se encontraban en el exilio debido al clima político represivo⁷. El congreso retomó las discusiones con el sugerente título de “La realidad latinoamericana como problema para el pensar filosófico”, bajo tres ejes de trabajo: “La enseñanza de la filosofía en América Latina”, “Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina” y la “Posibilidad y límites

⁶ Cappelletti, para ese entonces ya había participado en la fundación del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar en 1970, situada en Caracas, siendo su primer director junto con la creación del posgrado en filosofía de la misma institución.

⁷ El IX Congreso Interamericano de Filosofía se celebró en Caracas del 20 al 24 de junio de 1977 bajo el lema “La filosofía en América”. Este congreso marcó el retorno de este congreso a una institución de un país de habla hispana después de casi dos décadas, pues las ediciones anteriores habían tenido lugar en Quebec (1967) y Brasilia (1972), lo que confería a la cita de Caracas un especial significado en el ámbito lingüístico y cultural hispanoamericano. Las actas completas fueron publicadas por la Sociedad Venezolana de Filosofía en dos volúmenes (Caracas, 1979), incluyendo una presentación a cargo de Ernesto Mayz Vallenilla, principal responsable de su organización. En este encuentro participaron: Francisco Miró Quesada, Horacio Cerutti Guldberg, Dina Picotti, Leopoldo Zea, Diego Pró, Hugo Biagini, Arturo Ardao, Risieri Frondizi, entre otros.

de una filosofía latinoamericana”. Discusiones que contaban con antecedentes fundamentales en la interrogante planteada por Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968) y la posterior réplica de Leopoldo Zea en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969)⁸. La relevancia de este debate se intensificaba al desarrollarse en un contexto donde gran parte de los referentes intelectuales y equipos de investigación estaban dispersos por la diáspora. Así, el congreso marcó un hito al mantener viva la discusión sobre la autonomía del pensamiento filosófico regional en un momento de extrema adversidad. En este marco, encontramos dos ponencias⁹ de Cappelletti que, dieciocho años después, serían publicadas en su libro *Filosofía argentina del siglo XX*. Resulta interesante destacar que el texto dedicado a la filosofía latinoamericana se mantuvo intacto, sin modificaciones esenciales, lo que sugiere una consistencia y permanencia de su posición a lo largo del tiempo.

En el año 1983, es parte del volumen en homenaje a Francisco Romero, coeditado con Arturo Ardao¹⁰, que se titula:

⁸ La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea a finales de los años sesenta confrontó dos visiones sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana. Salazar Bondy argumentaba que no existía una filosofía auténtica en la región, sino una mera imitación subordinada a Europa, producto de una condición histórica de dominación y subdesarrollo. Para él la autenticidad solo sería posible tras una liberación material y cultural. Zea, en cambio, defendía que ya existía una filosofía auténtica, no por su originalidad temática, sino por su perspectiva comprometida con la circunstancia latinoamericana. En su visión, la reelaboración de ideas europeas era un acto de apropiación crítica que permitía la autoconciencia y la respuesta a los problemas propios. Así, mientras Salazar Bondy vinculaba la autenticidad a la independencia histórica, Zea la fundaba en la actitud y el sentido de la reflexión. Este debate condensó la tensión entre dependencia y liberación que marcó la identidad intelectual de la región. Véase: Arpini (2003, p. 67); Ramaglia (2009, p. 382).

⁹ Esas ponencias se incluyen luego en el libro citado de Cappelletti (1995a): “Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina” (pp. 7-14) y “Rodolfo Mondolfo, historiador de la filosofía” (pp. 119-128).

¹⁰ Arturo Ardao (1912-2003), uno de los filósofos más insignes del Uruguay. Estudió en la Universidad de la República, Montevideo, recibiendo de doctor en Derecho y Ciencias

Francisco Romero (Maestro de la Filosofía latinoamericana), publicado por la Sociedad Interamericana de Filosofía, en Caracas. Allí Cappelletti, dedicó el ensayo “Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX”¹¹ (Cappelletti, 1983, pp. 42-56), en donde establece un diálogo crítico entre la filosofía de Romero y las corrientes espiritualistas decimonónicas, identificando puntos de convergencia significativos. Cappelletti sitúa el pensamiento de Romero dentro de una matriz espiritualista cuyo antecedente inmediato es Alejandro Korn, de quién Romero fue discípulo. Si bien ambos filósofos compartieron la influencia de Kant y la posterior recepción de figuras como Hartmann, Scheler y Husserl, Cappelletti subraya una divergencia fundamental en sus respectivas metafísicas como resultado de la polémica antipositivista. Mientras que la crítica de Korn, cautelosa frente a los límites de la razón establecidos por Kant, lo llevó a rechazar la metafísica como conocimiento, Romero habría superado esta “cautela crítica” para desarrollar una metafísica de la trascendencia que reivindica el espíritu como objeto filosófico.

Según la síntesis de Cappelletti, las coincidencias entre Romero y los espiritualistas del siglo XIX se articularon en una oposición al positivismo que, no obstante, reconoce sus aportes en el ámbito jurídico-político; junto con una afinidad en el campo político

Sociales. Continuó vinculado a esa casa de estudios, dedicándose a la filosofía y fue el que introdujo el estudio de la historia de las ideas a nivel latinoamericano junto con Leopoldo Zea. Fue director del Instituto de Filosofía y posteriormente Decano de la Facultad de Humanidades. Participa en 1939 de la fundación del semanario *Marcha*. Tras la dictadura militar impuesta en Uruguay a partir de 1973 se exilia en Venezuela, dónde continúa su actividad académica como profesor en la Universidad Simón Bolívar de Caracas. Además, en el Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos” participa como investigador. Las dos principales aristas de su tarea intelectual son: por un lado, el estudio de los temas del pensamiento en lengua castellana, en Uruguay y en Latinoamérica; y, por otro lado, el desarrollo de su propio pensamiento filosófico.

¹¹ Este artículo será reeditado: Cappelletti (1995a, pp.129-139).

con las ideas románticas y socialistas humanistas de figuras como Esteban Echeverría; y en el orden religioso, una atracción por un teísmo flexible, similar al de algunos espiritualistas argentinos, que encuentra eco en la teología tardía de Scheler.

Por otra parte, tenemos otro estudio del filósofo anarquista, quizás poco conocido en el medio que dedicó a la filosofía venezolana ya en las postrimerías de su vida: *Positivismo y evolucionismo en Venezuela* (1992), libro que le valió el Premio Nacional de Ensayo. Suponemos que esta obra es una contribución a los casi 25 años de residencia en el país caribeño, un último aporte a la historización de la filosofía en el país.

En el prólogo delimita conceptualmente el término "positivismo", que titula el libro, distinguiendo entre una acepción estricta —referida a la filosofía de Augusto Comte y sus seguidores directos— y una más amplia, que abarca a todos aquellos pensadores que, más allá del comtismo ortodoxo, comparten sus fundamentos filosóficos básicos. Es en esta última categoría donde el autor incluye las variantes más significativas del movimiento, como el evolucionismo spenceriano, el materialismo científico y ciertas derivaciones hacia el vitalismo o el espiritualismo. Cappelletti (1992) aclara, no obstante, que el texto no se propone como una historia exhaustiva de la filosofía positivista en el país, ya que solo Rafael Villavicencio es reconocido como un filósofo en sentido estricto. En su lugar, la obra se estructura como un análisis temático que identifica y examina los tópicos centrales que articularon el debate entre los intelectuales venezolanos positivistas, tales como el científicismo, el evolucionismo, la dicotomía civilización y barbarie, y el antiimperialismo, entre otros. La significación de esta investigación, radica en su enfoque sistemático y en la amplitud de su análisis, cualidades que la convierten en una contribución fundamental y en una referencia ineludible para cualquier estudio sobre el positivismo en Venezuela.

Finalmente, a partir de esta preocupación particular por el positivismo, circuló ya de manera póstuma un breve artículo titulado “Sentido del positivismo latinoamericano”, publicado tanto en Argentina como en Costa Rica (cf. Cappelletti, 1995b, 1997). Este sea quizás, el último aporte sobre esta escuela filosófica y su presencia en el continente.

La producción de Cappelletti sobre filosofía en América Latina, caracterizada por su enfoque en figuras y temas específicos, evidencia un conocimiento del campo. Sin embargo, estos trabajos son esporádicos y no se integran plenamente a su programa de investigación central. Es en *Filosofía argentina del siglo XX* donde Cappelletti consolida y explicita por primera vez el marco teórico que sustenta su aproximación al pensamiento latinoamericano. En consecuencia, esta obra es un objeto de estudio crucial para comprender los fundamentos de su propuesta.

3. *Filosofía argentina del siglo XX*: ¿un proyecto anacrónico o un síntoma de la crisis del canon universal?

A nuestro juicio, el libro *Filosofía argentina del siglo XX*¹² constituye un testamento intelectual y una deuda que Cappelletti buscó saldar tras más de veinticinco años de ejercicio filosófico fuera de Argentina. Publicado de manera autogestionada en 1995¹³ — aunque con el respaldo editorial de la Universidad Nacional de Rosario—, se trata de una obra poco difundida que, sin embargo,

¹² Sólo existe una reseña de este libro curiosamente en el *Handbook of Latin American Studies*, vol. 58.

¹³ No deja de ser significativo que Ángel Cappelletti falleció el 24 de noviembre de 1995 en Rosario, Argentina. No sabemos si logró hacer una presentación del libro de manera oficial, ya que las reseñas y noticias al respecto no las hemos encontrado.

ofrece perspectivas singulares sobre la problemática filosófica latinoamericana. La edición, carente de fecha explícita pero identificable por su contexto, incluye en su portada una xilografía de Juan Grela¹⁴, homenajeando así al Grupo Litoral, movimiento artístico fundamental en la cultura rosarina.

Hasta la fecha, esta obra representa la exposición más sistemática del pensamiento de Cappelletti sobre la filosofía en Argentina y América Latina. Su enfoque, más interpretativo-biográfico que exhaustivo, se estructura de la siguiente manera: un recorrido histórico del pensamiento filosófico latinoamericano, una periodización de sus etapas de desarrollo y un estudio específico sobre la filosofía argentina del siglo XX. A estos se suman reflexiones agudas que replantean los fundamentos mismos del quehacer filosófico en la región.

Cappelletti (1995a) aborda su análisis bajo el título "Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina" (pp. 7-16), a partir de un enfoque que busca dilucidar dos problemas fundamentales. El primero concierne a la cuestión epistemológica de la disciplina de historia de las ideas y su relación con la historia general y la historia de la filosofía. Sobre este aspecto, el autor reconoce que: "su evidente complejidad exige desarrollos que exceden los límites asignados a este ensayo. Por otra parte, las claras delimitaciones establecidas por el profesor Ardao nos eximen momentáneamente de esta tarea" (p. 7). ¿A qué delimitaciones de Arturo Ardao hace referencia Cappelletti? Podemos arriesgar que alude al texto de 1956: "Sobre el concepto de historia de las ideas",

¹⁴ Juan Grela (1914-2000) fue un pintor, grabador y docente argentino, figura central de la escena artística de Rosario en el siglo XX. Integrante del grupo Refugio y luego de la Mutualidad de Estudiantes y Artistas Plásticos, su obra evolucionó desde un fuerte compromiso social realista hacia la abstracción geométrica. Fundador del Grupo Litoral, fue clave en la difusión de las vanguardias constructivas en Argentina. Su legado perdura tanto por su producción artística como por su influencia en generaciones de artistas a través de su extensa labor pedagógica.

en donde Ardao establece la diferencia entre la historia de las ideas y la historia de las ideas filosóficas. Además, este texto está influenciado por la visión histórico-filosófica de Rodolfo Mondolfo, este último de influencia capital en Cappelletti. Si bien el texto de Ardao transita entre filósofos como Ortega y Gasset, José Gaos y Francisco Romero, la cita de Mondolfo (Ardao, 1963, p. 89) es fundamental en cuanto considera a la filosofía de la cultura del italiano como configuradora de su propia visión de la historia de las ideas. Ardao tiene en cuenta, de Rodolfo Mondolfo, su artículo “Historia de la filosofía e historia de la cultura” aparecido en la revista *Imago mundi*, número 7, del año 1955. Así, para Ardao hay una necesidad de vincular la historia particular de la filosofía con la historia general de la cultura. Al respecto nos dice:

Hay dos tipos igualmente válidos, cada uno en su esfera, de historia de la filosofía o de historia de las ideas filosóficas: el de las ideas filosóficas puras o abstractas y el de las ideas filosóficas relacionadas con sus concretas circunstancias históricas. [...] Ambos tipos se legitiman tanto en el proceso americano; pero en este último resulta particularmente exigido el tipo de historia de la filosofía o de las ideas filosóficas que indaga en su imbricación con las demás circunstancias concretas de la cultura (Ardao, 1963, p. 91).

Si Cappelletti se inscribe en el enfoque de Arturo Ardao sobre la historia de las ideas, cabe reconocer que este marco teórico — como ya han señalado otros exponentes de esta tradición latinoamericana— trasciende lo puramente filosófico para abarcar dimensiones culturales e históricas más amplias. Sin extrapolar interpretaciones ajenas al texto de Cappelletti (exceptuando su vínculo con Rodolfo Mondolfo, señalado expresamente por el filósofo uruguayo), su contribución fundamental reside en cuestionar radicalmente la existencia misma de la filosofía latinoamericana

como objeto de estudio válido, replanteando así los presupuestos epistemológicos de su investigación.

Cappelletti (1995a) postula como tesis fundamental que la filosofía latinoamericana solo puede emerger cuando se cumple su concepción universalista de la actividad filosófica: esta es intrínsecamente universal tanto en su objeto (como saber sobre la totalidad del ser) como en su sujeto (al aspirar a un lenguaje racional válido para toda la humanidad) (p. 8). Sin embargo, esta universalidad no niega su dimensión histórica, pues diferentes contextos culturales generan aproximaciones originales a problemas filosóficos permanentes. La originalidad filosófica, condición necesaria para reconocer un pensamiento “propio”, surge cuando una cultura desarrolla: (1) una perspectiva novedosa sobre la totalidad del ser; y (2) un enfoque distintivo ante problemas universales, sin que esto implique creación *ex nihilo* (p. 8). Esta especificidad se inscribe en la tradición occidental -considerada por el autor como expresión paradigmática de universalidad filosófica-, donde todo estudio ontológico conlleva necesariamente una comprensión total, defendiendo una universalidad concreta —suponemos— de raíz anarquista que reconcilia unidad y pluralidad, “visión” que articula en seis tesis fundamentales: (1) el ser como objeto filosófico central; (2) su carácter universal; (3) la historicidad como expresión de dicha universalidad; (4) la tendencia necesaria al conocimiento totalizante; (5) la originalidad como abordaje innovador de la totalidad; y (6) el sujeto filosófico universal que emplea lenguaje racional. Para el autor, solo el pensamiento que logra esta síntesis de los principios antes explicitados, merece el nombre de filosofía, superando así las abstracciones metafísicas mediante una universalidad concreta que se manifiesta en aproximaciones históricamente situadas al ser.

Por ello, la filosofía latinoamericana, se constituye históricamente a través de la recepción de la filosofía occidental en contextos socioculturales específicos, donde fue reinterpretada y

enriquecida. Sin embargo, su clave interpretativa no puede reducirse a un mero proceso de asimilación, sino que debe integrar tanto los sistemas filosóficos originales como sus problemas fundamentales, analizados desde las condiciones particulares de América Latina.

A partir de esta base histórica, Cappelletti (1995a) sostiene que la dependencia filosófica es un hecho incuestionable que determina el desarrollo del pensamiento latinoamericano. En sus palabras: “No hay en América Latina una filosofía original y autónoma, ni han producido los latinoamericanos hasta el presente nada que pueda considerarse como un aporte decisivo al pensamiento universal” (p. 10). No obstante, el estudio de la historia de las ideas filosóficas en la región no debe limitarse a constatar esta falta de originalidad —que, para el filósofo, es innegable—, sino que debe profundizar en las causas que la explican, tarea que corresponde, precisamente, a la investigación historiográfica especializada:

Se debe comenzar desechando la explicación hegeliana que queda expresada en la “[...] oposición conceptual entre “Estado real” y “Naturaleza que es el fundamento y canon de la historiografía europea, relegando a América al mundo de la a-historicidad, “allí — piensan— la labor creadora del Espíritu no ha sustituido aun la mecánica repetición de los fenómenos naturales [...]. Por otro lado, los americanos tenemos el honor de ser excluidos por Hegel junto con el pensamiento chino e indio, a los que considera como mera fase provisional (*ein Vorläufiges*) con respecto a la verdadera filosofía (*zur wahren Philosophie*)” (p. 10).

Junto con las apreciaciones de Hegel, hay otras explicaciones sobre la dependencia filosófica de América Latina, que hacen referencia a la debilidad intelectual de los pueblos americanos, a partir de periclitadas teorías racistas y bajo las influencias del más estrecho positivismo, que, para Cappelletti, no da cuenta de la

autenticidad de otras manifestaciones culturales que se han dado con mayor fuerza en tierras americanas, poniendo énfasis en las artes y letras.

Por otro lado, referirse a la dependencia económica de América Latina con respecto a los países industrializados de Europa o América del Norte, como factor determinante de la carencia de una filosofía original, no sería razón suficiente. En efecto, existen países no dependientes y desarrollados que carecen de una filosofía propia. Este sería el caso de EE.UU., país cuyo pensamiento no sería menos europeo que el latinoamericano.

La inexistencia de un pensamiento propio en América Latina se explicaría por razones histórico-culturales, que a su vez suponen razones histórico-sociales, pero que para Cappelletti no se reducen a estas últimas. La razón principal se encuentra en las mismas características de la filosofía, esto es, que es un producto cultural tardío, repitiendo con Hegel — pese a su crítica al filósofo alemán— que el ave de Minerva no aparece sino en el crepúsculo. Incluso las más grandes civilizaciones conocidas de la antigüedad como la Caldea o la egipcia en estricto rigor no lograron llegar a algo que pudiéramos llamar filosofía. Tal juicio lo extiende también a las más grandes culturas que se desarrollaron en la prehispanidad americana, tanto para la existencia de una filosofía maya o azteca, a las cuales, en tono irónico trata de “acomodaticia” y “riposa imaginación” las empresas que se abocaron en encontrar una filosofía en los pueblos antes mencionados. De hecho, para Cappelletti hubo solo tres pueblos filósofos en la antigüedad; el indio, el chino y el griego. En la Europa moderna, para Cappelletti, es posible hablar de una filosofía alemana, inglesa o francesa, como producciones suficientemente originales. Sería absurdo afirmar que existe una filosofía portuguesa, sueca o húngara, por complacer más de algún ánimo nacionalista.

En el caso de América Latina, Cappelletti sostiene que el quehacer intelectual ha seguido los cauces de la historiografía y la

poesía: “La necesidad de conocer los propios orígenes y el propio pasado y de expresar los sentimientos individuales y colectivos ha primado sobre la exigencia teórica y sobre la voluntad de plasmar conceptualmente una visión de mundo y de la vida” (p.11). Solo en el terreno del arte y la literatura la originalidad creadora latinoamericana se ha manifestado desde épocas tempranas. Sin ir más lejos, en el terreno de la narrativa latinoamericana contemporánea, se puede ver la repercusión sobre la literatura europea o norteamericana. Pero la analogía de la literatura latinoamericana no es aplicable para la filosofía latinoamericana. Para Cappelletti, la posibilidad de desarrollar una filosofía propia no depende del mero deseo, sino de la capacidad de un pueblo para generar una perspectiva original sobre el ser, mediada por un prolongado proceso histórico donde diversas manifestaciones culturales se articulan hasta culminar en la expresión filosófica. Esta concepción la ilustra con una analogía orgánica: así como una planta requiere raíces, tallo, hojas y flores antes de dar frutos, la filosofía representa un producto tardío en el desarrollo cultural. Esta metáfora revela su posición: mientras reconoce la posibilidad futura de una filosofía latinoamericana, su originalidad queda condicionada a un proceso de maduración histórica: “[...] un pueblo sólo logra tener su propia perspectiva sobre el Ser, cuando es capaz de asumir en la propia subjetividad particular la universalidad del sujeto pensante” (p. 11).

Así la condición necesaria pero no suficiente, es que el sujeto pensante se haya individualizado y logre definir su identidad dentro de coordenadas histórico-culturales. Para ello Cappelletti considera que la historia de la filosofía latinoamericana será la historia de las ideas filosóficas europeas y como dichas ideas fueron asimiladas en circunstancias sociales y culturales que por un determinado contexto histórico fueron proyectadas. Mostrando la influencia de estas, o como ellas también son influidas en ese contexto. En este sentido, se muestra crítico a un abordaje de la cuestión desde la perspectiva de

la evolución interna de una idea. Más bien, para él se trataría de analizar las conexiones de dicha filosofía con los demás momentos de la cultura, entendiendo como manifestaciones culturales a la política, la religión, la literatura, la poesía, la educación, entre otras. Así la cuota de originalidad de esta filosofía latinoamericana pasaría por una recepción que no es mecánica del pensar europeo, que implica un repensar dichas ideas en circunstancias propias del contexto latinoamericano: “No se trata nunca, para decirlo en términos aristotélicos, de iluminar una génesis sino sólo de estudiar una serie de alteraciones (aunque sin olvidar que la suma de alteraciones puede producir en el futuro una nueva génesis)” (p. 12).

Este proceso desembocará para Cappelletti en una historia de la filosofía que se transformará en una filosofía de la historia. Y en este sentido, a falta de una filosofía *de*, tendremos una filosofía *sobre* América Latina, así:

[...] esta filosofía de la historia, esta reflexión sobre América Latina que, si bien por realizarse a través de categorías elaboradas por el pensar europeo, no será aún una filosofía *de* América Latina, constituirá sin embargo una filosofía *para* América Latina, en el sentido en que la postula Alberdi. Exigir, más allá de esto, una filosofía enteramente original, una verdadera filosofía de América Latina, como han hecho con más entusiasmo que penetración algunos autores contemporáneos, es algo que carece de sentido. *No tiene filosofía propia el que quiere sino el que puede* (p. 13. *Cursivas añadidas*).

En este sentido, Cappelletti parece mantenerse al margen del debate sobre la existencia y originalidad de la filosofía latinoamericana —aunque evidentemente no lo ignora—, discusión que marcó la evolución del pensamiento regional desde la polémica entre Salazar Bondy y Zea, y que, para la época de publicación de su *Filosofía argentina del siglo XX* (1995), muchos latinoamericanistas

consideraban superada. Sin embargo, la dicotomía querer/poder que plantea introduce una cuestión fundamental: el problema del progreso histórico en filosofía.

Su aproximación a la historia de las ideas, influenciada por Rodolfo Mondolfo, concibe la filosofía como una “filosofía de cultura”, inseparable de su contexto histórico. Como afirma en una entrevista citada por Landa (1996a, p. 187): “Este quizá sea el reduccionismo más grave de todos, porque aísla a la filosofía [...] del mundo histórico”. No obstante, al aplicar este principio a la periodización de la filosofía latinoamericana, Cappelletti (1995a) introduce una tensión fundamental: aunque reconoce la importancia del contexto (ejemplificado en su análisis de la sociedad colonial), así sostiene que: “el criterio para señalar los períodos [...] deberá buscarse en las articulaciones internas de ese pensamiento” (p. 17).

Esta aparente contradicción revela un núcleo problemático en su pensamiento: ¿por qué, habiendo adoptado un enfoque sociocultural, insiste en que lo filosófico se define finalmente por su coherencia interna? Pareciera que, en su planteamiento, lo histórico acompaña al pensamiento solo hasta cierto punto, cediendo luego el paso a un criterio de racionalidad autónoma. Así, la coherencia lógica adquiere primacía sobre la originalidad (que descarta) y aun sobre la historicidad, configurando un proceso de abstracción gradual fundamentado en la racionalidad interna.

Como hipótesis interpretativa, sostenemos que Cappelletti —contemporáneo de los teóricos de la historia de las ideas— mantiene una relación ambivalente con esta disciplina. Aunque se identifica formalmente con el enfoque de Arturo Ardao, parece tratarse más de un reconocimiento intelectual que de una adhesión sustantiva. Su énfasis en la preeminencia del pensamiento sobre las formas culturales delata su formación clásica, arraigada en la tradición occidental del *logos*. Esta tensión se resuelve mediante la distinción entre condiciones necesarias (el sustrato sociohistórico) y

suficientes (la coherencia racional interna) para el surgimiento de una filosofía auténtica.

En este marco la periodización adquiere relevancia metodológica¹⁵. Cappelletti propone que debe considerarse, en particular, la influencia de las etapas de la filosofía europea, destacando el papel de la filosofía medieval como punto de partida. Si bien el descubrimiento de América marcó el fin del Medievo como período histórico en Europa, la filosofía medieval permaneció vigente en la península ibérica y llegó al continente americano como expresión filosófica hegemónica del Imperio español. De este modo, en el mundo hispánico, dicha tradición se mantuvo como dominante hasta el siglo XVIII.

A partir de lo expuesto, el lugar de las apreciaciones de Cappelletti puede entenderse como una posición tensionada entre la negación —lo más probable de origen anarquista— de los proyectos nacionales, en donde estaría incluido la filosofía y, por otro, la adhesión implícita al canon de la normalización filosófica.

Esta tensión se esclarece al contrastarla con el esquema tripartito de Carlos Beorlegui (2004), como ha señalado Oviedo (2021, pp. 490-492) para poder entender el lugar de las apreciaciones de Cappelletti. Siguiendo estas sugerencias, sostenemos que Cappelletti no se adscribe al universalismo extremo —pues su anarquismo lo lleva a cuestionar las hegemonías abstractas—, tampoco a las filosofías nacionales—por su rechazo a los esencialismos identitarios—, sino que se aproxima a la postura intermedia o perspectivista. Sin embargo, su singularidad radica en que su “perspectivismo” se funda en un diálogo crítico con la

¹⁵ La periodización propuesta por Cappelletti (1995a) es la siguiente: Escolástica (1580-1780), Iluminismo (1780-1830), Romanticismo y espiritualismo (1830-1880), Positivismo y cientificismo (1880-1920), Neo-idealismo, filosofía de la vida, existencialismo y fenomenología (1920-1980), Filosofía analítica y estructuralismo (1980-1985), Postmodernismo (1985-...). (pp. 21-25).

tradición universal, desde una posición de raigambre anárquica, es decir, una apertura al universalismo que no implica sumisión, sino que sirve para fortalecer su reflexión filosófica. En última instancia, Cappelletti representa una voz heterodoxa que, sin renunciar al rigor conceptual del *canon*, lo subvierte desde una conciencia libertaria que resiste tanto al colonialismo intelectual como a los localismos acríticos. Esto explicaría el tamaño de su obra intelectual (más de 80 libros y 500 artículos) que abarcó desprejuiciadamente a las problemáticas filosóficas más disímiles, desde los presocráticos hasta la filosofía argentina, pasando por los principales pensadores anarquistas, extensión que puede ser comprendida dentro de una heterodoxia que no se limitó a repetir los enfoques clásicos sobre las principales problemáticas de la llamada filosofía universal.

4. Cappelletti y los filósofos latinoamericanistas

La reseña que Cappelletti (1979) dedicó a *Esquemas para una historia de la filosofía en el Ecuador* de Arturo Roig (1977) — publicada en la Revista Venezolana de Filosofía— constituye un documento clave para comprender tanto su postura sobre el estatuto de la filosofía latinoamericana como sus diferencias metodológicas con Roig, cuya obra *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) marcaría un hito en la disciplina. El contexto de esta reseña es revelador: según la correspondencia entre Roig y Arturo Ardao, Cappelletti accedió al texto de Roig gracias al uruguayo, lo que subraya el carácter transnacional de estos debates:

Carta de Arturo Ardao a AAR. Caracas, 5 abr. 1980. “Mi querido Arturo: [...] También en su momento me llegaron tus Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana, y el volumen de Alfredo Espinosa Tamayo. El primero, excelente, como era de descartarse. En el número 11 de la Revista Venezolana de Filosofía,

que se está distribuyendo, aunque lleva fecha del 79, A. J. Cappelletti lo reseña con aprecio, aunque objeta tu expresión ‘filosofía ecuatoriana’ como la de ‘filosofía latinoamericana’ [...] pero creo que son los hechos, más que las disquisiciones teóricas, los que lo están invalidando aceleradamente” (Roig, 2022, pp. 198-199).

Cappelletti reconoce los méritos de Roig como pionero en el estudio del pensamiento ecuatoriano, especialmente su crítica al formalismo que había dominado los análisis previos. Sin embargo, objeta la noción misma de “filosofía ecuatoriana” (o “latinoamericana”), pues considera que la presencia de ideas filosóficas en la literatura —la “literatura a filosofada” que Roig rescata— no equivale a un sistema filosófico original. Para Cappelletti, la ausencia de metafísica explícita en autores latinoamericanos no se compensa con la búsqueda de supuestos implícitos: “Rusia produjo un Tolstoi porque no produjo un Nietzsche” (Cappelletti, 1979, p. 160), sentenciará el pensador anarquista.

Roig vincula la periodización filosófica con las demandas sociales y el sistema de producción, interpretando la filosofía como un “programa justificatorio” de las clases dominantes (Cappelletti, 1979, p. 161). Cappelletti rechaza este determinismo, argumentando que la condición necesaria, esto es, lo social y político influyen en el pensamiento, pero no lo agotan, poniendo como ejemplo que la burguesía generó corrientes tan diversas como iluminismo, romanticismo y positivismo, lo que excede su mera base material. Así, la condición suficiente, esto es, la autonomía de lo filosófico reside en su coherencia interna y rigor racional, no en su función social.

La reseña anticipa los límites del debate posterior: Cappelletti (1979) intuye que Roig busca una “sintética y comprensiva historia de la filosofía en América Latina” (p. 164), pero no acepta que ello

justifique hablar de una filosofía latinoamericana. Su escepticismo — arraigado en la dicotomía acerca de las condiciones necesarias/suficientes— muestra cómo el legado eurocéntrico persiste incluso en pensadores críticos como él. Este análisis revela que la polémica no era solo metodológica, sino ontológica: ¿puede existir una filosofía sin tradición metafísica explícita? La respuesta de Cappelletti muestra su escepticismo que le impide aceptar varios de los supuestos de Arturo Roig.

Otro de los dardos, de la crítica de Cappelletti, fue hacia la filosofía de la liberación —movimiento contemporáneo a él— caracterizada por su radicalidad y falta de concesiones. En su artículo “Pierre Clastres: la sociedad contra el estado” (1992), cuestiona severamente los fundamentos de esta corriente, señalando que, pese a su búsqueda de modelos emancipatorios para América Latina, recurre a una mezcla ecléctica de marxismo, teología católica, fenomenología y semitismo bíblico, sin claridad conceptual (p. 150). Cappelletti propone, en cambio, que la verdadera inspiración para la liberación debería buscarse en las cosmovisiones de los pueblos indígenas no estatales (guaraníes, yanomamis, etc.), donde identifica un socialismo auténtico basado en la autogestión, la minimización del poder político y la abolición del Estado —ideas afines a su anarquismo—. Su rechazo se intensifica en *Filosofía argentina del siglo XX*, donde tilda a la filosofía de la liberación de “extraña forma de pensamiento”, vinculándola al peronismo, al nacional-populismo e incluso al fascismo, y denunciando sus “innumerables contradicciones” (p. 36). Cuestiona especialmente la apropiación de figuras como Jehová (criticado por los gnósticos como tirano) como símbolo liberador en Dussel, o la adopción de ideologías como el marxismo-leninismo, que considera ajenas a la libertad humana.

Sin embargo, estas críticas carecen de precisión contextual. Desconocemos qué obras o etapas de la filosofía de la liberación estudió Cappelletti, ni existe evidencia de que haya interactuado con sus exponentes (durante su estadía en Mendoza entre 1956 y 1957,

por ejemplo). Tampoco participó en los congresos que moldearon esta corriente en Argentina. Esta desconexión sugiere un juicio basado más en prejuicios ideológicos que en un análisis riguroso. La incompatibilidad entre ambos proyectos es profunda, mientras Dussel podría acusar a Cappelletti de eurocentrismo, este último vería en la filosofía de la liberación una derivación acrítica del historicismo, teñida de contradicciones políticas y teológicas. En este sentido, la tesis de Alfredo Ochoa Gómez (2015), desarrollada en la Universidad Santo Tomás de Bogotá, profundiza críticamente en la obra de Enrique Dussel. Su ensayo, “Deconstrucción de la izquierda e interpretación reductiva del anarquismo en la arquitectónica dusseliana”, argumenta que, si bien el proyecto filosófico de Dussel deconstruye las categorías de la filosofía política burguesa, también somete a una crítica homogeneizante a las alternativas que no superaron los límites de la modernidad, como el “marxismo estándar” y el “anarquismo de izquierda”.

En particular, Ochoa objeta lo que considera una interpretación reductiva por parte de Dussel sobre el anarquismo, un equívoco conceptual significativo dado su papel histórico en la lucha revolucionaria. La crítica central de Ochoa es atendible: Dussel omitiría deliberadamente las críticas anarquistas al socialismo de Estado, formuladas con décadas de antelación al colapso del “socialismo real” en 1989. Para sustentar esta omisión, Ochoa recurre a la obra del Cappelletti, citando su artículo “Génesis y Desarrollo de la Filosofía Social de Kropotkin” (1978), y los libros *Etapas del pensamiento socialista* (1978) y *El anarquismo en América Latina* (1990) para esbozar posibles puntos de encuentro entre ambos pensadores. Además, enaltece la figura de Cappelletti, destacando su “ingente labor intelectual y denodado compromiso político” (Ochoa, 2015, p.46), como un contrapunto vital a la vanagloria académica hegeliana de la que, sugiere, no están exentos muchos discursos emancipatorios.

No obstante, pese al valor comparativo de la empresa de Ochoa, sostenemos nosotros que los marcos teóricos de Dussel y Cappelletti representan caminos fundamentalmente irreconciliables. Más allá de la minuciosa lectura de Marx realizada por Dussel en los ochenta —punto de posible convergencia, a partir del campo de discusión amplio del socialismo—, el filósofo de la liberación mantendría serios prejuicios hacia el anarquismo, el cual probablemente juzgaría de eurocéntrico, utópico y reaccionario. Aunque ambos pensadores son argentinos de generaciones cercanas, sus proyectos filosóficos emergen de experiencias y tradiciones ideológicas radicalmente distintas, lo que hace improbable una síntesis fructífera entre la arquitectónica dusseliana y el anarquismo cappellettiano.

5. Los filósofos argentinos de Cappelletti

En su ensayo “Esquema de la filosofía argentina en el siglo XX”, Cappelletti (1995a) despliega una aguda reconstrucción de los derroteros filosóficos del país, destacando tanto sus logros como sus contradicciones. Identifica al positivismo —encarnado en figuras como José Ingenieros— como la corriente dominante en las primeras décadas del siglo, señalando su carácter ambivalente (progresista en lo científico, conservador en lo social) y su crisis interna, cuando sus propios cultores comenzaron a cuestionarlo. Sin embargo, advierte que las críticas antipositivistas —como las surgidas en el contexto de la Reforma Universitaria de Córdoba iniciada en 1918— a menudo ocultaban dogmatismos reaccionarios, desde el neoclasicismo hasta el antisocialismo (p. 31). Un hito fundamental fue la visita de José Ortega y Gasset en 1916, quien renovó el panorama filosófico local al introducir corrientes europeas contemporáneas. Cappelletti subraya cómo la influencia francesa e inglesa cedió paso

gradualmente al predominio del pensamiento germano, aunque con tempranas recepciones de la filosofía italiana y española.

El proceso de profesionalización filosófica —impulsado tras la Segunda Guerra Mundial y consolidado durante la presidencia de Frondizi— es destacado por Cappelletti como único en América Latina por su escala y producción intelectual. Sin embargo, su análisis no elude las denuncias con firmeza de la vinculación de la neoescolástica con las dictaduras militares (desde Uriburu hasta Videla), señalando cómo estos regímenes impusieron cátedras tomistas de bajo nivel académico, prohibieron textos clásicos y silenciaron el pensamiento crítico (p. 32). Esta complicidad entre filosofía y poder represivo —aún poco revisada en el medio académico argentino— es contrastada por Cappelletti con las limitaciones del materialismo dialéctico, que critica como una “escolástica al revés” por su dependencia de manuales soviéticos, aunque rescata figuras como Aníbal Ponce por su estilo elegante y compromiso revolucionario (p. 32).

El ensayo ofrece un minucioso recorrido por los principales pensadores argentinos: desde Alejandro Korn (antipositivista neokantiano) hasta Francisco Romero (monista trascendente), pasando por Carlos Astrada (de Heidegger al maoísmo) y los místicos Miguel Ángel Virasoro y Vicente Fatone. Cappelletti no omite las contradicciones ideológicas —como el caso de Nimio de Anquín, cuyo profundo pensamiento se vio “alterado por prejuicios totalitarios”— ni los aportes de la filosofía jurídica cordobesa o los exégetas de la historia de la filosofía como Rodolfo Mondolfo. Destaca especialmente a Mario Bunge, cuya filosofía analítica y materialista trascendió fronteras, aunque critica su repetición de vicios positivistas. En síntesis, Cappelletti construye un relato que equilibra el reconocimiento de la originalidad argentina —visible en su pluralidad de escuelas y figuras— con una crítica implacable a sus complicidades políticas y limitaciones teóricas, reflejando así su mirada anarquista, comprometida con la libertad intelectual pero

intransigente frente a cualquier forma de dogmatismo o autoritarismo.

Ahora bien ¿a quienes Cappelletti dedicó sus análisis pormenorizados en este libro?

Quedarán en la incógnita los filósofos argentinos a los que Cappelletti no les pudo dedicar algún estudio, y que fueron sus profesores en la Universidad de Buenos Aires, pero que son nombrados por él; Ángel Vasallo, Luis Juan Guerrero, Miguel Ángel Virasoro y Carlos Astrada. Todos ellos tienen roles fundamentales en la filosofía argentina, incluso algunos vinculados al peronismo, que quizás expliquen cierto prejuicio, que no podemos probar.

Sin embargo, la elección de los filósofos argentinos por Cappelletti, es al menos peculiar, les dedica estudios a algunos no tan conocidos y trabajados: Alberto Rougés¹⁶, Alfredo Franceschi¹⁷, Lisandro de la Torre¹⁸. De los canónicos de la filosofía argentina encontramos a Alejandro Korn¹⁹, Francisco Romero²⁰ y Risieri Frondizi²¹. Dos excepciones, por su nacionalidad son incluidas en la visión del anarquista: el alemán George Nicolai y el italiano Rodolfo Mondolfo. Vale la pena detenerse en estos dos últimos, puesto que muestran la amplitud de la mirada de Cappelletti.

¹⁶ "Instante, tiempo y eternidad en la filosofía de Alberto Rougés" (Cappelletti, 1995a, pp. 47-54).

¹⁷ "Alfredo Franceschi y los límites de la razón" (Cappelletti, 1995a, pp.55-68).

¹⁸ "Las ideas filosóficas de Lisandro de la Torre" (Cappelletti, 1995a, pp.69-82).

¹⁹ "La libertad como fuente de los valores en Alejandro Korn" (Cappelletti, 1995a, pp.39-46).

²⁰ "Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX" (Cappelletti, 1995a, pp.129-139).

²¹ "Axiología y ética de Risieri Frondizi" (Cappelletti, 1995a, pp. 141-173).

Con el título de “Georg Fr. Nicolai y el humanismo positivista”²², Cappelletti decide integrar a la tradición filosófica del país al fisiólogo y cardiólogo alemán, reconocido tanto por sus contribuciones científicas como por su firme oposición intelectual a la Primera Guerra Mundial. Nacido en Berlín (1874), se formó en medicina y desarrolló una prometedora carrera académica, destacándose por sus investigaciones en electrofisiología cardíaca, que sentaron bases importantes para el posterior desarrollo del electrocardiograma. Fue profesor asociado en la Universidad de Berlín y gozó de un considerable prestigio en su campo. Sin embargo, su trayectoria dio un giro crucial con el estallido de la Gran Guerra en 1914. Nicolai se convirtió en una de las voces disidentes más emblemáticas frente al fervor nacionalista predominante. En colaboración con Albert Einstein, redactó el “Manifiesto a los europeos” (1914), una respuesta directa al infame “Manifiesto de los 93”, que justificaba la postura bélica de Alemania. Este contra-manifiesto, aunque apenas logró adhesiones iniciales, abogaba por la unidad europea, la razón y la paz por encima de los conflictos nacionalistas, constituyéndose en un documento fundamental del pacifismo intelectual del siglo XX.

Su postura le acarreó la enemistad de las autoridades académicas y militares identificadas con el pangermanismo. Tras ser reclutado forzosamente y sufrir persecución, Nicolai logró huir de Alemania, periplo que lo llevó primero a Argentina en 1922, donde fue profesor en la Universidad Nacional de Córdoba hasta 1927, para pasar luego a la Universidad Nacional del Litoral en Rosario como profesor de la cátedra de sociología y fisiología. Finalmente se estableció en Santiago de Chile, país en el que residió hasta su muerte, no sin polémicas con la intelectualidad comunista de la

²² Este texto circuló primero como artículo en dos partes que fueron publicadas respectivamente por la Revista ácrata argentina *Reconstruir*, en su n° 85, de julio-agosto de 1973, pp. 12-16, y en el n° 86, de septiembre y octubre de 1973, pp. 17-23.

época, hasta allí lo va a visitar Cappelletti, quien relata así el encuentro: “Allí lo encontramos en febrero de 1961, en su habitación de la calle Sazie, leyendo a Goethe y trabajando en una obra de fisiología general. Allí lo encontró también la muerte en 1964 (pp. 112-113).

Su obra más célebre, *La Biología de la Guerra* (1917), es un tratado donde analiza el conflicto bélico desde una perspectiva científica, ética e histórica, argumentando en contra de su supuesta inevitabilidad natural. Su vida en Sudamérica marca el final de una trayectoria traspasada por los conflictos políticos del siglo XX. La figura de Georg Nicolai representa, por tanto, la del intelectual comprometido que antepuso los principios humanistas y la razón científica al fervor patriotero, pagando por ello el precio del exilio y la marginación académica. Para los ojos de Cappelletti, sería un extraño caso de enciclopedismo positivista europeo trasladado a tierras hispanoamericanas, que, sin embargo, debía ser incluido como otra voz, quizás ecléctica de la época, a su juicio:

[...] la obra de Nicolai en su conjunto, debemos justipreciar, en primer término, sus aportes a la ciencia biológica, en el terreno de la investigación, de la divulgación y de la docencia. Debemos también valorar su afán totalizante y su constante preocupación por los problemas del hombre y la sociedad. [...]. Pero no debemos olvidar tampoco que su concepción del hombre y del mundo, esto es, su filosofía, fueron insuficientes, no sólo como medios para entender la realidad sino también como pautas para guiar la acción (p. 117).

El método histórico-filosófico de Rodolfo Mondolfo constituye un referente fundamental para comprender la labor intelectual de Cappelletti, dedicándole su trabajo “Rodolfo Mondolfo, historiador de la filosofía” (Cappelletti, 1995a, pp. 119-128). En dicho texto, Cappelletti caracteriza la historiografía del sabio

italiano por su singular atención a lo particular, manifestada en un afán por reconocer la heterogeneidad de la problemática filosófica y la poliedricidad de su génesis histórica (p. 126). Según su análisis, Mondolfo emplea una explicación circular —no rectilínea— para dilucidar los problemas filosóficos, sin excluir interpretaciones unilaterales, pero subsumiéndolas en una visión más comprensiva. Para Cappelletti, la historia de la filosofía en Mondolfo aparece indisolublemente vinculada a la historia de la cultura, estableciendo relaciones entre las doctrinas filosóficas y los descubrimientos científicos, así como con otras manifestaciones como la religión, el arte, la política, el derecho o la economía. Se trataría, en esencia, de una orientación histórico-cultural sustentada en el dominio del método histórico-filológico, donde los análisis parten siempre del estudio directo de los textos en pos de una exégesis global.

Cappelletti profundiza en esta concepción, afirmando que la visión histórico-filosófica de Mondolfo está atravesada por una dialéctica entre lo temporal y lo eterno. Para el filósofo italiano, la historia, como contemplación *sub specie temporis*, permite un acercamiento progresivo a la aspiración filosófica de validez universal (*sub specie aeterni*). Mondolfo distinguiría así dos aspectos en la filosofía: el problemático y el sistemático. Considerada como sistema, esta nunca logra, a pesar de su aspiración, más que una afirmación *sub specie temporis* (p. 123).

La influencia de Mondolfo en Cappelletti, aunque no se dio en una relación discipular directa, fue profunda. Como todos los estudiosos argentinos de filosofía antigua contemporáneos al italiano, Cappelletti recibió el influjo de su renovación metodológica. Si bien no existen pruebas concluyentes de un contacto epistolar o personal directo, es plausible especular con ello, especialmente considerando el regreso de Mondolfo a Buenos Aires en 1953, período que coincide con la finalización del doctorado de Cappelletti y su tesis sobre la filosofía de Heráclito de Éfeso (1954), trabajo seminal en su trayectoria.

Esta herencia intelectual permite comprender mejor el trabajo de Cappelletti. Su método histórico-filosófico puede adscribirse a los lineamientos de Mondolfo, lo que Josu Landa (1996b) describe como un trabajo exegético que obedecía a una “clara teoría de la interpretación muy bien pensada, que él prefería denominar ‘culturalista’” (p. 304). Esta apreciación corrobora la tesis aquí sostenida: la concepción sociocultural de la historia de la filosofía es la gran herencia del sabio italiano, legado que Cappelletti asumió de manera integral. La descripción que el propio Cappelletti (1995a, p. 126) hace del método de Mondolfo —como una práctica que une la orientación histórico-cultural con el ejercicio del método histórico-filológico— resulta una definición precisa de su propia labor intelectual. Así, en sus abordajes de la filosofía antigua —desde los presocráticos hasta Platón, Aristóteles o Séneca—, Cappelletti mantiene una línea de continuidad con el legado mondolfiano, aunque lo enriquece con sus propias inquietudes en torno a la libertad, la ética, el Estado, el anarquismo y la utopía.

Si bien, ambos textos dedicados a filósofos extranjeros, fueron escritos con antelación al espíritu original del libro, el criterio de inclusión de dos pensadores del canon universal y eurocéntrico típicos del siglo XX, más allá de sus trayectorias de primer orden, sobre todo la de Mondolfo, quien no perdió su prestigio internacional como figura autorizada sobre la filosofía antigua y el marxismo, sigue siendo problemática, como ha señalado oportunamente Oviedo (2007) sobre el lugar de Mondolfo en la filosofía argentina:

[...] no deja de ofrecer una nota inquietante para la historiografía intelectual argentina, que le concede su merecido puesto en un canon académico, pero que no acierta a entronizar el carácter nacional de su obra, en apariencia, de un decidido cosmopolitismo clasicista (p. 156).

En efecto, ambos filósofos no dejaron de pensar en coordenadas europeas. Este aspecto, no fue tratado por Cappelletti en su metodología como “problema”, tema que supera la barrera de lo geográfico. Más allá del anarquismo de Cappelletti, que podría explicar la inclusión de ambos pensadores, sin mayores reparos, se trata de aclarar en qué medida su propia metodología de estudio lo habilita a considerarlos en la filosofía argentina “sin más”.

6. Consideraciones finales

A modo de conclusión, es preciso situar las apreciaciones de Ángel Cappelletti sobre la filosofía latinoamericana dentro del marco tradicional de lectura instaurado por Francisco Romero, caracterizado por la profesionalización y normalización filosóficas. Lejos de presentar una ruptura, su visión replica los pilares de este proyecto, validándolo implícitamente a través de la ausencia de una crítica explícita. Por consiguiente, su contribución a este debate particular no introduce una novedad sustantiva, sino que se alinea con los derroteros canónicos.

La novedad aparece cuando consideramos que en su pensamiento se articula el cruce de dos cuestiones: por un lado, su ideología ácrata lo distancia tanto de proyectos nacionalistas como de universalismos abstractos; por otro lado, su práctica filosófica asume los parámetros de profesionalización e institucionalización impulsados por el proyecto normalizador, lo cual lo sitúa en una ambivalencia no exenta de contradicciones.

No obstante, es en otros registros de su obra donde emerge un posicionamiento latinoamericanista más nítido y propositivo. Textos como “Universidad y Autogestión” (1985), preñados de un espíritu utópico, trascienden la discusión sobre la filosofía para abordar la configuración misma de lo latinoamericano. Allí,

Cappelletti articula una reflexión sobre el ser americano que culmina con un llamado al “autodescubrimiento” como condición primordial para quebrar los modelos foráneos y autogestionar un futuro propio. Este autodescubrimiento no se reduce a un determinismo étnico, sino que reconoce la multifactorialidad de un proceso histórico de quinientos años que ha conformado una subjetividad específica y madura que llamamos América. Significativamente, Cappelletti amplía aquí el concepto de autogestión más allá de lo económico, extendiéndose a todo el campo cultural como base para la autodeterminación de los pueblos, lo que demuestra la coherencia de su perspectiva ácrata incluso en su análisis del destino continental.

Señalamos, como emergente, una vez más, la reconstrucción de las redes del exilio latinoamericano, como cuestión identitaria de nuestra filosofía. La conexión con Arturo Ardao por ejemplo, nos parece fundamental en un entramado de intelectuales, que pese a la larga noche del exilio, organizaron grupos de investigación, crearon revistas, congresos, que sin duda, deben ser contemplados de manera ineludible en la historización de nuestra filosofía.

En última instancia, si bien la discusión sobre la existencia de una filosofía latinoamericana puede parecer un debate agotado, persiste como un síntoma de la dependencia aún no resuelta. Aunque adscribimos a la superación de esta polémica, visiones críticas como la de Cappelletti —la de un filósofo anarquista y exiliado— conservan su valor. Su obra ofrece miradas alternativas que, desde los márgenes, pueden enriquecer la discusión al revelar vetas inexploradas en toda su profundidad y complejidad.

Referencias bibliográficas

Ardao, Arturo (1963). *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Editorial Alfa. [Impreso en los Talleres de Seix y Barral, Barcelona].

Ardao, Arturo y Cappelletti, Ángel (Eds.) (1983). *Francisco Romero (Maestro de la Filosofía*

latinoamericana). Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía.

Arpini, Adriana (2003). La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina. En Adriana Arpini (Ed.), *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. (pp. 45-70). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo / Qellqasqa Editorial.

Beorlegui, Carlos (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Cappelletti, Ángel (1976). Vitalismo y anarquismo en Rafael Barrett. *Ruta, publicación ácrata*, segunda época, 1 de abril, (27) 3-15.

Cappelletti, Ángel (1979). *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977), Arturo Andrés Roig. (Reseña). *Revista venezolana de filosofía*, (11), 159-164.

Cappelletti, Ángel (1985). Universidad y autogestión. Recuperado de <https://grupogomezrojas.noblogs.org/2011/09/folleto-universidad-y-autogestion-de-angel-j-cappelletti/>

Cappelletti, Ángel (1992). *Positivismo y evolucionismo en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Cappelletti, Ángel (1992). Pierre Clastres: La sociedad contra el estado. *Revista de Filosofía* (Universidad de Costa Rica), XXX(72), 145-151.

Cappelletti, Ángel (s/f [1995a]). *Filosofía argentina del siglo XX*. Rosario: Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Cappelletti, Ángel (1995b). Sentido del positivismo latinoamericano. En Esther Díaz de Kóbila et al., *Materiales I para una historia social de la razón epistémica* (pp. 7-13). Rosario: Dirección de publicaciones, Universidad Nacional de Rosario.

Cappelletti, Ángel (1997). Sentido del positivismo latinoamericano. *Revista de Filosofía* (Universidad de Costa Rica), XXXV(85), 77-81.

Landa, Josú (1996a). Para recordar a Ángel J. Cappelletti. *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*, (3), 185-189.

Landa, Josú (1996b). Un puñado de palabras contra el tiempo. In memoriam Ángel J. Cappelletti. *Nova Tellus. Revista semestral del Centro de Estudios Clásicos* (Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Autónoma de México), (14), 301-306.

Montes de Oca, Rodolfo (2015). *La historia del movimiento anarquista en Venezuela (1811-1998)*. Caracas-Madrid-Tenerife-Buenos Aires-Santiago de Chile: El Libertario / Editorial La Cucaracha Ilustrada / La Malatesta Editorial / Tierra de Fuego / Editorial Eleuterio / Libros de Anarres.

Ochoa, Alfredo (2015). Deconstrucción de la izquierda e interpretación reductiva del anarquismo en la Arquitectónica dusseliana. En Inés Herrera; Alfredo Ochoa y Alexander Silva, *Filosofía latinoamericana actual: historia de las ideas, política de la liberación, sentipensar ontológico*, pp. 32-57. [Tesis de maestría, Universidad Santo Tomás, Colombia]. Recuperado de <http://repository.usta.edu.co/handle/11634/442>

Olmos, Carlos (2023). Ángel Cappelletti (1927-1995), biografía de un filósofo anarquista. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (42), 235–286. Recuperado de <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/article/view/6287> ,

Oviedo, Gerardo (2007). Rodolfo Mondolfo: humanista de izquierda. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (23), 155-192. Recuperado de <https://bdigital.uncu.edu.ar/3372>.

Oviedo, Gerardo (2021). Estética de la recepción y modernidad periférica. Hacia una Hermenéutica Emergente del Sur. [Tesis Doctoral inédita. Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico]. Recuperado de <https://repositorio.uam.es/handle/10486/697047>

Ramaglia, Dante (2009). La cuestión de la filosofía latinoamericana. En Enrique Dussel; Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 377-398). México: Siglo XXI / CREFAL

Roig, Elisabeth (2022). *Empecinado filósofo de la esperanza: biobibliografía anotada de Arturo Andrés Roig*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2022/12/Empecinado-filosofa.pdf>

Tarcus, Horacio (2021). Cappelletti, Ángel. En, *Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas*. Edición en línea. Sección: directorio de autores. Recuperado de <https://diccionario.cedinci.org>

Carlos Olmos

Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Profesor de Filosofía, Universidad de Valparaíso, Chile. Ex becario Roberto Carri para estudios de posgrado por el Consejo de Decanos de Facultades de Ciencias Sociales y Humanas y el Ministerio de Educación de la República Argentina. Es miembro del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB) de la Universidad de Valparaíso.



TEXTOS

Comentarios a “La historia social”, de José Luis Romero

Comments on “Social History” by José Luis Romero

María Marcela Aranda¹

 <https://orcid.org/0009-0002-0837-6929>

Walter Camargo²

 <https://orcid.org/0009-0002-7293-1069>

La historiografía latinoamericana tuvo un punto de inflexión importante desde mediados de la década de 1950 cuando, por influjo de la segunda generación de la escuela francesa de Annales (donde se destacaron, inicialmente, Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel, seguidas de Emmanuel Le Roy Ladurie, Jacques Le Goff, Pierre Nora, Roger Chartier, Jacques Revel, Georges Duby, Ernest Labrousse, entre otras figuras), incorporó las discusiones teóricas y metodológicas de la “historia cultural” e “historia social”. El pensador argentino José Luis Romero (Buenos Aires, 1909-Tokio, 1977) fue uno de sus principales cultores y divulgadores. Con una trayectoria consolidada de investigación en temas urbanos europeos medievales y modernos, luego se interesó por los fenómenos históricos latinoamericanos. Acompañó la renovación historiográfica de esta disciplina en esos años y analizó los procesos sociales y económicos

¹ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Contacto: marcela.aranda@ffyl.uncu.edu.ar

² Facultad de Filosofía y Letras / Facultad de Educación, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Contacto: wccamargo0908@gmail.com

desde un enfoque serial-cuantitativo (abordado en esos años por la historia estructural alemana y la cliometría estadounidense) y desde la apertura al diálogo con otras ciencias sociales, como las variantes locales de la economía desarrollista y la sociología de cuño estructural-funcionalista (uno de cuyos representantes en la Argentina era Gino Germani). Generó una red de investigadores de distintos países –se destaca su colaboración con Fernand Braudel–, fundó la cátedra de Historia Social General en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y a través de diversas publicaciones (como la revista *Imago Mundi*, editada entre 1953 y 1956) y de ambiciosos programas de investigación colectiva acabaron formándose destacados historiadores y sociólogos como Tulio Halperín Donghi, Ernesto Laclau, Ezequiel Gallo, Roberto Cortés Conde, Reyna Pastor, Alberto J. Pla y Juan Oddone. Las vicisitudes políticas del país afectaron el desenvolvimiento habitual de sus tareas en la docencia e investigación, pues su filiación al partido socialista lo llevó a enfrentarse al naciente movimiento peronista. Sin embargo, ello no opacaría el permanente interés por escrutar con rigurosidad y precisión el devenir histórico de la Argentina y sus relaciones complejas con América y el mundo. Por influjo de su hermano mayor, el filósofo Francisco Romero, conoció el pensamiento de Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert y José Ortega y Gasset, de lo cual devino su interés por el abordaje comprensivo del conocimiento histórico. Es decir, un estudio interpretativo que integrara tanto el “orden fáctico” (o condiciones materiales de existencia) como el “orden potencial” (las representaciones y las mentalidades) de los procesos sociales.

El Archivo Digital de Obras Completas de José Luis Romero (<https://jlromero.com.ar>), es una iniciativa del Programa Interuniversitario de Historia Política y de la Universidad de San Andrés, e incluye una edición crítica de sus obras editadas e inéditas, testimonios de su vida pública y diversos estudios sobre su obra de historiador. Se trata de un repositorio cuidadosamente organizado,

con una exhaustiva cronología y referenciación de los distintos textos; y enriquecido con los estudios de intelectuales y académicos de renombre que amplían, contrastan y provocan a los argumentos romerianos. La elección del texto inédito “La historia social” (1959) obedece a la intención del dossier en rescatar y resignificar el diálogo historiográfico necesario para avanzar en los abordajes actuales y potenciar la innovación desde el campo latinoamericano. El texto fue subido al sitio web por Facundo Iturburu el 16 de febrero de 2025, y se trata de una Conferencia dictada en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República (Montevideo, Uruguay). Romero estuvo ligado a esta universidad entre 1948 y 1973, donde dictó cursos regulares hasta 1953 y también cursos de temporada. En este sentido y fiel al espíritu del dossier, destacamos el valor del archivo digital de Romero no solo como fuente de rescate documental, sino también como expresión de una nueva forma de historiografía digital latinoamericana, que prolonga la preocupación romeriana por la vida histórica desde la materialidad contemporánea de los archivos digitales.

No estamos ante una preocupación teórica aislada o coyuntural del propio Romero. Al contrario, sus reflexiones sobre la cultura, la vida histórica, la peculiaridad del objeto de estudio de la historia y las ciencias sociales jalaron su trayectoria académica y de intelectual comprometido con la militancia y la vida pública. Su visión “presente” de las acuciantes necesidades de nuestro país y de la región, lo llevaron a escoger el método historiográfico como vía de acceso a la conciencia histórica y sus realizaciones materiales y simbólico-ideológicos. En la perspectiva de Romero, conocimiento y acción son facetas indisolubles de la “vida histórica” y la importancia de la tarea del historiador radica en su comprensión y transformación del presente. Como señala Daniel Sazbón (2022),

[...] la noción de vida histórica es en Romero tanto el objeto de estudio propio de su profesión, el pasado vivo de la comunidad, el

complejo y abigarrado conjunto de valores, significados e ideas que constituye la historia viva y continuamente en acto del conjunto humano del que forma parte quien lo conoce, como el resultado de la propia acción del historiador, que impelido por la muy humana necesidad de comprender *el sentido de la realidad que lo circunda*, acude al pasado en busca de respuestas y, al hacerlo, lo *vivifica*.

En "La historia social", Romero se detiene en uno de los modos en que la historiografía da cuenta del abordaje de los fenómenos sociales. Al confrontarla con la clásica historia política, rescata la importancia de percibir la larga duración en el desenvolvimiento de los modelos teóricos y metodológicos que explican el funcionamiento de las sociedades en un tiempo y lugar determinados. A partir de la primigenia finalidad pragmática otorgada a la disciplina histórica, Romero observa que, en la transición del medioevo a la modernidad, la lucha por el poder ha competido no solo a quienes ejercen el poder de manera unipersonal, sino también a quienes controlaban a los detentadores del poder político, es decir, grupos o agentes de la vida colectiva cuyo poder deviene de otras circunstancias (económicas, sociales, culturales), más imprecisas al momento de analizarlas. La preeminencia de unos grupos (en particular, las clases medias) sobre otros se alcanzaría a través de la "imposición a la totalidad de la sociedad de los objetivos del grupo" (Romero, 1959), lo cual exige revisar la significación histórica de las relaciones entre los diferentes sectores sociales, que involucra costumbres, concepciones del mundo y de la vida, hábitos, actitudes, comportamientos, valores, etc.

Desde el siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XX, José Luis Romero observó que las tensiones entre grupos se explicaban por la correlación estrecha de las relaciones de producción, sociales y políticas que entre ellos se establecen. Sin embargo, existía una totalidad del proceso donde estos tres planos se vinculaban con la

interpretación de la realidad, resultando así la historia de la cultura. Si interesa la totalidad de la creación de la humanidad, había que despejar los caminos gnoseológicos y metodológicos y el historiador argentino involucra en ello tópicos fundamentales de la ciencia histórica: quién es el sujeto de la historia, cómo se define el problema social, su historización, la distribución de los valores espirituales y materiales, el análisis de las situaciones, el análisis de los cambios. En otras palabras, la historia social es para Romero el escenario donde se encuentran las señales para abordar el desarrollo histórico desde un sujeto (individual y colectivo) complejo, constituido en relaciones multiformes y antagónicas, en estadios discontinuos, lineales y superpuestos. La misión de la historia social es la percepción, captación y comprensión de los procesos, enriqueciendo sus contenidos, señalando la estabilidad y el cambio en los agentes a quienes les suceden realmente los fenómenos, y no por abstracción e inferencia cuasi automática.

Frente a la aceleración del tiempo presente, la fragmentación del saber contemporáneo y sus dislocamientos conceptuales y categoriales, la instantaneidad del mundo digital y el descentramiento de la racionalidad moderna en beneficio de una cartografía de emociones, afectos y cuerpos en pugna por prevalecer en campos culturales viejos y nuevos, el enfoque romeriano invita a recuperar la dimensión de totalidad y sentido de la experiencia humana, articulando lo individual y lo colectivo, lo material y lo espiritual. En tiempos de crisis ambiental y de incertidumbre global, la “vida histórica” se presenta también como una categoría ética y epistemológica: nos recuerda que toda acción humana se inscribe en un tejido de temporalidades, espacialidades y responsabilidades compartidas, y que el conocimiento histórico solo cobra plenitud cuando contribuye a orientar la praxis social. Desde esta perspectiva –sedimentada gracias a la notable labor de historiadores, sociólogos, antropólogos, filósofos, literatos, cientistas sociales, artistas– el pensamiento de José Luis Romero no es un vestigio del pasado

historiográfico, sino una herramienta crítica para interpretar la condición contemporánea. Su insistencia en el vínculo entre historia y presente ofrece claves para repensar el papel del historiador ante la circulación rápida de información, las nuevas materialidades digitales del archivo y la necesidad de reconstituir –a partir de formas de escritura asertivas, críticas y fundamentadas– un sentido histórico común en sociedades atravesadas por la dispersión y el cambio permanente.

Referencias bibliográficas

Sazbón, Daniel Bernardo (2022). "*Vida histórica*" en José Luis Romero. Recuperado de: https://jlromero.com.ar/temas_y_conceptos/vida-historica-en-jose-luis-romero/

María Marcela Aranda

Doctora en Historia (Universidad Nacional de Cuyo, 2008), Especialista en Docencia Universitaria (Universidad Nacional de Cuyo, 2014). Profesora y Licenciada en Historia (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1991 y 1994). Ha realizado estancias postdoctorales en el Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), Universidad de Santiago de Chile (2009-2010). Es Profesora de Grado (Titular Efectiva en Historia de las Ideas Políticas y Sociales Americanas y Argentinas, Historia Americana Contemporánea y Diseño del Proyecto de Tesis de Licenciatura, en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo); y de Posgrado en la Universidad Nacional de Cuyo (Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales) y en la Universidad Nacional de San Juan (Maestría en Historia, Facultad de Filosofía Humanidades y Artes). Es Categoría II (Programa de Incentivos, Ministerio de Educación y Deportes).

Sus líneas de investigación se orientan a la historia de las ideas políticas y sociales de América desde el siglo XIX hasta la actualidad, contextualizadas en su entramado político-institucional, social, económico y cultural; y atendiendo la producción historiográfica manifestada en diferentes soportes culturales. En esa complejidad epistemológica y metodológica se verifican: circuitos de producción y recepción, condiciones y lugares de enunciación, autorreferencialidad y mediaciones del lenguaje como actitud crítica que señala posibilidades, insuficiencias e inconsistencias de la vida histórica.

Actualmente dirige el Proyecto: “América Latina: representaciones, prácticas, espacios. Debates historiográficos y disputas por los sentidos y las significaciones” (SIIP, UNCuyo, 06/G059-T1.) y co-dirige “Culturas letradas: publicaciones periódicas, revistas culturales y literatura memorialista en el siglo XX. De las redes intelectuales y políticas al libro y la edición” (SGCyT, UNS, 24/1275) y “Debates historiográficos e historia presente en América Latina. Disputas por los sentidos y las representaciones” (Equipos en formación, FFyL, UNCuyo. 574/2022-CD.). Es autora de artículos de revistas científicas y capítulos de libros relacionados con sus líneas de investigación.

Walter Camargo

Doctor en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo) y Magister en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (Universidad Nacional de Cuyo). Realiza tareas docentes como Profesor Adjunto de Historia de las Ideas Políticas y Americanas y de Historia Americana Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo). También Profesor Adjunto de Historia y Geografía Latinoamericana en la Facultad de Educación (Universidad Nacional de Cuyo). Profesor JTP de Práctica Profesional en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo). Asimismo participa a través de la Secretaría de Investigación, Innovación y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo como Co-Director en el Proyecto de Investigación de la SIIP (06/80020240100113UN): “América Latina: representaciones, prácticas, espacios. Debates historiográficos y disputas por los sentidos y las significaciones. Segunda parte”.

José Luis Romero



Acaso convendría comenzar con una aclaración de tipo terminológico, que terminará por introducirnos en el corazón del problema. Lo que finalmente comienza a definirse como una disciplina de cierta autonomía comenzó siendo, apenas, un enfoque singular de los estudios históricos, que surgió confundido con otros enfoques

posibles; algunos de ellos cobraron personalidad tan acusada como el de la historia social y otros se quedaron siendo, simplemente, posibilidades del pensar histórico.

La expresión “historia social” no es usada desde hace mucho tiempo. Su designación es relativamente reciente, pero su problemática –hay que convenir– es un poco más antigua. Hay una vieja confusión que acaso convenga recordar porque nos puede servir como punto de partida.

Durante mucho tiempo se ha pensado –mejor, se ha dicho– que la fórmula aristotélica para definir al hombre como un animal

¹ Este texto inédito de José Luis Romero, denominado “La historia social”, constituye una conferencia dictada en la Universidad de la República, Uruguay, en 1959. La consulta y transcripción del mismo ha sido realizada a partir de su reproducción en el *Archivo digital de las obras completas de José Luis Romero*: <https://jlromero.com.ar/textos/la-historia-social-1959/>

político entrañaba una definición de ese adjetivo “político” con un sentido análogo al que hoy le damos. Una lectura atenta de la *Política* de Aristóteles; una lectura atenta de textos conexos relacionados con su pensamiento en esa materia dentro del pensamiento griego, nos aclara en rigor que la significación exacta de la palabra “política” en este uso se parece un poco más a la palabra “social” que no a la palabra “político” tomado como adjetivo. Lo que Aristóteles quería decir cuando definía al hombre como “animal político” era, no tanto como entenderíamos hoy –una vez precisados los conceptos y realizada cierta discriminación– un ser preocupado fundamentalmente por los problemas del poder, sino, simplemente, un hombre, un ser, cuya tendencia fundamental es la de convivir con sus semejantes y naturalmente, establecer con sus semejantes cierto tipo de relación que caracterizaría la convivencia. Este distingo nos pone sobre la pista del problema.

Lo que se ha llamado habitualmente la “historia” ha sido, generalmente, la historia política; y se ha entendido por historia política una historia de hechos, en que los hechos representan fundamentalmente lucha por el poder. Hoy sabemos que la lucha por el poder constituye uno de los fenómenos típicos de la convivencia social, pero que no constituye de ninguna manera la totalidad de la historia, que no es solamente un conjunto de hechos sino de otros muchos planos de la convivencia social.

En cuanto se ha ido precisando este concepto de lo político como lucha por el poder, que se da siempre en el plano de los hechos, que tienen una fisonomía muy acabada, hay otros hechos de distinta índole que se presentan al observador de una manera más confusa, o por lo menos, de una manera menos precisa y con una fisonomía que le ocasiona al observador una serie de dificultades para su percepción.

En realidad, podríamos decir que, en el plano de lo político, la historia percibe con mucha mayor precisión los hechos

que los procesos. En cambio, en todos los otros planos de la historia es mucho más precisable el proceso, que no el hecho. Pero lo que ocurre es que el hecho tiene una posibilidad de precisión, una posibilidad de identificación y una posibilidad de ser aislado, muy superior a la posibilidad que ofrece el proceso para ser identificado.

Porque todo proceso no resulta sino de una abstracción; no se descubre y se identifica sino en virtud de una abstracción. Luego, era lógico que el pensamiento histórico comenzara por percibir los hechos, percibiera con absoluta claridad ese plano de la vida histórica en el que predominan los hechos precisables, fácilmente definibles, y tardará más tiempo en descubrir, por detrás de los hechos, los procesos, inclusive en el plano político. Y era lógico también que, una vez habituado el pensamiento histórico a discriminar los procesos, a través y por debajo de los hechos políticos, adquiriera cierta agudeza para descubrir otro tipo de proceso que no es exactamente el político, aunque cada cierto tiempo se filtra como para actuar simultáneamente allí donde se dan procesos y hechos políticos.

De modo tal que lo que llamamos descubrimiento de los procesos, percepción de los procesos, constituye una operación mental que hay que identificar con lo que llamaríamos un proceso de abstracción. Los procesos sociales, los procesos económicos y los procesos culturales no están a la vista en la historia como lo están los hechos; pero todos ellos están además más ocultos que los procesos puramente políticos.

Esto es lo que ha originado esta especie de retardo en la percepción de estos procesos; lo que ha originado que la historia haya sido concebida durante tanto tiempo como historia política. Y esto es lo que ha hecho que sólo al cabo del tiempo haya llegado a identificarse un área de la problemática histórica que tiene que ver con las formas de la convivencia, pero que no ha

conseguido durante mucho tiempo—y quizá no del todo todavía—una fisonomía precisa como para establecer un campo de la investigación histórica decididamente definible. Hoy podemos decir que se discrimina en el campo del pensamiento histórico con absoluta precisión, el área de los procesos y, dentro del área de los procesos, se discrimina con absoluta precisión los llamados procesos sociales.

Quizá no tenga un siglo todavía el intento metodológico preciso de delimitar con claridad qué son los procesos sociales. Y en esta ligera referencia que he hecho a las alternativas del nombre y del concepto, quizá haya que agregar a esto una ligera enunciación de algunas alternativas con respecto a los planteos de tipo metodológico que se han dado en la historia de la historiografía.

Se dice habitualmente que ha sido un historiador del siglo XVIII llamado Justus Möser quien precisó, en cierto modo, este campo de la observación histórica radicado en la observación de los procesos sociales. En su famosa *Historia de Osnabrück* Justus Möser hizo un análisis que, en cierto modo, se parece bastante a la discriminación que haría a mediados del siglo XIX Carlos Marx cuando trató de distinguir entre lo económico y lo político. Se trataba, según algunos, de idear una historia al servicio de la burguesía. Entiéndase bien. Se trataba en Justus Möser de escribir una historia que fuera enseñanza para esa clase social que en el siglo XVIII había adquirido un gran desarrollo y, sobre todo, una fisonomía muy precisa, en oposición a lo que se decía habitualmente que era la historia, esto es, una disciplina para enseñanza de los príncipes. Y este matiz vale la pena que sea observado un instante, porque encierra otra de las peculiaridades curiosas de la llamada historia social.

Desde los griegos, la historia tiene un marcado tinte pragmático. Pese a las innumerables digresiones que se han

hecho hasta el siglo XIX acerca de su contenido y de su finalidad, la historia ha girado explícita o implícitamente alrededor de aquella formulación de que era “maestra de la vida”. La historia se ha estudiado, ha sido pensada, siempre, en la inmensa mayoría de los casos, como una disciplina con una finalidad práctica; y esa finalidad ha parecido ser la de transmitir las experiencias en el plano de la lucha por el poder, para aquellos que estaban implicados en su tiempo en la lucha por el poder. Se trataba de una especie de recopilación de experiencias para servir a la continuación de este mismo proceso de lucha por el poder, en el que, una y otra vez –vuelvo a repetir– se ha visto lo esencial de la historia.

No es nada extraño que Maquiavelo, político e historiador, haya concebido al mismo tiempo su historia, la historia que se ve en las *Historias florentinas*, la historia que se ve en la biografía de Castruccio Castracani, como una enseñanza paralela a la que él desarrolla no sólo en *El Príncipe*, sino también en los *Comentarios a la primera década de Tito Livio*. La historia pareció una sucesión de ejemplos, y esos ejemplos, naturalmente, estaban destinados a ser aprovechados por quien tenía en la vida de la época el mismo quehacer que tenían aquellos a quienes se juzgaba dignos de ser historiados, es decir, a quienes controlaban el poder político.

Esta finalidad de la historia choca en cierto momento, en el siglo XVIII, a los ojos de algunos observadores; es el momento en que descubren que la historia, aún concebida como simple análisis de las luchas por el poder, interesa solamente al Príncipe, porque empieza a descubrirse que debe interesar a algunos otros agentes de la lucha política que no tienen un carácter unipersonal. Este es el secreto de Justus Möser.

Dice Justus Möser: la historia que se cuenta habitualmente es una historia pragmática, orientada, como

ejemplo, para el Príncipe, que es el agente fundamental en la lucha por el poder. Pero el caso es que la historia tiene que ser contada, debería ser contada, a la luz de la experiencia de nuestro tiempo. Tendría que ser contada para otros agentes de la lucha por el poder que no son personajes individuales, y que empezamos a ver que actúan de una manera eficaz; es decir que pueden actuar, y que cuando actúan son eficaces. Agentes que se caracterizan porque sacan su poder, no de su fuerza militar o política sino de otras circunstancias; y cuando trata de localizar cuál es este agente que interviene en estas luchas, al que es menester aconsejar como se aconsejaba al Príncipe para que sepa cómo actuar a la luz de cómo se ha actuado; cuando trata de identificar esto, analiza un grupo social, algo que se llamaba la “clase media”, algo que había empezado a adquirir fisonomía, prácticamente desde comienzos de la Edad Moderna, y que cuando se llega al siglo XVIII ha puesto en evidencia que es el motor eficaz de una serie de procesos que empiezan a separarse del proceso político.

El interés de esta finalidad nueva, la de enseñar a las clases medias, concebidas como agentes de la vida colectiva, consideradas como elemento eficaz en los cambios históricos; el interés por aleccionar a estos grupos sociales, lleva al historiador a observar cómo se han comportado éstos y otros grupos sociales, deslindando en el análisis histórico lo que constituye la sucesión de los hechos políticos que caracterizan la acción estrictamente política —o sea de la lucha por el poder— de los procesos que son más imprecisos, que son más indefinidos y que se manifiestan en el juego, en las relaciones entre los grupos.

Una vez que Justus Möser hubo localizado un grupo social en el que percibió la singularidad de su situación, en el que descubrió cuáles eran los móviles fundamentales de su comportamiento, en el que descubrió que tenía objetivos

peculiares de grupo, distintos de los demás grupos que componían el complejo social, una vez que hubo localizado eso, la “clase media”, lo que nosotros llamaríamos la burguesía, pensó que era necesario escribir una historia que le enseñara a este grupo social cómo conducirse, a la luz de los ejemplos que la historia ofrecía de cómo se habían comportado y movido otros grupos sociales en otras experiencias históricas.

Y este planteo de Justus Möser en el siglo XVIII comenzó a robustecerse, aunque lo cierto es que hay que llegar a mediados del siglo XIX para que se perciban no solo las posibilidades de este planteo, sino también lo que llamaríamos el contorno gnoseológico, es decir, la serie de problemas que lo acompañan y que inciden sobre una posible reordenación de las características de la historia como forma típica de conocimiento.

El tipo de enseñanza que propiciaba Justus Möser, es decir, el tipo de experiencia que Justus Möser consideraba que había que transmitir a los grupos sociales, a las clases medias para que supieran cómo comportarse, era en realidad un poco indeciso. En general, se entendió que lo que las clases medias debían saber es no tanto cómo se habían constituido, en virtud de qué proceso se había constituido como grupo, sino cuáles eran sus formas peculiares de vida. Es bien sabido que la burguesía las había caracterizado con ciertas notas negativas, que consistían fundamentalmente en oponerlas a las formas de vida aristocráticas, originando con esto un planteo de la historia que derivó rápidamente hacia una cosa un poco banal, que es lo que podría llamarse la historia de las costumbres.

Digamos, para dejar sentado este primer mojón, que la historia social ha nacido, en primer lugar, como historia de las costumbres. Ha sido en lucha con Voltaire, pero ha sido concurrentemente con Voltaire, como apareció esta noción. Se

descubrió –y es cosa del siglo XVIII– que las formas de vida, las maneras habituales de comportarse, esas cosas que el observador coetáneo desdeña porque le parecen sobreentendidas y sin alcance histórico, comienzan a ser para este nuevo punto de vista, cosas extraordinariamente valiosas. No se le hubiera ocurrido a Tucídides contarnos, al lado de las peripecias de la guerra de Sicilia, cómo vestían los griegos, qué comían, cuáles eran las formas de sus relaciones cotidianas, cuáles eran las maneras de comportarse corrientemente, todo eso le hubiera parecido a un historiador como Tucídides, situado estrictamente en el plano político, como un tema deleznable para el historiador que todavía se sentía un poco heredero de la épica.

Pero el siglo XVIII está viendo moverse a este grupo social que llamaríamos, que podemos hoy llamar la burguesía, con una gran eficacia histórica como grupo; está viendo jugar a las clases medias en un proceso que llamaríamos de presión y que está viendo alcanzar a este sector social una situación de preeminencia por encima de las viejas aristocracias en muchos aspectos, no sobre la base de golpes de estado, no sobre la base de hechos políticos fácilmente concretables, sino por la fuerza, por la presión del grupo como grupo y por la imposición a la totalidad de la sociedad de los objetivos del grupo.

Una observación de esta índole conduce al historiador a suponer que lo que se llama la historia de las costumbres es algo un poco menos banal de lo que parece a primera vista, porque empieza por afirmar que las costumbres tienen historia. La afirmación de que las costumbres tienen historia traslada al plano de la historia todo un conjunto de fenómenos que antes no habían sido observados; es decir, traslada al plano de la historia las formas reales, la sucesión de las formas reales de vida.

Y las formas reales de vida, enunciadas como una sucesión de formas, lleva inmediatamente a la suposición de que no cambian arbitrariamente, que tampoco cambian por la fuerza del poder político, puesto que el proceso es distinto, sino que cambian porque cambia en el fondo de la vida social la relación entre los grupos, y que sólo al cambiar la relación entre los grupos se alteran las formas reales de vida.

De modo que, a partir del hecho primero, que es la observación del cambio de las formas de vida, el cambio de las costumbres, para usar una expresión más llana, se llega rápidamente a percibir la significación histórica del juego entre los distintos sectores sociales, con lo cual estamos en posesión de un segundo elemento que ha contribuido decisivamente a precisar la fisonomía de esa disciplina que hoy llamamos la historia social.

Cuando a mediados del siglo XIX varios, numerosos historiadores, descubren el enorme interés de este tema, especialmente Boissier, Ludwig Friendlander, al terminar el siglo y tantos otros; cuando se empieza a percibir que, por detrás del fenómeno de las costumbres, se esconde un juego sordo pero trascendental entre los grupos sociales, que luchan no por el poder político, en primera instancia, sino antes por imponer su preeminencia como grupo y no sólo a través del poder político, sino a través de lo que llamaríamos el primado de sus intereses y de su concepción del mundo y de la vida, entonces estamos en posesión de los tres o cuatro datos más importantes que la historia social parece plantearnos.

Después de eso, la historia social, la naciente historia social, se preguntó, si esta tensión entre los grupos sociales que originaba todos estos procesos que hemos señalado, que se manifestaba en este hecho primario y visible del cambio de las

costumbres, era un proceso autónomo o si por el contrario era un proceso que a su vez obedecía a razones más profundas.

Cuando Marx señala la relación entre lo económico y lo político, cuando lanza la tesis de que el poder político tiene una estrecha relación –que él juzga relación de dependencia muchas veces, y otras veces no– con respecto a los problemas económicos, entonces los observadores del proceso social –y el mismo Marx, en parte– empiezan a pensar si esta tensión constante entre los grupos que parece constituir uno de los fenómenos sustanciales de la historia ya es independiente de los procesos económicos.

Y al cabo de mucho tiempo empieza a descubrirse que los fenómenos sociales, estos fenómenos de tensión entre grupos, no pueden –como no lo puede el fenómeno político– explicarse por sí mismos exclusivamente, sino que se explican de una manera mancomunada, de una manera estrechamente relacionada con el proceso de las relaciones económicas. Y cuando llegamos al final del siglo, o principios de éste, el sistema de interpretación de lo histórico se ha enriquecido considerablemente y pasa a ser un lugar común que el proceso histórico, siendo uno solo, se desenvuelve simultáneamente en varios planos; que tiene cada uno de ellos un distinto ritmo peculiar, y que no puede ser explicado en cada caso sino por una estrecha correlación de sus tres facetas principales: el plano de las relaciones de producción –que caracteriza al proceso económico–, el plano de relaciones entre los grupos sociales –que caracteriza al proceso social– y el plano de la lucha por el poder político que caracteriza al plano político.

De más está decir que este proceso ha seguido adelante y se ha enriquecido descubriendo las relaciones entre estos planos de la historia, que nos ponen en contacto con una maraña de hechos mucho más densa de la que creía descubrir el

historiador político. Se relaciona de una manera inseparable con un fenómeno que llamaríamos de tipo intelectual, si no queremos decir espiritual. Se relaciona con todos los fenómenos de creación en el orden del espíritu, fenómenos que se caracterizan porque si bien es cierto que tienden a objetivarse creando cosas que salen del espíritu creador y situándose en el ámbito de lo objetivo, lo cierto es que revierten sobre el plano real, porque en cada creación hay implícita una interpretación de la realidad sobre la cual trabajan –lo quieran o no lo quieran– los otros planos más directamente asentados en la contingencia en lo real, pero que no tienen de lo real una visión inmediata, sino que tienen de lo real fundamentalmente una visión conceptual. De modo que todo lo que sea enriquecimiento de la interpretación de la realidad modifica la imagen conceptual de la realidad misma y obliga, fuerza, constriñe a contar con esa interpretación al juego que se da en los planos reales de la historia.

De modo que no debemos quedarnos en esta división tripartita de la historia como proceso que se desenvuelve simultáneamente en el orden de lo económico, de lo social y de lo político, sino que tenemos que entender la totalidad del proceso como una relación entre estos tres planos, y todavía, la relación de estos tres planos con la interpretación de la realidad, es decir, la imagen de la realidad que el hombre está creando de una manera constante y que constituye, como es bien sabido, el elemento fundamental de lo que llamaríamos la historia como cultura.

La totalidad de la observación de estos fenómenos nos conduce a una imagen total de la historia. La historia es un complejo, y si pensamos que la historia es lo que hace ese sujeto que se llama la humanidad, tenemos que convenir en que la totalidad de su creación es lo único que nos interesa fundamentalmente. La historia es, en última instancia como conjunto, una historia de la cultura.

Desde el punto de vista metodológico, constituye una vía segura para llegar a esta imagen integral de lo histórico el haber discriminado convenientemente estos tres planos en el orden de lo real, y de lo fáctico; y estos tres planos se nos ofrecen ahora para la investigación inmediata, como perfectamente discernibles. La historia social es el resultado de esta discriminación y nos localiza uno de los campos sobre los cuales es posible trabajar y en los cuales es posible encontrar uno de los datos más fértiles y eficaces para la comprensión del conjunto.

La historia social no es pues la totalidad de la historia, como no lo era la historia política, como no lo fue la historia económica, como no lo fue la historia de las ideas; la historia social es uno de los planos posibles. Sólo que la indagación del conjunto no se nos da en el orden científico como una posibilidad de captar esencias *in totum*, sino que se nos da como una posibilidad de síntesis sobre la base de este análisis. Haber descubierto las posibilidades de hacer este análisis con absoluto rigor y no confundiendo los planos, constituye un extraordinario progreso.

Sobre las implicaciones conceptuales, o diríamos sobre las implicaciones gnoseológicas y metodológicas de la historia política se ha hablado muchas veces. Sobre las implicaciones gnoseológicas y metodológicas de la historia económica también se ha hablado bastante. Quizá el plano del conocimiento más débil desde el punto de vista conceptual hoy sea el de la llamada historia social. Es aquel aspecto del análisis histórico sobre el que se ha pensado menos, y con menos rigor acerca de su peculiaridad; en este orden de abstracciones que nos movemos, la abstracción de lo social es quizá la que presenta las máximas dificultades. Esta es la razón por la cual yo quiero dedicar un rato a analizar cuál es el problema específico de la historia social, habiendo dejado sentado cuáles son las

relaciones de este orden de conocimiento con todos los otros que integran la totalidad del conocimiento histórico.

La historia social no podía definirse mientras lo social mismo no fuera definido. Y como saben ustedes, tras esa confusión, a la que yo empecé refiriéndome y que aparece en la definición del hombre de Aristóteles, la confusión entre lo que es específicamente social, según lo entendemos hoy, y todos los demás aspectos que integran las relaciones de convivencia, se ha mantenido. Esa confusión apenas empieza a discriminarse, apenas empieza a aclararse en el momento en que empieza a definirse en el orden sistemático el problema social; y esto es bien sabido que no ocurre hasta la época de Augusto Comte, con quien empieza a procurarse con claridad la discriminación, la definición de qué especie particular de fenómenos son éstos que llamamos fenómenos sociales.

Naturalmente que el fenómeno ya había sido percibido: ¿cómo podía ser de otra manera? El propio Aristóteles lo percibe, creo. Es evidente, acercándonos mucho más a este término que hemos señalado, que el socialismo romántico lo percibía; es evidente que Saint-Simon tenía una idea de lo que era lo social; es evidente que todo el movimiento de los sansimonianos, Fourier..., que todo este tipo de pensamiento ha tenido una intuición de lo que es lo social. Pero la verdad es que hasta que no se ha intentado una sistematización del problema, la historia social no ha sabido cuál era el concepto que debía manejar. Y el perfeccionamiento de la historia social como disciplina es sólo posterior al auge de la sociología, porque a partir de entonces sabe qué es lo que tienen que historiar.

Pero desgraciadamente la sociología no ha conseguido definir de una manera perfecta su objetivo; si hay una disciplina compleja, si hay una disciplina que tenga todavía graves complicaciones de tipo metodológico y epistemológico, si hay

una disciplina que inclusive se maneje en un terreno movedizo, esa es la sociología. Lo cual no quiere decir que su objetivo no sea claro, sino que conceptualmente es muy difícil de apresar. Cien años en el desarrollo de una disciplina no significa que la disciplina no tenga perspectivas ni posibilidades; las tiene e inmensas, pero justamente son inmensas las perspectivas por la riqueza de su material, lo cual hace que la tarea de conceptuar su contenido sea más difícil.

Se ha dicho alguna vez que el problema social reside fundamentalmente en la distribución de los valores, entendiendo valores en sus dos sentidos: valores espirituales y materiales; si quisiéramos decir, valores de cambio y valores de estimación intelectual. Se han procurado infinidad de respuestas a esta definición de qué es lo social; pero la verdad es que, al cabo de un largo esfuerzo intelectual para precisar el área concreta de la historia social, podemos decir que se ha llegado a la definición o a la precisión de dos tipos de problemas que, implicando una definición no acabada de lo social, se manejan sin embargo con cierta seguridad con respecto a la naturaleza de su objeto.

La historia, el conocimiento histórico, entre sus innumerables imprecisiones, ha padecido la imprecisión de cuál es el sujeto de la historia. Para la historia universal de tipo especulativo, tal como se da en un Herder, por ejemplo, es evidente que el sujeto de la historia es la Humanidad, con H mayúscula; para un biógrafo, para Suetonio, para Arriano, para cualquiera, el sujeto de su desarrollo histórico es el individuo concreto, es Alejandro Magno.

Pero el caso es que la historia que trata de describir procesos políticos tal como lo viene haciendo desde Tucídides, ha naufragado siempre en la tarea de precisar a quién le corresponde, a quien se le atribuye como protagonista, todo

eso que se relata como hecho, todo eso que se relata como devenir de alguien a quien se le da el nombre, pero sin precisar su naturaleza sociológica. ¿A quién le ocurre la historia de Grecia? A los griegos; pero en cuanto nos enfrentamos con esta realidad nos planteamos: ¿y sociológicamente, quiénes son los griegos? Porque no sólo los griegos tienen una larga historia a través del tiempo sino que, en cada uno de esos avatares, la composición interna de ese grupo tiene una pluralidad, y en consecuencia corremos el riesgo de atribuir a un sujeto lo que a ese sujeto no le ha correspondido. ¿La historia que se relata de los griegos en Tucídides, le ha ocurrido a todos los griegos o le ha ocurrido a una pequeña minoría, a un pequeño sector de lo que en ese momento eran los griegos, en tanto que otro considerable número de sectores era totalmente ajeno a este proceso?

Pues en relación con esta formulación, en relación con el fenómeno de quién constituye el sujeto de la historia, la historia social empieza por descubrir la aplicación posible de lo que en sociología constituye la teoría de los grupos. La historia le ocurre a ciertos grupos. Cada historia de las muchas historias posibles le ocurre a un grupo. La historia como conjunto le ocurre al complejo de los grupos y no es en consecuencia la historia de uno sólo de ellos, sino a la historia de todos ellos, o la historia de las relaciones entre ellos.

En esta historia que se refiere a los grupos, tomados individualmente, o tomados en sus relaciones recíprocas, se aprecian sustancialmente dos enfoques posibles, que el pensamiento histórico no ha terminado de definir metodológicamente y que inclusive juegan en la cabeza de muchos historiadores como dos posibilidades simultáneas, como dos posibilidades equivalentes, que sin embargo no lo son. Una es lo que llamaríamos el análisis de las situaciones; otra

es el análisis de los cambios. Obsérvese la significación que tiene esta observación.

Para un historiador tradicional –digamos Maquiavelo en el siglo XVI– escribir la historia de Florencia era escribir la historia de lo que ha ido pasando, según un único esquema ordenador, que es el tiempo calendario. Esto ocurrió este año, esto ocurrió este otro año, esto ocurrió este otro año: es el esquema ordenador de los Anales, o el esquema ordenador de la Crónica. De pronto nos encontramos con que, otros antes que él, pero sobre todo Voltaire, un día dice: voy a estudiar la época de Luis XIV; y estudia la época de Luis XIV y con eso se enriquece enormemente el panorama del pensamiento histórico.

Pero entonces entramos en un conflicto, en un agudísimo conflicto desde el punto de vista metodológico. ¿La historia se debe fijar fundamentalmente en el análisis de situaciones que tienden a ser estáticas a los fines del análisis, o la historia tiene que manejar procesos que naturalmente son dinámicos y que la historia debería tender a conservar en la totalidad de su dinamismo? En realidad, si se observa la producción historiográfica de los últimos cien años se descubre que este distingo metodológico no ha sido hecho. Un historiador empieza a parecer en los últimos años más maduro, más comprensivo, más profundo si se localiza en el análisis de una situación; y se supone que es más trivial el historiador que hace crónica, es decir un relato de hechos encadenados siguiendo el esquema del tiempo calendario.

Sin embargo, no es necesariamente así. Lo que ocurre es que están jugando dos criterios, y estos dos criterios no se dan con absoluta claridad, sino en el plano de la historia social. Porque es la historia social la que nos enseña, la que nos pone sobre la pista de que el desarrollo histórico le ocurre a un sujeto complejo, un sujeto prácticamente inasible, al que hay que cercar, al que hay

que tratar de aprehender, un poco sorprendiéndolo en sus relaciones multiformes. Y este sujeto son los grupos; grupos que como es bien sabido no tienen una constitución pareja ni en un instante. Porque simultáneamente todos pertenecemos al mismo tiempo a innumerable cantidad de grupos, inclusive a grupos antagónicos, como por ejemplo el grupo de los que bajan de un ómnibus y el grupo de los que suben; cada uno de nosotros pertenece a los dos, unas veces a uno y unas veces a otro, y cuando pertenecemos a uno tenemos intereses antagónicos con respecto al otro; porque cuando somos de los que bajan creemos que primero hay que dejar bajar y cuando somos de los que suben aspiramos a subir lo antes posible.

Pues llevado esto a sus últimas consecuencias –y el ejemplo es bastante claro– nos encontramos con que el sujeto a quien le ocurre la historia es no sólo un conjunto de grupos, sino un conjunto de grupos caracterizado por la presencia simultánea de diversos individuos, por la presencia de individuos que simultáneamente pertenecen a dos o tres o más, y que simultáneamente tienen intereses contrarios.

De aquí que frente a este fárrago haya una tendencia a decir: el análisis profundo no lo puedo realizar sino en el momento en que detengo la historia; localizo los grupos, ubico a cada individuo en el suyo, y por abstracción supongo que todos los que están en cada uno de los grupos tienen intereses homogéneos y que no hay grupo que esté compuesto por representantes de intereses antagónicos, y entonces intento una cosa que –muy mal llamada– ha sido considerada como historia de la cultura.

Se ha dicho: voy a hacer un análisis de una época, y con esto se ha querido decir: voy a hacer una descripción, dando por sentado que el proceso de la historia puede detenerse y que es más importante hacer el análisis de una época detenida,

simplificada en cuanto a la complejísima estructura de sus grupos, que no la historia que tiende a percibir la totalidad del juego dinámico y que tiende a referirse a los distintos grupos en juego recíproco.

En realidad este es un cambio más fácil, pero obsérvese que, en la medida en que el pensamiento histórico tiende a la descripción de formas estáticas, deja de ser historia y se transforma en algo que podríamos llamar –si quisiéramos darle un nombre importante– morfología de la cultura.

La historia tiene en este momento una cierta tendencia a variar, a dirigirse hacia una morfología de la sociedad y de la cultura, pero esa no es su misión. Su misión es la otra; su misión es la percepción, la captación y la comprensión de los procesos. Sólo que tiene que saber cómo hacerlo para no empobrecer en cada proceso sus contenidos y mantener la riqueza de los contenidos sin detener su marcha. Esto no es fácil naturalmente, pero se aclara inmediatamente en cuanto partimos de la base de que el historiador que hace descripción morfológica ha tomado generalmente determinados períodos.

Obsérvese bien: ¿qué es lo que el historiador quiere analizar cuando se propone este análisis? Bueno, analiza la época de Pericles, analiza la época de Augusto –son tópicos–, analiza la época de Luis XIV, analiza la época de la Reina Victoria, y si rastreamos un poquito descubrimos que el historiador se siente tentado de hacer esta clase de análisis cuando observa lo que sociológicamente llamamos un período con bajo índice de movilidad social. Un período de un bajo índice de movilidad social es lo contrario de un período de alto índice de movilidad social, es decir, un período en el que lo que predomina es el cambio. Aplicar a una época de cambio este criterio metodológico sería un fracaso.

Es importante descubrir que no se puede adjudicar a la historia un tipo metodológico que no sirve sino para determinadas situaciones. La historia social tiene que contar con estos dos objetivos, que corresponden a situaciones que se pueden definir con alguna claridad. La historia social tiene que tener una cierta tendencia a comprender –esta es su misión como la de toda historia– lo que llamaríamos las situaciones en las que predomina la estabilidad, es decir, aquellas situaciones que tienen un mínimo de aceleración en el cambio social. Pero aún en esas –llámese época de Pericles, o llámese época de Augusto– hay que contar con que no es posible el análisis estático ni la descripción morfológica. Se puede acentuar el análisis morfológico –sin que esto sea fundamental– en la medida en que la estructura social es más firme, y en consecuencia se puede precisar con un poco más de claridad qué es lo que le ocurre a cada grupo, o sea, cual es la historia de cada grupo, poniéndolo en orden y estableciendo las correlaciones.

Pero siempre que partamos de la base de que este análisis de la comprensión de las épocas en que predomina la estabilidad, es decir épocas de un mínimo de aceleración en el cambio social, no constituye la totalidad de la función de la historia. Esto es nada más que una instancia, en la que conviene que nos detengamos porque en la medida en que podemos observar un momento de estabilidad social es posible que podamos definir con mayor precisión los elementos del juego. Pero lo importante es no perder de vista el otro de los objetivos, que es el análisis de los períodos de cambio, es decir el análisis de los períodos en donde la sociedad no puede ser analizada desde el punto de vista de su situación, sino que tiene que ser analizada sustancialmente desde el punto de vista del cambio mismo.

Este sería el corazón del problema de la historia social. Un enfrentamiento con el problema real de quiénes son los protagonistas de la historia, entendiendo por tales aquellos a quienes les ocurre realmente, y no por abstracción, lo que la historia cuenta. Si me propongo contar la historia de los griegos, entonces debo contar la historia de la totalidad de los grupos de los griegos. No importa que esto esté en la formulación ni en los títulos; lo importante es que el análisis se dé de esta manera. Lo importante es que se diga: todo este proceso político que voy a poner en orden, es un proceso político que afecta, que tiene como protagonista a este sector, este grupo; pero esto que yo lo puedo contar como lo que llamaríamos la historia exterior, esto tiene como correlato todo el complejo de problemas que implica la relación de este grupo a quien le ocurre esto, con todos los otros grupos a quienes le ocurren otras cosas, cosas que a veces no se pueden relatar, no se pueden relatar de manera muy precisa.

¿Cómo se puede relatar de manera muy precisa lo de soportar el hambre, o soportar la opresión? ¿Cómo se puede contar de manera muy precisa lo de descapitalizarse, lo de estar en situación deficitaria permanente? ¿Cómo se puede contar de manera muy precisa el proceso de desplazamiento? ¿Cómo se puede contar de manera muy precisa el proceso por el cual las clases medias se proletarianizan? ¿Cómo se puede contar, a la inversa, cómo en el seno de determinado grupo social se produce un acrecentamiento de poder social—como el caso de la burguesía desde el siglo XVI hasta el XVIII o hasta el XIX—: un ascenso de poder social que acompaña al poder económico en una cierta medida y no en todas, y que se mantiene separado de la lucha por el poder político?

Este proceso es mucho más difícil de contar, pero es evidente que yo no cuento la historia del siglo XVII francés si yo cuento la historia del reinado de Luis XIV y me olvido de esta lucha por el poder económico, por el poder social, y por el poder

político que se está dando en el sustrato de toda esta armazón, del cual lo único que parece digno de trascender es esto que hace la comunidad como un pretendido conjunto, cuando la coherencia de ese conjunto no resiste al menor análisis.

Creo que estos serían los dos aspectos fundamentales para identificar una historia social. Una historia social tiene que localizarse en el análisis de los grupos, en el análisis de sus condiciones de vida para empezar, en el análisis de sus relaciones, en el análisis de las relaciones entre el individuo y el grupo y tender a una aclaración de lo que se llama la lucha por el poder social, que a diferencia del poder económico o del poder político, apenas se institucionaliza, y como apenas se institucionaliza, resulta infinitamente más difícil de percibir que el predominio en el campo económico o el predominio en el campo político, en donde las relaciones son mucho más fijas y se institucionalizan.

Localizados estos grupos, localizados los objetivos en esta lucha por el poder social, que cuaja en la idea de prestigio, nos queda por intentar el estudio del proceso social, partiendo de la base de que tenemos que buscar la manera de resolver metodológicamente esta doble instancia: la comprensión de las situaciones creadas sobre la base de una sociedad estabilizada, con un mínimo de movilidad social y un mínimo de cambio, y la comprensión de los procesos de cambio que se dan en sociedades inestables, en donde la movilidad social se acentúa y en donde lo sustancial es en consecuencia el cambio.

Acaso quedara por establecer cuáles eran las relaciones del fenómeno social con los fenómenos económicos y políticos, pero creo que he distraído la atención de ustedes demasiado tiempo, me atengo al enunciado estricto de este tema y lo doy por concluido aquí.



RESEÑAS

Barelli, María Cecilia y Rodríguez, Laura (Compiladoras). *Variaciones filosóficas en torno a la comunidad. Un relevamiento del pensamiento moderno y contemporáneo*. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur (EDIUNS), 2024, 138 p.

Adriana María Arpini¹

 <https://orcid.org/0000-0002-5459-0363>



María Cecilia Barelli y Laura Rodríguez son docentes e investigadoras de la Universidad Nacional del Sur (UNS), con larga trayectoria en los campos de la Historia de la filosofía contemporánea y moderna, respectivamente. Ambas han conducido investigaciones de envergadura en sus áreas de estudio. En esta oportunidad aúnan esfuerzos, junto a otros/as investigadores/as, conformando un equipo que interroga a distintos autores/as tomando como eje el problema de la comunidad. El resultado es el volumen que ahora presentamos. Nos complace hacerlo, no solo porque nos unen lazos de

¹ Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Contacto: arpini@mendoza-conicet.gob.ar

amistad y colaboración académica, sino principalmente por el rigor y claridad con que se encara la presentación de los contenidos, puesta de manifiesto en cada trabajo, así como por el cuidado de la forma en el uso del lenguaje.

La pregunta que orienta y cohesiona los trabajos indaga sobre ¿cuál es el conjunto de problemas histórico-filosóficos que evoca la voz comunidad? A partir de ella se ponen en marcha exploraciones sobre autores y autoras –Sophie de Grouchy, Novalis, Fichte, Flora Tristán, Marx, Alexandra Kollontai, Nietzsche, Kant, Esposito– a fin de sacar a la luz estrategias conceptuales y giros argumentativos que complejizan y enriquecen la consideración de la comunidad como categoría filosófica que, a un tiempo, sintetiza una situación coyuntural y proyecta alternativas transformadoras. La pregunta está formulada desde nuestro presente –la históricamente compleja y socio-culturalmente controvertida tercera década del siglo XXI– y, aunque las investigaciones miran hacia el pasado, lo que se busca es comprender la propia situación, atesorando –no sin una mirada crítica– los aportes de la tradición filosófica de los siglos XVIII, XIX y XX. Más también tratando de avizorar posibles formas de relacionamiento “después de la comunidad”, como sugiere Daniel Álvaro en el prólogo. Presentamos, a continuación, y como a vuelo de gaviota, el contenido de cada capítulo, con la esperanza de estimular el deseo de una lectura de mayor profundidad por parte de los lectores.

En el primer capítulo: “Aportes de Sophie de Grouchy en torno al problema de la simpatía en la Francia revolucionaria del siglo XVIII”, Lisette Gutiérrez Moiola reconstruye el pensamiento de la filósofa francesa –que como otras figuras femeninas han sido olvidadas por el canon de la Historia de la Filosofía– acerca de las instituciones sociales del matrimonio, la familia y las organizaciones educativas en el contexto de la Francia revolucionaria. Para ello apela a las *Cartas sobre la simpatía*, publicadas en 1798, como apéndice a su traducción al francés de *The Theory of Moral Sentiments* de Adam

Smith. En sus *Cartas*, de Crouchy describe una sociedad desigual, desarticulada por las expresiones de egoísmo, orgullo y vanidad, que generan una dinámica social “antinatural”, por el “silenciamiento” de la simpatía original y el debilitamiento de las facultades naturales del ser humano. Tras un breve recorrido por la biografía y el contexto de Sophie de Grouchy (1761-1822), donde se destacan su actividad de *salonier*, su participación en la *Société des amis des Noirs* y su vínculo con Olympe de Gouges, la autora se detiene en la reflexión degrouchiana. Atiende tanto al género discursivo: cartas, considerada una forma de sociabilidad y una expresión femenina autorizada en la época, como al hecho insólito de ser publicadas como anexo de la traducción de la obra de un filósofo reconocido, lo que constituye una estrategia para garantizar su lectura. La filósofa francesa da testimonio de su compromiso con la ilustración y de su visión de una nueva sociedad, ideas que compartía con su esposo, Nicolás de Condorcet. Toma distancia respecto del texto de Smith, considera que este no ha penetrado en la causa primera de la simpatía y se propone completar sus omisiones, a fin de mostrar que la simpatía pertenece a todo ser sensible y capaz de reflexión. Considera que la educación de su época, tanto en la familia como en las instituciones educativas desatienden el ejercicio de la sensibilidad y debilitan la facultad reflexiva, favoreciendo una formación libresca y descontextualizada, cuyos contenidos no se adecuan a la edad de los destinatarios. De esta manera se produce el silenciamiento de la naturaleza humana. Por el contrario, su propuesta busca proveer elementos para el ejercicio de las facultades naturales, mediante la observación de diferentes realidades que afectan a las víctimas de la desigualdad y la desarticulación social. También se muestra a favor de la legalización del divorcio y de la creación de leyes que permitan uniones pasajeras.

“Europa versus Alemania. Novalis y Fichte en torno a la comunidad del futuro” es el trabajo de Santiago Napoli, quien se dispone a examinar desde fuera –desde Latinoamérica– las

posiciones de ambos pensadores en torno a la construcción de dispositivos políticos –Europa y Alemania, respectivamente–, para pensar una comunidad política a ser construida en un futuro histórico. Novalis busca reponer el sentido perdido de la *Cristiandad* –a la sazón sinónimo de Europa– como “poderosa sociedad fundante de paz”. Lutero y sus seguidores habrían logrado separar la religión de su sentido político, comunitario transnacional, a ello habría contribuido la propia Iglesia Católica, a raíz de la pérdida de su fuerza moral. Confía en la fuerza imaginativa de científicos e intelectuales para crear un “Estado de Estados, una Doctrina de la ciencia política” que resulte en la realización de una cristiandad polifacética en el marco de una renovada espiritualidad cosmopolita. Fichte, por su parte, encuentra en Lutero y sus seguidores una elevada manifestación del espíritu alemán. Diferencia lo alemán de lo extranjero, que en tanto categoría filosófica y no meramente geográfica, hace referencia a la razón práctica favorecedora de la libertad y capaz de enfrentarse al dogmatismo extranjerizante cerrado, extático, muerto. Según Napoli, ambos ensayos responden al propósito de movilizar a un público intelectual para realizar una propuesta de comunidad futura fundada en la religiosidad y el cosmopolitismo. Más que la objetividad del contenido, interesa la forma retórica de los discursos de ambos autores, que lleva el propósito moral de despertar al público docto y movilizar la voluntad de construir una comunidad futura europeo-cosmopolita (Novalis) o nacional-autónoma (Fichte).

Particularmente interesante resulta el trabajo de Ángela Sosa, titulado “Del optimismo ontológico a la posibilidad de la comunidad: La propuesta emancipatoria de Flora Tristán”. En el marco del actual interés por la recuperación de las voces femeninas en la historia de la filosofía, la autora se propone trabajar la obra de Flora Tristán con el fin de contribuir al estudio de filósofas del siglo XIX. Atiende tanto a la imagen que la filósofa franco-peruana tiene de su propio tiempo, como al modo en que se retroalimentan sus

vivencias y su pensamiento, conforme se desarrolla su concepción socialista a través de tres escritos claves: *Peregrinaciones de una paria* (1838), *Paseos en Londres* (1840) y *Unión obrera* (1843). El análisis de endereza a confirmar la hipótesis de que el socialismo de Tristán se asienta en un optimismo ontológico, en tanto pretensión de cambiar y hacer posible otro orden social, lo que implica el desarrollo de condiciones humanas acordes a ese cambio. Al mismo tiempo, su concepción de lo social y comunitario permite dibujar una peculiar mirada sobre la comunidad. A través del trabajo, se observan aquellas ideas que acercan a Tristán a los socialistas utópicos, así como aquellas que la posicionan como antecedente del socialismo científico. En *Peregrinaciones*, Tristán registra una serie de injusticias contra negros, pobres y mujeres, que trascienden a las naciones, son sistemáticas y no individuales, e impiden el progreso — providencialmente orientado— hacia la constitución de un organismo social saludable. En *Paseos* se explicita la intención de realizar una descripción rigurosa, que se remonta a las causas de los hechos y se desprende de las emociones. Se acerca a las posiciones del socialismo científico al describir la relación entre la riqueza de Londres y la explotación de las colonias, considerar los distintos tipos de alienación y anticipar la noción de lucha de clases. En *Unión obrera*, se abre la posibilidad de una nueva comunidad en virtud de las condiciones de la propia naturaleza humana. Ángeles Sosa concluye que el concepto de comunidad que surge de las obras de Tristán es relacional, cuyo objeto es la felicidad de hombres y mujeres; mantiene la idea de reciprocidad entre el bienestar (o malestar) de las partes y el todo, de modo que la miseria moral de la clase obrera no es su propia responsabilidad. El hecho de señalar a las mujeres como la “clase” más oprimida, es reconocido por la autora como un problema social y no individual.

“La praxis revolucionaria como mecanismo de autoafirmación de la ‘comunidad política’: La comuna de París en el pensamiento de Marx”, se titula el trabajo de Clara Aldea, quien

intenta esclarecer cierta polisemia en el concepto de comunidad, dependiendo del modelo económico en que se inserta. A tal fin se analizan las “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia. Por un prusiano’” (1844) y *La guerra civil en Francia* (1871). Estos textos son considerados como dos momentos en la obra de Marx que permiten visualizar que aquello que en el primero se consideraba como “comunidad política” –afirmación de la vida humana en sociedad– aparece en el segundo como demanda que moviliza la práctica revolucionaria capaz de restituir a la humanidad sus caracteres propios, no escindida por intereses de clase ni por la forma que adopta el Estado burgués. Diferencia entre el uso político, social y moral del ideal de comunidad, al mismo tiempo que arroja luz sobre el modo de autoproducción del sujeto político a través de la acción, que no puede ser pensado al margen de la situación histórica concreta en que acontece.

Sofía Eceiza escribe sobre “El binomio individuo–comunidad en el pensamiento de Alexandra Kollontai: El caso particular de la ‘mujer-individualidad’”. La hipótesis que orienta la lectura de la obra de la filósofa rusa afirma la existencia de una relación inherente entre individuo y comunidad, ya que, en cuanto seres sociales, los individuos precisan del “reconocimiento” de los otros para asegurar la existencia. Consecuentemente existe también una relación inherente entre “mujer-individualidad” y comunidad. Si bien se consideran diversos escritos de Kollontai, es en *La mujer nueva* (1918) donde despliega sus ideas sobre “mujer-individualidad”, el “reconocimiento” femenino y el vínculo con la sociedad comunista. La filósofa pone en juego relaciones de igualdad y diferencia en la construcción del yo. Si bien todos los individuos están compuestos de una parte física y otra espiritual, se diferencian por su personalidad única. Las mujeres se diferencian de los varones por la posibilidad de concebir, pero esto no habilita una desigualdad entre los sexos. Ambos necesitan del reconocimiento del otro, pero esta relación se fue debilitando en la sociedad capitalista y requiere ser reconstruida

mediante la institución de un nuevo tipo de sociedad, basada en lazos de solidaridad, donde el individuo pueda sentir y pensar más allá de los límites individuales, pero sin pérdida de su “yo”, en comunidad y camaradería. La condición de individuo es el punto de encuentro por el que se igualan los sexos, a pesar de sus diferencias. La mujer nueva no está condicionada por el sexo, sino que busca ser reconocida como “mujer-individualidad”.

“Nietzsche y las mujeres: más allá del matrimonio y la maternidad” es el trabajo de Rocío Beatriz Medina Romero, dedicado a exponer el problema del rol de las mujeres en el proyecto cultural nietzscheano. Su hipótesis afirma que, si bien las mujeres tienen un deber marcadamente atravesado por una tradición patriarcal, su existencia individual no se restringe solo a eso. ¿Cuáles son los alcances del sexismo en Nietzsche? Dada la diversidad de sentidos y contextos dedicados a la mujer y sus relaciones, la autora distingue tres niveles: el de la mujer simbólica, imagen representativa del problema de la verdad; el de las mujeres históricas, con quienes Nietzsche socializa y a las que hace referencia en sus textos; el de la mujer tipológica, caracterización de un tipo psicológico femenino. Existen importantes antecedentes acerca de la cuestión de lo femenino en Nietzsche, con los que la autora entra en diálogo. Apela a las *Consideraciones intempestivas I* (1873) y al *Crepúsculo de los ídolos* (1889) para mostrar una caracterización nietzscheana de la cultura como resultado de la totalidad de las praxis poéticas de un pueblo. Diferencia entre una cultura superior y una inferior o decadente. Esto último es lo característico de la sociedad moderna. En cuanto a la noción de comunidad, se trata, en términos generales, del vínculo intersubjetivo entre los individuos que la conforman, se los cuales depende su valor. No es una relación lineal, ni causal, sino de reciprocidad entre los individuos y el grupo, que se construyen mutuamente. Acerca de la mujer y su papel en la sociedad, la visión Nietzscheana debe considerarse en el contexto de la comunidad y la cultura en que se sitúa. En síntesis, “a pesar de sus arduos intentos

por desarticular lógicas de una tradición que consideró decadente, Nietzsche no logró desprenderse por completo de los prejuicios arraigados en la sociedad patriarcal en la que vivió” —concluye Medina Romero—; fue ambiguo y poco explícito respecto de la cuestión femenina. En los casos de George Sand y María Leticia Ramolino, el filósofo no emite juicio sobre su vida sexual, aunque la primera es considerada degenerada y decadente, y la segunda había suscitado polémicas por sus romances. Sí queda claro que cualquier juicio acerca de la visión nietzscheana de la mujer y su rol social conlleva una lectura crítica y contextualizada de sus obras filosóficas, asumiendo la complejidad de la cuestión.

“Kant según Esposito: la dialéctica comunidad–inmunidad” de Laura Rodríguez constituye una interesante y audaz lectura de textos kantianos —poco visitados por los estudios acerca de la comunidad— bajo la lupa de la estrategia conceptual que el filósofo italiano desarrolla en su obra *Comunitas. Origen y destino de la comunidad* (1998). *Communitas* e *immunitas* son conceptos indisociables que hacen referencia al estar entre, con, y a la regulación de la afectación de los otros, respectivamente. Permiten identificar los procesos de inmunización en los planteamientos teóricos y filosóficos sobre la comunidad. Esposito sostiene que, a diferencia de Rousseau, Kant hace que la voluntad dependa de una ley que expresa su misma libertad, de modo que la ley está en el origen de la comunidad. Desde su punto de vista constituye un error pensar la comunidad desde el lugar de la intersubjetividad —como lo ha hecho la tradición erudita kantiana—; lo mismo que pensar al sujeto en una posición de autoridad, instituyente. No es posible pensar por fuera de la comunidad, incluso en la formulación del imperativo categórico —de la humanidad como fin— el sujeto se constituye como deudor de la comunidad, y no como su autor. Ya en *Sueños de un visionario*, Kant confirma la relación entre comunidad y pensamiento, y demarca la razón respecto de la ensoñación y la locura, precisamente porque lo que allí queda cancelado es la

comunidad. Desde este punto de vista, disgregación social, fanatismo y locura conducen al dogmatismo. Para Espósito, el yo es pura función, subsiste a costa de volverse otro, así pues, la comunidad hay que buscarla “en los pasajes en que la comunidad se retira, huye de sí misma, se vuelve indefinible”. “El nosotros que habita en el yo no garantiza el acceso inmediato a la comunidad como una propiedad de la que inmediatamente disponemos. La comunidad en Kant no es objeto, sino sujeto, en la medida que desampara al sujeto como sujeto de libertad. La comunidad se explicita en aquella experiencia de la otredad, de la continua transferencia del yo a lo otro de sí” (p. 222-223). Por eso Kant sería, frente a Rousseau, el filósofo que nombra a la comunidad, por la conciencia teórica de la continua desapropiación del yo que implica el “con”, tanto en el pensar como en la acción.

También María Cecilia Barelli se hace cargo del pensamiento de Espósito, pero esta vez con relación a Nietzsche. En su texto: “Búsquedas y riesgos de una comunidad: Espósito y su retrospectiva de Nietzsche”, se detiene en el segundo momento del pensamiento del italiano, identificado como “ciclo del *munus*”, a través de la trilogía *Communitas* (1998), *Immunitas* (2002) y *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (2008). La autora se propone ingresar al campo de las discusiones acerca de la comunidad recuperando los planteos más importantes de Espósito, en los que se incluye un diálogo con el filósofo alemán, a fin de completar y enriquecer las ideas espositanas. Es Nietzsche quien revela el sentido negativo y autodisolutorio del aparato inmunitario de la modernidad, aunque no logra sustraerse a cierto nihilismo. Por su parte, Espósito espera encontrar en la tensión de los opuestos –salud / enfermedad– nuevos poderes afirmativos. Se reconocen tres momentos en la reflexión: En primer lugar, para Espósito, Nietzsche piensa la dimensión política del *Bíos* como voluntad de poder que no conoce otro modo de ser que la continua potenciación. El fundamento ontológico se encuentra en la dinámica de las fuerzas. Existe una bipolaridad conceptual o

doble fondo del discurso sobre la vida como total prodigalidad junto con la tendencia a destruir y destruirse. El segundo momento gira en torno de la figura conceptual de lo dionisiaco: la “vida en su forma absoluta”, “abandonada a su fluir originario”, como huella o prefiguración del *munus* común. Relación sin sujeto que pone en marcha el proceso de inmunización, coincidente con la civilización occidental. La figura de lo apolíneo balancea la preminencia de lo dionisiaco, evitando la auto-aniquilación orgiástica. Se trata, para Espósito, de una contradicción estructural, anticipada por Nietzsche, consistente en que la inmunización resulta necesaria para la supervivencia de cualquier organismo, pero nociva al bloquear sus posibilidades de transformación y expansión (las que para Espósito son de tipo biológico). El tercer momento es el de la degeneración – o decadencia –, tanto de la inmunización como de la potenciación. Para Nietzsche, las culturas se encuentran en proceso constante de transformación, al igual que los individuos. Entre estos hay tipos que surgen excepcionalmente, encarnando el progreso, ya sea como “reacción” o “degeneración”. Más allá de la lucha por la existencia, el progreso se explica por el aumento de la fuerza estable a través del sentimiento de lo común y la posibilidad de lesionar ese elemento común mediante la acción de “naturalezas degeneradas” que debilitan la moral vigente y habilitan el ingreso de lo nuevo. Barelli subraya que en el caso de Nietzsche se trata de debilidad moral y no biológica. “Son los llamados ‘cíclopes de la cultura’ quienes abren camino destruyendo costumbres, pero al mismo tiempo generando condiciones para una nueva socialización. Esas ‘terribles energías’ que inicialmente se las identifica con el ‘mal’ operan como ‘arquitectos’ de la humanidad” (p. 250).

Como puede advertirse, las categorías y estrategias argumentativas desplegadas a lo largo del volumen proveen un equipaje teórico para el análisis y la búsqueda de alternativas relacionadas con la situación actual de las comunidades humanas. De ahí el interés e importancia del volumen, cuya lectura no solo

recomendamos, sino que consideramos indispensable para continuar y profundizar en los problemas suscitados por la voz comunidad.

Adriana María Arpini

Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), donde se desempeñó como Profesora Titular de Antropología Filosófica y del Seminario Temas de Historia de las Ideas Políticas hasta su reciente jubilación. Continúa como profesora de posgrado en el Doctorado en Filosofía. Es Investigadora Principal Contratada de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Fue directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Autora y compiladora de libros, capítulos de libros y artículos en revista de circulación internacional. Dirige proyectos de investigación, tesis y becas. Ha recibido invitaciones especiales y distinciones por su labor académica.

Kozel, Andrés y Oviedo, Gerardo (Edición y selección de textos). *El siglo de Hugo Biagini. Una antología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2023, 440 p.

Cristina Beatriz Fernández¹

 <https://orcid.org/0000-0003-3540-434X>



En una reseña al libro de Hugo Biagini: *La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados*, Patrice Vermeren trae a colación el libro *El siglo* de Alan Badiou para preguntarse:

¿Qué es un siglo, en este caso el siglo veinte, para el filósofo Alain Badiou? No lo que pasó, sino lo que se pensó en él: “¿Qué es lo pensado por los hombres de este siglo que no sea el simple desarrollo de un pensamiento anterior? ¿Cuáles son los pensamientos no transmitidos? ¿Qué se pensó que antes fuese impensado, si no impensable?” (Vermeren, 2013, p. 140).

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) / Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Contacto: cristinabeatrizfernandez2021@gmail.com

Vermeren hace derivar de esa reflexión el subtítulo de esa reseña: “El siglo de Hugo Biagini”, tras lo cual explica que

El siglo de Hugo Biagini sería pues el de la juventud, de esa que en primer lugar entra en lucha por la emancipación y la reforma universitaria, se rebela luego para cambiar el viejo mundo y sus anticuados valores, y milita finalmente contra el neoliberalismo y la globalización, en condiciones de resistencia, de pensamiento alternativo y de indignación (Vermeren, 2013, p. 140).

El siglo de Hugo Biagini, la expresión acuñada por Vermeren, fue escogida para dar título al libro que nos ocupa, consistente en una antología de trabajos del filósofo argentino, para la cual sigue resultando pertinente la definición formulada por Vermeren en el pasaje arriba citado. Este libro nuclea trece trabajos, seleccionados por Andrés Kozel y Gerardo Oviedo, los cuales ofrecen un panorama de cuestiones centrales en el pensamiento de Biagini.

En el prólogo que presenta esta antología, Dante Ramaglia destaca la articulación entre lo filosófico y lo histórico en la producción de nuestro autor, lejana a toda especulación universalista sin sostén empírico y dispuesta a lidiar con las aristas conflictivas del contexto. Se trata, en definitiva, de un “pensar situado” en la realidad de nuestra América (Kozel y Oviedo, 2023, p. 10). Siempre al decir de Ramaglia, la concepción de “filosofía” por la cual transita la obra de Biagini también trasciende sus límites académicos, para ubicarse en el campo más amplio –y complejo– del “pensamiento”, en el sentido que le dio a la categoría José Gaos y que en Biagini se orienta hacia el “pensamiento alternativo”, una reflexión siempre necesaria ante el avance del pensamiento único defendido por ideologías neoconservadoras y neoliberales. Sobre este particular, nos adelanta el prologuista, cobra sentido el término de “neoliberalismo”, con el que Biagini busca categorizar algunas facetas del pensamiento dominante. En la misma línea, la cuestión de la “identidad” será otro

eje relevante en esta compilación de textos, entendida como un “proceso de autoafirmación comunitaria e individual” (Kozel y Oviedo, 2023, p. 12). Los aspectos políticos y contraculturales de los movimientos juveniles, así como la proyección social de la educación universitaria son otros temas que atraviesan los ensayos que componen el volumen.

El primero de ellos es un artículo de 1981 en el que Biagini muestra su preocupación por validar el nexo entre el pensamiento y la actividad política, tratando de encontrar los ángulos productivos de esta última y desarmar su identificación simplista con los afanes meramente utilitarios. En un diálogo –discrepante– con textos de José Ortega y Gasset, Max Weber, Wilfredo Pareto o Karl Mannheim, entre otros, el artículo deriva hacia una reflexión sobre el lugar de intelectuales y expertos en el campo político y asume la defensa de la necesaria especificidad de la labor política. Concluye con un alegato contra la visión espiritualista que circunscribe la libertad a una zona de la subjetividad alejada de la esfera pública, concepción que, al decir de Biagini, atenta contra la “concepción actual de los derechos del hombre” (Biagini, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 41).

El segundo artículo de la compilación fue publicado en 1989, tras haber sido premiado en el IV Certamen Latinoamericano de Ensayo Político organizado por la editorial Nueva Sociedad. El tema convocante es la identidad, problema que el autor procura estudiar desde una perspectiva situada en el Nuevo Mundo. Biagini rastrea los precedentes de la denominada “crisis de identidad” hasta llegar a las terapias para rehabilitación de veteranos de la Segunda Guerra Mundial, y pone en relación la idea o concepto de identidad con los de diversidad y autoafirmación. Por otro lado, advierte el sentido de algunas variantes como identidad cultural, identidad nacional, regional o social. Su recorrido se detiene en el proyecto de la Unión Latinoamericana que motorizaron figuras como José Ingenieros y José Vasconcelos, para reflexionar, finalmente, sobre el rol de las

culturas populares en la conformación de una identidad, de una cultura americana.

Pasamos ahora a un tercer trabajo, fechado en el año 2000 y dedicado a la dupla “Identidad y globalización”, donde también rastrea formulaciones diversas que buscan diseñar un mapa identitario alternativo. En palabras del autor:

La génesis de esas formas identitarias en Nuestra América ha contado con diversas expresiones: desde los movimientos insurreccionales previos a las guerras emancipadoras y campañas como las de Simón Bolívar para que constituyamos un pequeño género humano, hasta los empeños finiseculares para diferenciarnos de los poderes opresivos, empeños retomados por las vanguardias artísticas y por el prodigioso ideario de la Reforma Universitaria y, ulteriormente, por algunas corrientes tercermundistas (Biagini, en Kozel y Oviedo, 2023, pp. 79-80).

Biagini esboza luego un contrapunto entre la palabra *identidad* y el término *globalización*. Lúcidamente advierte que suele asociarse la *globalización* con el *neoliberalismo*, pero que ello se debe más que nada a que se trata de “el único discurso estructurado disponible en medio de la crisis de las concepciones omnicomprendivas” (Biagini, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 83), lo cual ha impactado en la atribución a la globalización de características propias del neoliberalismo: sustitución de la política por la economía, implantación ecuménica del mercado, librecambismo, privatizaciones y transnacionalización del capital, etc. Como si el tiempo transcurrido desde la escritura de este ensayo no hubiera hecho más que confirmar el acierto en las observaciones de Biagini, ya no resulta sorprendente entender cómo el predominio de la razón tecnocrática va de la mano con el incremento de prácticas esotéricas, o cómo el aplastamiento de las culturas locales pone en evidencia la dirección unilateral y la dimensión parcial de esa globalización.

Coincidiendo con Mario Bunge, afirma que “Habría que hablar más bien de inundación de las naciones periféricas por las centrales” (Biagini, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 83), para lamentar, finalmente, que “En nuestro exhausto siglo XX, pese a las innúmeras experiencias igualitaristas que se dieron en él, no parece haberse cumplido el viejo sueño de una humanidad verdaderamente fusionada” (Biagini, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 90).

Frente al desánimo que se puede inferir de estas palabras, el capítulo cuarto nos pone frente al pensamiento alternativo entendido como una posibilidad de generar esperanza. Es importante destacar que se trata de un texto escrito con Arturo Roig para una obra que ya es un clásico del pensamiento latinoamericano: el *Diccionario del Pensamiento Alternativo* (2008). Los autores comienzan por reflexionar acerca de las relaciones entre *utopía* y *alternativa*, y llegan a la conclusión de que el segundo término resulta más amplio que el primero porque todas las utopías son, en definitiva, alternativas, mientras que no toda formulación del pensamiento alternativo es propositiva o reformista en el sentido de las utopías. El texto rastrea los orígenes de la categoría “pensamiento alternativo” para localizarlos en el campo económico: a juicio de los autores, nació en respuesta a una aseveración de la primera ministra británica Margaret Thatcher, según la cual resultaba inevitable la instauración del neoliberalismo en su país: “no hay alternativa” (Biagini y Roig, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 98) fue la contundente frase de “la dama de hierro”. Expandiéndose más allá del campo socioeconómico, el pensamiento alternativo se puede entender como respuesta y desafío al pensamiento único en todos los campos, y por supuesto en la filosofía. En todos ellos, reclama un lugar para la “esperanza”, otra categoría que, según los autores, obliga a replantearse una vez más el rol del “intelectual”, esta vez en relación con el discurso alternativo. La siguiente frase condensa varios sentidos del sintagma *pensamiento alternativo*:

[...] se halla, por una parte, íntimamente vinculado a la existencia humana, pues tiene que ver con asuntos de tanta envergadura como el derecho a la utopía y a la esperanza en un mundo mejor. Por otra, aparece en las grandes cosmovisiones y construcciones filosóficas que plantean cuestionamientos y cambios, o nacen como alternativas y generan alternativas a su vez.

Como respuesta al proceso y a la ideología de la globalización, el llamado pensamiento alternativo ha crecido aceleradamente bajo el impulso de distintas organizaciones y como objeto particular de estudio (Biagini y Roig, en Kozel y Oviedo, 2023, pp. 105-106).

En definitiva, el pensamiento alternativo no puede disociarse de una cultura de la resistencia, de sujetos dedicados a la lucha social y del pensamiento emancipador, aceptando “desafíos fundamentales para la urdimbre de nuevas utopías y la plasmación de nuestra identidad” (Biagini y Roig, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 112-113).

El siguiente ensayo, “Una filosofía en situación”, es la versión reelaborada de una conferencia de 2005 y traza los derroteros del “filosofar americano” tal como lo enunció, inauguralmente, Juan Bautista Alberdi, un *modus cognoscendi* caracterizado por la asunción y problematización de su propio contexto, a diferencia de la filosofía europea que tiende a pontificar desde un presunto lugar universal e intemporal. Por esa razón, Biagini recomienda “reasumir nuestros mejores legados culturales y su fecunda raigambre parafilosófica” (Biagini, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 124), sin descuidar sus vinculaciones con otras zonas del desarrollo intelectual, como la estética modernista en la línea de José Martí y Rubén Darío, el ensayismo, las tempranas formulaciones de una integración continental, el pensamiento indigenista y el movimiento reformista, entre otras fuentes que enriquecen su bagaje conceptual. Este mismo capítulo dedica una sección a los problemas

metodológicos de una historiografía regional y su institucionalización desde la década de 1940 con la aparición de autores, publicaciones y entidades que son ya clásicos –Manfredo Kempff Mercado, Alain Guy, Harold Davis, entre otros–. Este itinerario llega hasta el Corredor de las Ideas del Cono Sur, surgido al calor de los bicentenarios de las independencias latinoamericanas y cuyo principal objetivo es “el fomento a los estudios sobre pensamiento y cultura latinoamericanos desde tres principios inexcusables: democracia, identidad y derechos humanos [...]” (Biagini, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 151)

El volumen continúa con “Marcuse y la generación de la protesta”, un estudio que originalmente vio la luz en 2012, Biagini advierte que: “Ya desde sus primeros escritos [Marcuse] sostiene que la filosofía posee la misión concreta de defender la existencia amenazada por un capitalismo alienante y deshumanizador cuya superación exige la transformación social” (Biagini, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 154). Tras un repaso de los escritos más significativos del filósofo alemán, señala el rol asignado por este último a los jóvenes, como agentes de un cambio de pensamiento con proyección social. Resulta de sumo interés el relevamiento del impacto de las ideas de Marcuse a ambos lados del Atlántico, y el apartado dedicado a la década de 1960 en América Latina, donde las rebeliones juveniles fueron muchas veces sinónimos de conflictos universitarios.

Al año siguiente, 2013, Biagini publica “El pensamiento alternativo y su génesis”, en el cual se ocupa de deslindar, en muchos casos por oposición a otros conceptos, las peculiaridades del pensamiento alternativo, caracterizado, como ya pudimos apreciar en un capítulo anterior, por un vasto espectro ideológico, una cultura de la resistencia y principios emancipadores. Así, forman parte del campo semántico del pensamiento alternativo nociones como: *progresista, emergente, concientizador, utópico, igualitario, crítico, humanizador*, entre otros rasgos definitorios. Una nota al pie es muy esclarecedora de esta operatoria:

A lo alternativo no puede desligársele de un sentido contrastante, de modo similar a lo que ocurre con la herejía, que supone un dogma previo del cual apartarse, el enfrentamiento con una autoridad sancionadora, en suma, el pensar por cuenta propia o el mismo pensamiento como tal, es decir, la capacidad de ponderar, distinguir, diferenciarse (Biagini, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 195, nota 2).

En definitiva, se nutre de varias facetas que se oponen al “pensamiento único”, tal como fuera denominado por Ignacio Ramonet a partir de las ya citadas afirmaciones de Margaret Thatcher. Un segundo apartado dentro de este capítulo, titulado “Soportes materiales e institucionales”, hace referencia al *Diccionario del pensamiento alternativo*, así como a distintas manifestaciones de la cultura alternativa: asociaciones gremiales, foros, grupos de estudio, etc. Por último, en “Invocadores y exponentes”, Biagini pasa revista a la producción de autores como Pablo González Casanova o Boaventura de Sousa Santos, entre varios otros pensadores significativos para el devenir del pensamiento alternativo. Sumariamente, concluye diciendo que

[...] el pensamiento alternativo, con todas sus facetas y derivaciones, ha podido erigirse en una pieza clave en el durísimo enfrentamiento con el llamado pensamiento único, entendiendo por éste no sólo una mentalidad ortodoxa en el terreno económico y a la indiferencia hacia las consecuencias humanas que esa actitud puede traer aparejada, sino también una especie de conformismo moral e intelectual (Biagini, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 221).

“Encantos y desencantos del filosofar”, un trabajo de 2014 en el cual contribuyó Diego Fernández Peychaux, tiene como disparador la conmemoración del día de la Filosofía por parte de la UNESCO, y se propone revisar y cuestionar los condicionantes geoculturales en la concepción hegemónica de la filosofía (la raíz helénica, por ejemplo)

o, en otros términos, el “unicato filosófico de Occidente” (Biagini y Fernández Peychaux, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 228). También con Fernández Peychaux y en el mismo año, Biagini publicó “Liberalismo elitista y republicanismo radical”, un ensayo donde se estudia la matriz antiigualitarista de la tradición liberal. Para ello, los autores pasan revista a definiciones y categorías formuladas por pensadores como Voltaire, Matthew Arnold, John Stuart Mill, José Ortega y Gasset, Benedetto Croce. Reconstruyen el núcleo doctrinario clásico del pensamiento liberal, del cual son factores determinantes el espíritu acumulativo, la identificación de los sectores propietarios con los elementos constituyentes de la sociedad civil, y del ejercicio de la ciudadanía con el patrimonio. Esta perspectiva les permite encontrar las continuidades y rupturas con la reaparición del liberalismo, bajo la forma del neoliberalismo, asociado a plataformas neoconservadoras. Es muy iluminador un concepto que aparece en este ensayo, la identificación del neoliberalismo con lo que llaman “neoliberalismo”, “por su enfermiza pretensión de que el egoísmo privado conduce al mejor estilo de vida comunitaria” (Biagini y Fernández Peychaux, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 242). Los autores también ofrecen algunas necesarias distinciones entre liberalismo y republicanismo. En todos los casos, revisan la modalidad peculiar que adoptan estas categorías y/o conceptos en el terreno geocultural de nuestra América y por ello, por ejemplo, ponen en diálogo el célebre diccionario de Voltaire con el *Diccionario para el Pueblo: republicano, democrático, moral, político y filosófico* que Juan Espinosa dio a conocer en Lima en 1856.

El *neoliberalismo* se articula con la biopolítica en el artículo que sigue, que reflexiona sobre la tristemente célebre “cacería estudiantil de Ayotzinapa” y fue publicado en 2016. Acerca de lo acontecido en la escuela Normal Rural de Ayotzinapa y la desaparición violenta y forzada de cuarenta y tres “normalistas” después de eventos represivos que tuvieron lugar en 2014, afirma nuestro autor que se trata de

[...] un nuevo eslabón en la historia del movimiento estudiantil: una de las principales expresiones civiles alternativas, dotada de una impronta histórica de resistencia o transformación y en los últimos tiempos más puntualmente frente al neoliberalismo y a un Estado, como el mexicano, de ese mismo signo ideológico y narcoterrorista a la par (Biagini, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 266).

El siguiente capítulo, escrito en 2018, se enfoca en la bohemia de fines del siglo XIX, en diálogo con el arielismo y el juvenilismo de la época, argumentando en favor de considerar a la juventud bohemia como un antecedente relevante del pensamiento alternativo. La solidaridad inicial de la bohemia con el modernismo, a raíz de su crítica compartida de los gustos burgueses, avanza hacia una perspicaz apreciación de las modulaciones diversas que adoptó la bohemia en estas latitudes sudamericanas, así como a una ponderación de cuánto hubo de aristocratismo o de redentorismo en ella. Una de las actitudes de los bohemios, nos dice Biagini, va en búsqueda de la

[...] golfemia, [...] una bohemia galante, festiva o dorada; apunta al intelectual aburguesado que pasa a una clase superior y adopta la frívola existencia de los señoritos. La segunda actitud supone un radicalismo cultural, una utopía de la insurgencia, con sus fraternizaciones tabernarias y su fe titánica en la voluntad. Se trata de la bohemia negra, heroica o santa, del artista proletarizado que los burgueses —el *homo oeconomicus*— intuyen como peligroso y potencialmente revolucionario. Es el escritor politizado, que combate en las barricadas junto con los trabajadores, una tribu literaria proscrita que cuestiona la religión y la propiedad o defiende la emancipación femenina y el amor libre (Biagini, en Kozel y Oviedo, 2023, p. 312).

Llegamos ahora al anteúltimo capítulo del libro, publicado en 2019, que estudia la figura de Juan José Arévalo, ex presidente de

Guatemala, quien mantuvo estrechas relaciones con el proceso de la Reforma Universitaria. Analizando sus escritos y su trayectoria biográfica, Biagini echa luz sobre sus relaciones con el pensamiento americanista de Rodó y Vasconcelos, pero sobre todo con un autor reformista como Miguel Ángel Asturias y la Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos, con quienes Arévalo entró en contacto en París. El autor busca desmontar imágenes simplificadas de la intelectualidad guatemalteca como la ofrecida por Augusto Monterroso, para quien los únicos autores de ese país enfrentados a la intervención extranjera fueron Miguel Ángel Asturias y Luis Cardoza y Aragón.

Muy interesante y de plena vigencia es el último trabajo, “El derecho a la ciencia y las humanidades”, una ponencia leída en 2018 en el *XV Corredor de las Ideas del Cono Sur*. Biagini inserta el derecho a la ciencia y el derecho a las humanidades en el espectro ampliado de los derechos humanos. Señala que los primeros fueron postulados y defendidos por la tradición reformista nuestroamericana, sin por ello dejar de atender sus manifestaciones en otras latitudes y épocas, como puede apreciarse en la producción del filósofo español Emilio Lledó. Sostiene que, a pesar de que la tradición reformista tenía matices iconoclastas, no fue radicalmente escéptica frente al concepto de civilización, que resignificó apelando a las raíces bolivarianas y martianas. Lo mismo ocurrió —y sigue ocurriendo, se podría afirmar— con la defensa de la ciencia y las humanidades, en debates donde emergen tanto los problemas derivados de la ultraespecialización como la valorización del científico en tanto que ciudadano activo en defensa de sus derechos.

En resumidas cuentas, este libro, que se cierra con la bibliografía unificada al final, es un valioso panorama del *siglo* de Hugo Biagini: el desarrollo de ideas heredadas de la tradición nuestroamericana pero también un testimonio de la novedad de su pensamiento, de aquello que discurre en su prosa y que nos hace reflexionar sobre múltiples cuestiones —no pensadas o impensables

con anterioridad, parafraseando a Vermeren—, siempre desde su mirada *alternativa*.

Referencias bibliográficas

Kozel, Andrés y Oviedo, Gerardo (Edición y selección de textos) (2023). *El siglo de Hugo Biagini. Una antología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. Recuperado de: https://rilzea.cialc.unam.mx/jsui/bitstream/CIALC-UNAM/L170/1/hugo_biagini_antologia_kozel_andres.pdf

Vermeren, Patrice (2013). El siglo de Hugo Biagini. Reseña bibliográfica de: Hugo E. Biagini: *Contracultura juvenil: de la emancipación a los indignados*. Capital Intelectual, Buenos Aires, Argentina, 2013, 520 p. *Utopía y praxis latinoamericana*, 18(63), 140-142. Recuperado de: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/17342/17316>

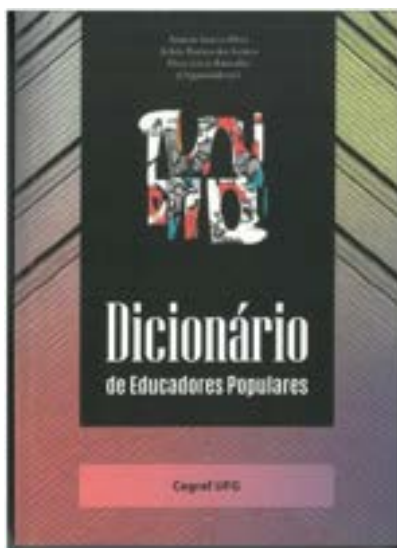
Cristina Beatriz Fernández

Profesora y Licenciada en Letras y Magister en Letras Hispánicas por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP), Argentina. Doctora en Ciencias del Lenguaje con mención en Culturas y Literaturas Comparadas por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Acreditó un Posdoctorado en Ciencias Sociales y Humanas en el Centro de Estudios Avanzados de la UNC. Dicta clases de grado y posgrado como Profesora Asociada regular en el área de Cultura y Literatura Latinoamericanas, Departamento de Letras de la UNMDP. También participó en posgrados de la UNC y de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Investigadora Independiente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Vicedirectora (a cargo) del Instituto de Investigaciones sobre Sociedades, Territorios y Culturas (ISTeC). Usufructuó becas nacionales e internacionales de diversos organismos: Fundación Antorchas, UNMDP, CONICET, FOSDIC, Fondo Nacional de las Artes, AUIP. Se especializó en la relación entre las letras y otros saberes en América Latina, con énfasis en momentos como el barroco o el entresiglos XIX-XX. Ha publicado más de cincuenta artículos en revistas académicas y varios libros y capítulos de libros.

Alves, Amone Inácia; Ramos dos Santos, Arlete; Ramalho, Mara Lucia (Organizadoras). *Dicionário de educadores Populares*. Goiás: Cegraf UFG, 2023, 514 p.

Alejandro Herrero¹

 <https://orcid.org/0000-0003-4726-5236>



Una escena posible que cualquier lector experimentó alguna vez sería la siguiente: existen aquellos que disfrutan y tienden a la lectura de biografías y, por el contrario, otros que no las aprecian ni las leen. Se trata de un género, y como todo género tiene su propio público.

Aquí me referiré a otra escena de lectura de biografías cuya comunidad de lectores las solicitan como una necesidad.

Si en la escena primera se registran lectores interesados y no interesados, en el campo de la investigación histórica los lectores son investigadores que leen para sus propias investigaciones o leen para dictar clase, y se encuentran

¹Universidad Nacional de Lanús. Universidad del Salvador. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Contacto: herrero_alejandro@yahoo.com.ar

(y me encuentro yo mismo como docente-investigador) con la necesidad de saber quiénes son esos protagonistas de la historia que estoy estudiando. Protagonistas (subrayo el plural), porque en el transcurso de toda indagación un protagonista nos lleva otro y a otro.

Para decirlo de una vez: bien sabemos los investigadores y docentes de historia que existen escasas biografías puesto que en cualquier estudio los protagonistas se multiplican; y el estudio y difusión de biografías (o mejor aún: una serie de biografías) resultan imprescindibles. Al enunciar esta escena en la labor de investigación histórica se advierte fácilmente, que las biografías siempre serán insuficientes y la tarea de los biógrafos parece interminable.

He aquí la importancia de reseñar un libro que narra biografías; de dar a conocer un libro de investigación del campo de la historia, y más particularmente de la historia de la educación. El género específico de este volumen, biografía de educadores populares de Brasil, tiene y tendrá lectores propios del campo científico (aunque también tendrá seguramente lectores interesados en la historia).

Bienvenido, entonces, este libro de las colegas brasileñas.

Para aquellos historiadores que exploramos la educación popular y, en particular, a los educadores populares en América Latina, resultan, sin duda, imprescindibles estas investigaciones. Celebramos esta publicación de Amone Inácia Alves, Arlete Ramos dos Santos, Mara Lucia Ramalho (Organizadoras). *Dicionário de educadores Populares*, publicado por la Universidade Federal de Goiás.

Esta investigación se inicia en el transcurso de la edición del *Diccionario de educadores Goianos* en 2018; que había surgido por la necesidad de la vacancia de conocimiento en torno a las vidas de estos protagonistas de la educación popular. Este *Diccionario de educadores populares* continúa por una parte al anterior, y al mismo

tiempo amplía la mirada para indagar a los educadores de los otros Estados de Brasil.

Además de las tres colegas que organizan el libro se suman 87 investigadores que escriben estas 85 biografías, en algunos casos de manera individual, y en otros de manera grupal, esto es, según los casos, dos, tres y hasta cuatro colegas unen sus esfuerzos para trazar una trayectoria vital de estos educadores populares. Un prólogo de Lia Pinheiro Barbosa y, por otro lado, una sinopsis y una introducción articulan el libro y lo explican desde el punto de vista una lectora especializada, y de las tres organizadoras.

Tanto las tres organizadoras como las y los 87 colegas que narran las biografías han transitado una dilatada trayectoria académica de grado y de posgrado, en su mayoría poseen el título de Doctor y de Posdoctorado; y se especializan en educación y en otras disciplinas: historia, ciencia política, sociología. Se trata de investigadores que provienen de distintas Casas de Altos Estudios de Brasil y que, a su vez, han estudiado en distintas universidades de los diferentes Estados al concretar sus tesis y escritos de Maestrías, Doctorados o Posdoctorado. Esto resulta significativo para verificar de qué manera se fue construyendo y constituyendo una sociabilidad académica entre todos estos colegas, hecho que tornó posible que las tres organizadoras lograran concretar una empresa de investigación que reúne a investigadores de distintas regiones de Brasil e indagan a educadores populares de las diversas zonas geográficas.

Se debe hacer una aclaración: este libro investiga y nos ofrece la trayectoria de educadores populares de distintos Estados de Brasil (siglo XX y XXI) bajo una concepción bien distinta a la que en Argentina se registra en el siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. Me explico.

La denominada educación popular en el siglo XIX argentino fue enunciada, difundida y practicada por educadores liberales (o que

se presentan como liberales porque adoptan posiciones también antiliberales); y su modelo de referencia se localizaba en los Estados Unidos. Domingo Faustino Sarmiento, uno de sus grandes impulsores, propone esta concepción en los años 40, y en Buenos Aires se registra su intento de promover dicho modelo desde el Departamento de Escuelas. Para Sarmiento, la educación popular consistía en convocar a vecinos, y sobre todo a benefactores para que organicen, en primer lugar, una Comisión Popular de Educación, con el fin de que esta cree, administre y sostenga una escuela (denominada escuela popular) y una biblioteca (denominada biblioteca popular), sin auxilio del Estado; y sin fines de lucro para la Comisión constituida (vale decir: se diferencian de las escuelas privadas que sí pueden tener fines de lucro).

Esta concepción tuvo diversas experiencias muy efímeras en el siglo XIX, con la excepción de las escuelas populares en la provincia de Corrientes (en localidades puntuales: Esquina, Mercedes y Cruzú Cuatiá), o en el ciclo que se inicia en 1900 en Buenos Aires en Lomas de Zamora y en Avellaneda en un comienzo, y sobre todo entre 1911 a 1920 en toda la provincia.

La diferencia de esta concepción de educación popular asociada a principios liberales con las que se registran en la segunda mitad del siglo XX de la mano, por ejemplo, de Paulo Freire, es que las primeras fueron gestadas por la élite (vecinos de la élite), y se educaba para formar educandos bajo la concepción liberal de sostenerse a sí mismos en el mercado de trabajo, en lo que se denominaba la “lucha por la vida”; la “lucha por la existencia”, mientras que estos educadores populares que leemos en este libro de Brasil trata la trayectoria vital de docentes que luchan por derechos de las clases desposeídas sea en movimientos sociales, partidos políticos o sindicatos. Los educadores populares que leemos en este diccionario se pueden registrar también en la Argentina de la segunda mitad del siglo XX y XXI en diferentes libros, por ejemplo, en los producidos por Lila Mercedes Rodríguez y Adriana Puiggrós.

Dicho esto, retomo al libro reseñado y a las palabras de las autoras.

Las tres organizadoras plantean que la intención consistió en reconstruir los itinerarios de los educadores populares; y para que se entienda su concepción, definen a qué se refieren con cultura popular: “Por cultura popular entendemos el conjunto de manifestaciones culturales que generan prácticas en diferentes sujetos que resignifican el modo de vida de las personas de una comunidad” (p. 26). Vale decir, apuntan a las prácticas sociales de las y los educadores populares.

Al invocar la expresión educadores populares aluden a “todos aquellos que actuaron directa o indirectamente con la educación popular, conformando el ámbito de curanderos, maestros de capoeiras, partisanos, artesanos y demás sujetos que integran las artes manuales y artísticas del repertorio Latinoamericano y africano” (p. 26). De este modo, componen en este diccionario una “historia de la educación local, del conocimiento no formal”, estudiado por investigadores que provienen “del área de historia, historia de la educación, políticas públicas y otras áreas afines” (p. 27).

Cultura popular tal como la conciben las organizadoras se asocia a la historia social, o para decirlo con sus palabras, la historia social entendida “como un amplio campo de posibilidades, que apunta a la comprensión de las relaciones sociales, el poder y la cultura” (p.28). Esto significa, para las colegas, indagar de qué modo “los sujetos construyen sus experiencias” con el fin preciso de “sacar a la luz los enfrentamientos, los olvidos y las disputas en el campo hegemónico” (p. 28).

Ahora bien: el título del libro reza *Dicionário de Educadores Populares*. La expresión que usan es “entradas”, pero el lector se encontrará como en la colección de Vicente Osvaldo Cutolo, *Diccionario biográfico argentino*, con breves biografías. Más

precisamente con 85 entradas: breves biografías de tres, cuatro a cinco carillas con un aparato bibliográfico; y fotografías de cada uno de ellas o ellos, o acompañados por otros educadores, entre los que sobresale el maestro de la educación popular brasileira y latinoamericana Paulo Freire.

Cada “entrada” (cada biografía) narra una historia que alude a una trayectoria abocada a la educación popular y a la lucha por la educación popular. Se alude a luchas, resistencias, propuestas, experiencias personales. Se alude a como estas y estos educadores se incorporan al campo educativo, al campo académico, al campo docente y a la escena pública, sea en movimientos sociales, en sindicatos o partidos políticos.

Al leer el libro he sentido que conocía buena parte de la vida de educadores con trayectorias variadas y con el mismo objetivo, con la misma lucha y resistencia en la escena pública y, al mismo tiempo, emergía a mis ojos la propia historia de la educación popular en Brasil, o al menos de algunos Estados. Sentía también que conocida a educadores puntuales; con nombre y apellido, porque en la propia lectura uno se pregunta por los educadores anónimos, esto es, por los ausentes, aquellos que resultan difícil de localizar para incorporar en un diccionario biográfico como este.

El gran maestro de la educación popular Paulo Freire articula a la mayoría de las biografías. Sea porque los educadores populares biografiados formaron parte de sus equipos de trabajo, o tuvieron vínculos con él, o siguieron sus pasos. No es casualidad que al ingresar a la Facultad de Educación de la Universidade Federal de Goiás uno se encuentre con sentencias de Paulo Friere en sus muros que inevitablemente debemos leer una vez que hemos atravesado la gran puerta de entrada.

Este libro y la Facultad de Educación de Guainía, ligadas con este educador tan querido en nuestro país por aquellos que estudiamos la educación popular.

Celebro esta rigurosa investigación y la publicación de este diccionario de educadores de Brasil; y agradezco a las colegas organizadoras, y cada una y uno de los investigadores, que me permitieron conocer las valiosas trayectorias académicas y la hermosa lucha de estas y estos educadores (orgullosamente populares), a quiénes se los puede nombrar con nombre y apellido.

Alejandro Herrero

Doctor en Historia. Director del Doctorado en Historia de la Facultad de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, Argentina. Coordinador del Área de Historia y del Centro de Investigación Históricas del Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús. Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se especializa en Historia de la Educación e Historia política e intelectual en Argentina, siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. Últimos libros publicados: Neil Franco, Alejandro Herrero, Angela Rita Christofolo de Mello (Organizadores). *Pesquisas em educação no centro-oeste, nordeste e norte do Brasil e na Argentina*. Cuiabá, Editora ARA-Universidad Federal Mato Grosso, 2024; Hugo Biagini, Alejandro Herrero y Martín Unzué (Compiladores). *José Ingenieros ante su centenario*, Buenos Aires, Instituto Gino Germani-UBA-Ediciones de la UNLa, 2024; *Roger Chartier y sus lectores*, Buenos Aires, Teseo Libros-Ediciones de la UNLa-Ediciones USAL. 2023 (en colaboración con Laura S. Guic y Ariel Alberto Eiris).

Acosta, Yamandú. *Democracia en debate. Tensiones en la construcción de democracia en América Latina*. Chisináu (Moldavia): Eliva Press, 2023, 233 p.

Sebastián Ferreira¹

 <https://orcid.org/0009-0009-7242-1721>



El libro que nos proponemos reseñar, reúne doce textos que fueron publicados entre los años 2008 y 2018. Su título nos anticipa que el elemento conductor corresponde a las posibilidades de la democracia para nuestro marco de discusión en torno a América Latina. Si bien las consideraciones realizadas por Yamandú Acosta corresponden a pensarse desde una perspectiva latinoamericanista, y a partir del giro descolonial que propone de

acuerdo a la condición relativa a la “transmodernidad” observada en las constituciones emergentes, hay una fuerte impronta del contexto uruguayo en cuanto a autores, y en cuanto a registros problemáticos.

¹ Casa de Filosofía, Uruguay. Doctorando en Universidad Nacional del Sur, Argentina. Contacto: sebaftp@gmail.com

Ese doble horizonte debe tenerse presente si se quiere indagar acerca de los alcances de la filosofía en el Uruguay después del gran historiador de las ideas con el que contó nuestro país: Arturo Ardao².

Asimismo, la herencia que recoge el profesor Acosta del filósofo uruguayo Mario Sambarino puede observarse desde sus artículos más tempranos. En este libro no nos encontramos con esa excepción, dado que en el primer capítulo que se presenta, titulado “Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina”, se concentra en las democracias que se constituyeron en los años ochenta, luego de las dictaduras de Seguridad Nacional que recorrieron el Cono Sur. Entender ese asunto de la “posibilidad” de la democracia como un problema auténtico que atravesó a nuestros pueblos, es lo que ressignifica Acosta a partir de Sambarino, cuando este se planteaba la necesidad de un filosofar situado en el marco de una configuración histórico-cultural, como radicalización de un problema (cf. Sambarino, 1976; Acosta, 2023, pp. 16-17). En tal sentido, entiende Acosta que, para abordar dicha problemática, aparecieron en los años ochenta dos obras refundacionales del pensamiento crítico en América Latina de los pensadores Arturo Andrés Roig y Franz Hinkelammert. En ambos autores emerge el nosotros latinoamericano en términos humanistas. De ahí que sea completamente crítico con las perspectivas poshumanistas y posmodernas, tal como lo ha señalado en otros escritos³. La necesidad de un “cambio de espíritu” como señalaba José Martí, es un elemento que mantiene vigencia para Acosta al decir:

²Yamandú Acosta ha realizado una tarea de continuidad en torno a Arturo Ardao, véase: (Acosta, 2012). Sobre el relevamiento de la filosofía uruguaya contemporánea realizado por este último autor, puede consultarse, entre sus obras: (Ardao, 1956).

³ Como ejemplo, el tratamiento de la temática acerca de la “muerte del sujeto” se puede encontrar ya en un texto de Acosta sobre Arturo Ardao que data de 1993. En dicho texto se pone de relieve la crítica a los posmodernos y posestructuralistas franceses (cf. Acosta, 2012, pp. 155-156).

En el siglo XIX se trataba pues de democratizar la independencia para que esta lo fuera de, por y para todos en su diversidad sin exclusiones. En el siglo XXI, para que esa democratización pueda continuar extendiéndose y profundizándose, se trata de independizar la democracia: para ello hay que liberarla de la dictadura del capital que es el fundamento antidemocrático de su espíritu, hoy dominante (Acosta, 2023, p. 45).

Dicha perspectiva, puede ser llevada adelante a partir de la conjugación del pensamiento crítico, el sujeto y la construcción de una alternativa democrática sin exclusiones en la que “el asesinato no se encuentre legitimado”. La recuperación de la problemática radical para nuestra configuración histórico-cultural que se planteaba Sambarino a mediados de los años setenta, se encuentra en la respuesta que viene ofreciendo Acosta en su planteo de la construcción crítica de una democracia otra.

El segundo capítulo, “Las dictaduras recientes desde/en las democracias vigentes”, tiene como elemento fundamental la recuperación de algunas consideraciones planteadas por Karl Marx en *El Capital*, las cuales entiende como vigentes al momento de problematizar el recorrido de las democracias en América Latina. El planteo que recoge Acosta en el texto señalado radica en el orden estructural, en el cual se plantea como consecuencia de una injusticia estructural que excluye al mayor porcentaje de la población mundial. Acosta retoma, en segundo lugar, la perspectiva humanista de Marx al plantearse, “condiciones estructurales liberadas de injusticia” (Acosta, 2023, p. 60). Por ello, vemos que en la recepción de Marx realizada se plantea, por un lado, la lógica estructural del capitalismo y, por otro, la necesidad de liberar al hombre de las condiciones de injusticia en las que se encuentra. Estos aspectos se verán cotejados con el desarrollo del planteo de los derechos de tercera y cuarta generación, los cuales están en conflicto con los de primera y segunda generación. En ese entramado, la construcción de una

democracia sin exclusiones parece recaer en la idea moderna de la revolución. En tal sentido planteará:

La perspectiva actual de otra democracia en el contexto de orientaciones históricas y teóricas dominantes señaladas, pasa por indicar los límites de estas y por la realización de una revolución democrática, lo que implica discernir las generaciones de derechos humanos, las dimensiones de la democracia que a ellas corresponden, sus líneas de continuidad, de ruptura y de tensiones, aportando a la superación de la totalización de las relaciones mercantiles y de la dimensión jurídico-política de la democracia como “cáscara de acero” de estas, y de las democracias de la región como democracias de Seguridad Mercantil (Acosta, 2023, pp. 71-72).

Más adelante, se ponen de manifiesto los elementos postransicionales en torno a las nuevas democracias, en los que se afirma que las dictaduras impusieron el espíritu institucional a las nuevas democracias que surgieron en los años ochenta. En este elemento de transición política, pero también teórica, que encuentra Acosta se sostiene una transformación de carácter epistemológico en la consideración de la democracia a partir de la ciencia política. Este elemento significativo permite dar cuenta del aspecto discursivo de la transición.

Esta presunción levanta la capacidad performativa de lo político-teórico sobre lo político-práctico y en un contexto de transformación epistemológica en que la ciencia política emergente apunta a desanclar lo político de las condiciones estructurales socio-económicas, encontrando claves explicativo-interpretativas al interior de lo político en cuanto tal: En este sentido, opera promoviendo transiciones y democracias en que lo político-democrático se reduce —en clave politicista— a la procedimentalidad en detrimento de la sustantividad (Acosta, 2023, p. 129).

Dichas consolidaciones impusieron nuevas maneras de segregación como las que aporta Acosta en el capítulo 4: “Discriminación y segregación en el sistema penal”. Dicho testimonio expone el contexto penal uruguayo, tomando como registro problemático el que observamos durante la segunda década del siglo XXI, en torno a la necesidad de bajar la edad de imputabilidad. La lógica de exclusión sistémica sostiene una lógica de criminalización de ciertos sectores de la sociedad, lo cual aparece enraizada a las prácticas democráticas que mantienen en tensión y conflicto a las distintas generaciones de derechos humanos que se planteaba en el capítulo segundo del libro, asunto que será profundizado en el capítulo 5: “Derechos humanos: perspectivas críticas desde América Latina”, al subrayar la necesidad de “radical reformulación de los derechos de las relaciones de producción y de reproducción de la sociedad en cuanto sociedad burguesa” (Acosta, 2023, p. 93).

El registro que asume un carácter de pensar las condiciones particulares de nuestra democracia en el Uruguay, es puesto de relieve al señalar una alternativa a la noción de “nuevas democracias” elaborado por Francisco Weffort, en la cual dicha definición se enmarca en la recuperación de las democracias previas a los autoritarismos. En ese caso, Uruguay no ingresaría en la descripción weffortiana de “ola” de las “nuevas democracias”, ya que habría que considerar como autoritario el período anterior al 27 de junio de 1973⁴ (Acosta, 2023, p. 159). Para ocuparse del caso uruguayo, Acosta sugiere que el carácter de nueva democracia se enraiza en los nuevos autoritarismos. Para sostener dicho posicionamiento recurre a los análisis realizados por Álvaro Rico en torno a la “Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado”, como “estatus fundante de ley de la democracia posdictadura” (Acosta, 2023, p. 163). La imposibilidad de superación de dicha consagración funda a

⁴Para una lectura institucional de lo manifestado en el Uruguay hacia 1968, ver: (Demasi, 2019).

la democracia en el horizonte de la impunidad, en la reproducción de los “efectos intencionales y no intencionales de la acción en términos de la violación de los derechos humanos por parte del Estado desde la predictadura hasta el presente” (Acosta, 2023, p. 163). Por ello, para el filósofo uruguayo, la democratización de la democracia debe sostenerse a partir de una “ética de la vida y de la convivencia” sin exclusiones. La filosofía en el Uruguay desde hace cuarenta años, viene planteándose estas problemáticas en torno al pasado reciente, que implica un “filosofar situado” de acuerdo a la interpretación de su “configuración histórico-cultural”, como lo planteaba Sambarino, y que Acosta retoma para resituar su crítica a la democracia a partir de la impunidad. Por ello, en el último artículo que compone el libro que estamos reseñando, subraya:

La impunidad consagrada por ley en 1986 y derogada también por veinticinco años después de 2011, aunque siempre amenazante por la incertidumbre respecto de la interpretación de la ley por el poder del Estado competente, no obstante la derogación de la “ley de impunidad”, el espíritu de la impunidad y la cultura que sobre el mismo se construye, consagran la injusticia conculcando la justicia y por lo tanto hipotecando el horizonte que habilita el sentido de un orden democrático como aquél en que todos puedan vivir porque no obstante en él los asesinatos sigan siendo posibles, no estarán en él legitimados (Acosta, 2023, p. 220).

Parte de dicha crítica a la sociedad burguesa surge de manera material en el capítulo 6: “La democracia en nuestra América: entre las profundizaciones de la modernidad y las emergencias de la transmodernidad”. La noción de transmodernidad, que Acosta recupera del trabajo de Enrique Dussel, ha sido significativa en su constitución teórica del sujeto como hemos destacado (Ferreira, 2025). En este capítulo del libro, opera en cotejo con las nuevas democracias las cuales tienen un trasfondo autoritario por el incumplimiento de la modernización que se planteaba en los años

cincuenta o la derrota de la revolución de los años sesenta y, por lo tanto, la naturaleza autoritaria que se irradió en el cono sur en la década del setenta, a la que asistimos en la actualidad como una versión democrática que implica no-dictadura y no-socialismo, lo que manifiesta la profundización neoliberal de las últimas décadas que distintos autores han cuestionado por su lógica de pensamiento único (Rebellato, 2000). En esa perspectiva de filosofía de la liberación en la que se encuentra a José Luis Rebellato puede ubicarse a Acosta, quien observa a la globalización como “legitimación de un orden antidemocrático”, que “reproduce y legitima relaciones de poder y los valores de la civilización del capital en el proceso de profundización y expansión de la modernidad en curso” (Acosta, 2023, p. 134). De ahí que la emergencia de la transmodernidad, nuestro autor lo observa en los procesos constitucionales y constituyentes que se desarrollaron en Venezuela, Ecuador y Bolivia. Sobre los mencionados procesos, señala:

[...] las constituyentes y las constituciones refundacionales en Venezuela, Ecuador y Bolivia sientan las bases de legitimidad para la articulación del sentido de democracia como no-dictadura del capital (y por lo tanto no-neoliberalismo en tanto profundización-distorsión del liberalismo) y como transición revolucionaria al socialismo (entendido como lógica política, económica, social, cultural e institucional para liberar a la democracia de la dictadura del capital) (Acosta, 2023, pp. 115-116).

Estas constituciones que vendrían a ser superadoras de la lógica estructural en su fase neoliberal, al reconocer a sujetos que históricamente fueron excluidos e incorporar al mismo tiempo otros sujetos (como a la naturaleza), implica otra clase de ontología (cf. Viveiros de Castro, 2013; García, 2017), el profesor uruguayo plantea una trans-ontología como “perspectiva crítica con capacidad de interpelar a la modernidad desde fuera de ella” (Acosta, 2023, p. 134). El giro descolonial que señala corresponde a estas emergencias

de las constituciones en tanto refundaciones. Asimismo sigue el programa de investigación de Ramón Torres Galarza sobre las líneas que se presentan a comienzos del presente siglo como “democracia en revolución y revoluciones en democracia”, lo cual podrá emparentarse a la definición de socialismo del siglo XXI.

Ahora bien, de qué manera pueden verse afectadas estas definiciones que correspondieron a señalar alternativas en la primera década del presente siglo, respecto a nuestra actualidad, teniendo en cuenta las prácticas de “gubernamentalidad”, las cuales establecen ciertas técnicas de conducir a los otros (Foucault, 2009). Por tanto, corresponde señalar, de qué manera puede pensarse el término “emergencia”. En efecto, ¿cuánto tiempo ha pasado para que esas “emergencias transmodernas” puestas de manifiesto en estas refundaciones constitucionales hayan sido franqueadas? El posicionamiento de Acosta, parece plantearse desde el principio en la observación de la lógica estructural capitalista presente en *El capital*, acompañado de un posicionamiento ético –de cambio estructural– a partir de una postura humanista de los derechos de tercera y cuarta generación como marcos de referencia. En tanto eso no pueda sostenerse, ¿se deberá pensar en nuevas emergencias?, o bien, reconsiderar qué implica llevar adelante “una revolución democrática” (Acosta, 2023, p. 71) en ese “discernimiento de derechos manifiesto”.

Entendemos que estamos ante un libro de gran valía en el marco del cuestionamiento general de las democracias neoliberales, así como de reflexión sobre los alcances y límites de las “emergencias transmodernas” como “función utópica del discurso”, aportando al mismo tiempo, elementos problemáticos en torno a la constitución de una filosofía en el Uruguay después de Arturo Ardao, que problematice sobre su “configuración histórico-cultural”.

Referencias bibliográficas

- Acosta, Yamandú (2005). *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*. Montevideo: Editorial Norman-Comunidad.
- Acosta Yamandú (2012). *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad. (Segunda edición).
- Acosta, Yamandú (2020) *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*. Montevideo: Departamento de Publicaciones Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Acosta, Yamandú (2023). *Democracia en debate. Tensiones en la construcción de democracia en América Latina*. Chisináu (Moldavia): Eliva Press.
- Ardao, Arturo (1956). *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Demasi, Carlos (2019). *El 68 uruguayo. El año que vivimos en peligro*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Ferreira, S. (2025). *La radicalización del sujeto en Yamandú Acosta o el dispositivo del filósofo latinoamericano*. Ponencia presentada en las XXII Jornadas de Pensamiento Filosófico de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAl), 22 de mayo de 2025.
- Foucault, Michel (2009 [2004]). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. (Traducción de Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García, Jesús Alejandro (2017). Es la vida lo que está en riesgo: ontología y política de un levantamiento. *Revista Nómadas*, (46), 95-109. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n46/0121-7550-noma-46-00095.pdf>
- Rebellato, José Luis (2000). *Ética de la liberación*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Sambarino, Mario (1976). *La función sociocultural de la Filosofía en América Latina*. Recuperado de: <http://www.mariosambarino.org/>
- Viveiros de Castro, E. (2013). La indianidad es un proyecto de futuro. En E. Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio* (pp. 197–210). Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

Sebastián Ferreira

Doctorando por la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina. Magíster en Ciencias humanas, opción Filosofía Contemporánea, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay. Egresado como profesor de filosofía en el Instituto de Profesores Artigas, Uruguay. Fue profesor de Pedagogía II y de Epistemología en el Instituto de Formación docente de Florida (Consejo de Formación en Educación). Fue alumno del Programa de Pos Graduação

en Filosofía de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul en 2015. Actualmente participa en Casa de Filosofía, Uruguay. Trabaja sobre la Filosofía en el Uruguay desde los años cincuenta del siglo XX, y sobre el filósofo francés Michel Foucault. Ha publicado artículos en Argentina, Brasil, Chile, España, México y Uruguay y el libro: *Irradiación de la fenomenología en el Uruguay (1950-1970)*, Montevideo, Ginkgo Editora, 2024.