

Historia intelectual y traducción

AURELIA VALERO PIE
(COORDINADORA)



LIBROS
DEL
OCELOTE

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

Historia intelectual y traducción: más allá de las fronteras nacionales

AURELIA VALERO PIE
(COORDINADORA)

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Martín Gerardo Aguilar Sánchez

RECTOR

Elena Rustrián Portilla

SECRETARIA ACADÉMICA

Lizbeth Margarita Viveros Cancino

SECRETARIA DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Jaqueline del Carmen Jonjitud Zamora

SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Agustín del Moral Tejeda

DIRECTOR EDITORIAL

Juan Ortiz Escamilla

DIRECTOR GENERAL DE INVESTIGACIONES

Norma Angélica Cuevas Velasco

DIRECTORA DEL INSTITUTO

DE INVESTIGACIONES LINGÜÍSTICO-LITERARIAS

Martha Elena Munguía Zatarain

COORDINADORA DE LA COLECCIÓN LIBROS DEL OCELOTE

Historia intelectual y traducción: más allá de las fronteras nacionales

AURELIA VALERO PIE
(COORDINADORA)



Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias
Universidad Veracruzana

Diseño y formación de la colección: Porfirio Castañeda Nevárez

Clasificación LC:	P306 H57 2022
Clasif. Dewey:	418.02
Título:	Historia intelectual y traducción : más allá de las fronteras nacionales / Aurelia Valero Pie (Coordinadora).
Edición:	Primera edición.
Pie de imprenta:	Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial : Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias, 2022.
Descripción física:	257 páginas ; 20 cm.
Serie:	(Colección Libros del Ocelote)
Nota:	Incluye bibliografías.
ISBN:	9786078858019
Materias:	Traducción e interpretación--Historia. Traducción e interpretación--Filosofía.
Autor relacionado:	Valero Pie, Aurelia.
	DGBUV 2022/12

Primera edición, 10 de mayo de 2022

D. R. © Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Nogueira núm. 7, Centro, CP 91000
Xalapa, Veracruz, México
Tels. 228 818 59 80; 228 818 13 88
direccioneditorial@uv.mx
<https://www.uv.mx/editorial>

ISBN: 978-607-8858-01-9
DOI: 10.25009/uv.8858019

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Presentación

Aurelia Valero Pie

Pese a numerosas confluencias y afinidades temáticas, la historia intelectual y los estudios de traducción han corrido por vías paralelas, sin mediar entre ellos, salvo en raras excepciones, un diálogo sostenido o siquiera parcial. ¿Cómo entender que los historiadores intelectuales, tan interesados en examinar los mecanismos con que se produce, transmite, recibe y apropia un texto, no se hayan casi detenido en las reflexiones teóricas e investigaciones concretas que se realizan en el campo de la traductología? Y a la inversa: ¿a qué responde que los especialistas de ese trasvase entre lenguas y culturas no hayan hecho suyos los enfoques e instrumentos conceptuales desarrollados en la disciplina histórica, en particular aquellos que permiten abordar nociones como “autor”, “obra”, “tradición” e “influencia”?

Semejante desencuentro resulta tanto más asombroso cuando se advierte que ambas disciplinas, cada una a su manera y desde sus propios circuitos discursivos, colocan en el centro de sus inquisiciones la figura del lector, a la vez determinante y esquiva, y se esfuerzan por identificar los paradigmas de interpretación que imperan en cada momento y lugar. Tampoco es un punto de coincidencia

menor el que sus respectivos estudiosos busquen conjugar el conocimiento del contexto con el análisis lingüístico, ni el que dirijan una mirada inquisitiva hacia las prácticas, los actores y las condiciones materiales en que se sostiene la vida intelectual de un grupo o una comunidad. En suma, aunque la esfera de la mediación y aquello que Patricia Willson denomina el “aparato importador” (2011: 146) constituyen objetos de estudio compartidos, parecen haber faltado mayores intercambios entre quienes se inscriben en uno y otro ámbito, desaprovechando así, o al menos parcialmente, los potenciales beneficios de una alianza entre saberes.

Si bien podrían sugerirse diversas causas de esa relativa lejanía y desconocimiento mutuo –como el carácter “invisible” que, a ojos de los historiadores, durante largo tiempo revistieron las labores traductoras, o la búsqueda de autonomía por parte de los llamados *Translation Studies*–, no es el propósito de este volumen ahondar en los motivos que subyacen en esos puntos ciegos, cuya comprobación requeriría sortear lugares comunes y emprender una revisión sistemática y a profundidad. Al reunir contribuciones surgidas de distintos campos, en especial la literatura, la historia y la traductología, el objetivo ha consistido, en cambio, en poner en evidencia la naturaleza transversal de la traducción y mostrar el alcance del trabajo colaborativo, a partir, faltaba más, de las herramientas, las estrategias y los problemas específicos que cada

autor juzgó pertinentes. El resultado –en mi opinión muy feliz– ha sido un conjunto de ensayos susceptibles de mitigar la tendencia al aislamiento y favorecer el diálogo, en la medida que contribuyen a establecer un lenguaje en común, multiplicar los interlocutores y abrir la discusión hacia un espacio más amplio.

Historia intelectual y traducción: más allá de las fronteras nacionales intenta, desde su título mismo, colocar el acento en los cruces disciplinares, pero también en los retos que imponen empresas semejantes. Uno de ellos es la necesidad de replantear las categorías de análisis y las delimitaciones al uso, sobre todo cuando, como en el caso de la traducción, los fenómenos examinados suelen desbordar cualquier confín territorial. Tal como diversos especialistas han señalado desde hace varias décadas, ello implica hacerse cargo de las divergencias que los textos cumplen en sus respectivos contextos, ya sea el de partida o el de llegada, y reconocer lógicas diferenciadas en términos de su significado y su función (Bassnett y Lefevere, 1990).

Así lo muestra el ensayo con que abre este volumen, en que Caterina Camastra expone las dificultades halladas al momento de buscar equivalentes adecuados entre el español y el italiano. Traducir un versículo bíblico, tarea a primera vista sencilla, no sólo propició una reflexión acerca de las exigencias propias de la traducción literaria, sino que incluso la condujo a explorar una de las polémicas que dividió a dos padres de la Iglesia, san Jerónimo y san Agustín.

De Belén a Argelia y, siglos más tarde, de México a Italia, “La calabacera de la discordia” ofrece, por consiguiente, un ejemplo paradigmático de la vasta geografía que con frecuencia hace falta recorrer para cartografiar los lugares de sentido. Que esa tarea haya implicado visitar los senderos ocultos por los que aquellas controversias han llegado hasta nosotros constituye, a la vez, uno de los elementos que insertan su estudio dentro de las coordenadas más características de la historia intelectual.

Al descubrir la profunda raigambre histórica que en ocasiones sustenta los textos, el ensayo de Camastra nos recuerda, en palabras de Paul Ricoeur, que “ninguna traducción es inocente; quiero decir una traducción que escapa de la historia de la recepción de nuestro texto, de una historia que es en sí e inmediatamente una historia de la interpretación. Traducir ya es interpretar” (2001: 338). Con ello, sin embargo, no aludía únicamente a la dimensión hermenéutica implícita en cualquier acto de comprensión individual; también se refería a que ésta se conforma en la esfera colectiva, al responder a los valores y modelos imperantes en una lengua específica, todos ellos en cambio constante. Por esos motivos, añadió Ricoeur enseguida,

el esfuerzo por otra traducción, por conseguir otra interpretación, saca su fuerza de esta lucha con una tradición multimilenaria. Los exegetas modernos son como nosotros. Trabajan y piensan al final de una historia. En este sentido, la única cosa que sería criticable podría ser la pretensión ingenua de una exégesis de sostenerse ella

sola sin historia alguna, como si fuera posible coincidir, sin la mediación de una tradición de lectura, con el significado original de un texto, y hasta con la supuesta intención del autor (2001: 338).

Ahora bien, deshilvanar esas historias, de tal modo que aparezcan sus hilos narrativos, constituye una manera de ejercer una postura crítica, capaz de desnaturalizar las nociones más comunes con que concebimos el pasado. Desde esa perspectiva puede entenderse el segundo capítulo que integra este libro, en el que Diego Améndolla discute el origen del término *féodalisme*. Dado que las lenguas suelen ensancharse en los procesos de traducción, sin duda apenas resulta casual que el entonces neologismo haya surgido con el paso al francés de una obra en otro idioma, a saber, *Storia della letteratura italiana* de Girolamo Tiraboschi. Más sorprendente parece que el concepto no figure en el original, sino que conforma el nada insignificante aporte que el traductor, Antonio Landi, introdujo por iniciativa propia en un pie de página. El gesto se convierte así en un signo del esfuerzo por trasladar, más que palabras, marcos conceptuales susceptibles de servir como puente entre culturas. Las consecuencias no podían ser mayores, en vista de que *féodalisme* terminó por erigirse en un concepto clave, no sólo para la historiografía medievalista, sino para la comprensión que sobre el período prevalece hasta la fecha.

Además de encararnos con un “régimen de traducción” que hoy nos resulta poco familiar, ahí donde la fidelidad al

original no forma parte, o no del todo, de los valores que la guían, “De Tiraboschi a Landi” destaca por el recurso a las reflexiones y herramientas oriundas de la historia conceptual. Si bien pueden encontrarse estudios dispersos que conjugan ambos polos, la novedad del planteamiento aparece en que hace apenas unos cuantos años Melvin Richter anunció el libro *Why Concepts Matter: Translating Social and Political Thought* como un parteaguas en la materia.

En especial novedoso –escribió en las páginas introductorias– es el uso en [la historia del pensamiento político y social, y el trasvase de obras en estas temáticas de una cultura a otra] de dos disciplinas relativamente nuevas, la disciplina universitaria recientemente revisada y crecientemente institucionalizada de los estudios de traducción, y la historia de los conceptos o historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) (2012: 1).

Pionera en conjugar esos ámbitos en el mundo de habla española ha sido Noemí Goldman, quien en el tercer capítulo de este volumen analiza algunas particularidades de la mediación lingüística en Hispanoamérica. Examinar tres prólogos se presta como una oportunidad para reflexionar sobre igual número de problemas que ponen de relieve la incidencia de los procesos históricos y conceptuales en las traducciones decimonónicas en la región. En un ir y venir entre Mariano Moreno, traductor del *Contrato Social* de Rousseau, y su censor en Buenos Aires, el primero corresponde a las adaptaciones que uno y otro emprendieron a la luz de las expectativas atribuidas al lectorado local. El segundo, por su parte, se

adentra en las circunstancias que condicionan ciertas formas de interpretar y que, en el caso concreto que ahí se discute, se jugó entre las elecciones semánticas del traductor y las nociones vigentes en el contexto de recepción. Por último, la autora pone sobre la mesa la cuestión de los intraducibles, se trate de aquellos elementos excluidos expreso por contravenir las ideas y los valores hegemónicos de una época, o de otros más que carecieron de visibilidad, al ubicarse fuera de las preocupaciones del momento.

A partir de esos tres aspectos, Goldman pone en evidencia diversas modalidades de apropiación, en tanto signo distintivo de los procesos de transferencia en Iberoamérica. También invita a recordar que la traducción no sólo se verifica entre lenguas, sino que implica igualmente mediar entre culturas. Ello exige tomar en cuenta las diferencias entre los pueblos y las naciones, cada uno inserto en su propio desarrollo histórico, así como las divergencias de lenguaje entre los grupos pertenecientes a una misma sociedad. Desde esa perspectiva, hacer inteligibles el humor o los discursos especializados, por mencionar un par de ejemplos, supondría retos análogos –desde luego, nunca idénticos– a los que se cifran en la trasposición lingüística. De ahí que en ambos casos sea preciso identificar, como lo señala Peter Burke, siguiendo a su vez a Anthony Pym, “las normas y convenciones que gobernaban su práctica, tanto los fines (o ‘estrategias’) como los medios (las ‘tácticas’ o ‘poéticas’)” (2010: 15).

De una problemática afín parte el ensayo de Santiago Carassale, el cuarto de este libro, al servirse del concepto “transculturación” para entender cómo se constituyeron ciertas identidades colectivas a raíz de las revoluciones de independencia en Hispanoamérica. Las disputas en torno a la lengua y la literatura hacia mediados del siglo XIX funcionan como puntos de anclaje para observar el paulatino abandono de ciertas tradiciones asociadas con el pasado colonial (“desculturación”) y su consecuente remplazo por referentes más acordes con la necesidad de construir un nuevo Estado (“neoculturación”). Un detenido análisis de las propuestas que sobre el tema elaboraron dos élites contemporáneas entre sí, pero de distinto signo político –los liberales románticos en México y los “gramáticos” conservadores en Colombia–, permite al autor contrastar las respuestas y los mecanismos que se pusieron en marcha para hacer frente a los contextos de cambio.

Al proponer el concepto de “transculturación” como un instrumento capaz de esclarecer las estrategias discursivas diseñadas para articular el pasado y el presente con miras al futuro, Carassale apunta hacia la diversidad de fenómenos que abarca la traducción, muchos de ellos de orden extralingüístico. Junto a las normas implícitas y explícitas que se van sucediendo, entre ellos destaca el aparato editorial, elemento crucial para comprender cómo se seleccionan e integran en un canon algunos temas, autores y libros, y, de este modo, se van configurando y transformando las distintas

ramas del saber. Como bien afirma Carlos Petit, “la descodificación del texto nunca supone [...] una sola posibilidad de entenderlo. La lectura de los editores, la fatigosa tarea del traductor, el compromiso que asume el revisor especialista o el corrector de las galeras han descifrado en cada caso un mensaje por completo diferente”. A ello se debe que en el proceso editorial intervenga “una gama riquísima de interpretaciones. Todas presentan, empero, una característica común: son lecturas, previas y necesarias, para producir un texto [...] que se encuentra destinado a provocar muchas otras lecturas” (2007: 868).

“El cardenismo fabiano”, quinto capítulo de este volumen, explora, precisamente, cómo se conforman ciertas matrices de interpretación a partir de los proyectos y las redes intelectuales que se dan cita en la esfera editorial. Mediante un examen atento a dos de las principales iniciativas que Daniel Cosío Villegas promovió entre los años treinta y cuarenta del siglo xx –la casa editorial Fondo de Cultura Económica y la revista *El Trimestre Económico*–, Rafael Rojas presenta en esas páginas numerosas claves para entender cómo operan los circuitos de producción científica, en particular aquellos donde autores, traductores y editores confluyen para fijar materiales y ofrecer modelos de lectura. Sin embargo, lejos de limitarse a reconstruir los procesos que cristalizaron y prestaron coherencia a diversos repertorios bibliográficos, el estudio se detiene en la figura del lector y realiza una novedosa propuesta. En

este caso, el lector en cuestión es nada menos que el general Lázaro Cárdenas, quien en sus *Apuntes* dejó consignada una parte de la visión que enmarcó su presidencia. Y la propuesta es la siguiente: a contracorriente de las interpretaciones usuales que describen la ideología cardenista como una expresión exclusiva del nacionalismo revolucionario, apuntalado en ideas de corte socialista y filocomunista, en esa suma de elementos Rojas descubre las marcas de un ideario afín al liberalismo social.

A través de un doble juego que comprende la conformación de colecciones editoriales y una mirada atenta a las condiciones presentes en un momento y un lugar específicos, Rafael Rojas nos invita a repensar, desde una perspectiva histórica, el concepto de ideología. Por ello se entiende un conjunto de ideas, principios y referentes que, sin ceñirse a los imperativos de la coherencia y la sistematicidad, ofrecen parámetros para entender el mundo y, quizás también, intentar transformarlo. En ese sentido, la reflexión corre en paralelo a la que concierne a las tradiciones del pensamiento, otro tema central de la historia intelectual. En ambos casos, se trata de reconstrucciones selectivas, capaces de configurar el presente, y en las que intervienen, como sostiene Raymond Williams, instituciones identificables –como la familia, la educación, las organizaciones profesionales y los medios de comunicación–, al igual que las formaciones, es decir, los movimien-

tos y las tendencias efectivos en la vida cultural de una sociedad (1997: 139).

En un intento por comprender cómo se establecen las tradiciones del pensamiento, esto es, cómo ciertos marcos culturales e intelectuales perduran en el tiempo y se transmiten entre generaciones sucesivas, el sexto capítulo de este libro, a cargo de quien esto escribe, se detiene en el orteguismo. La elección no es en modo alguno fortuita, en la medida que sólo dos figuras han servido, como recuerda Carlos Altamirano, como precursores o referentes comunes de las élites culturales latinoamericanas en el transcurso del siglo xx: José Enrique Rodó y José Ortega y Gasset. En su calidad de “simbolizadores privilegiados”, uno y otro se convirtieron en sinónimos de un espíritu de época (Altamirano, 2010: 10). Con este panorama a la vista, el texto que aquí se publica se centra en la obra de Patrick Romanell, *The Making of the Mexican Mind*, cuya versión española apareció en 1954 con la firma de Edmundo O’Gorman. Según se argumenta, que en esas páginas el autor atribuyera una total preeminencia a los discípulos y admiradores de Ortega y Gasset contribuyó a erigir a este último en la figura tutelar del medio filosófico mexicano de mediados del siglo xx. El interés que presenta ese volumen es, por lo tanto, doble: si, por una parte, su amplia difusión en Estados Unidos propició una lectura del período en clave orteguiana, por la otra, su publicación en castellano promovió el fortalecimiento de las redes que Romanell creó en

México. Se quiso de este modo hacer evidente que los procesos de recepción no son unilaterales, sino que involucran diversos espacios –académicos, lingüísticos y nacionales–, lógicas y actores en diálogo constante.

Como gran parte de las historias de la filosofía, *The Making of the Mexican Mind* hace suyos ciertos segmentos del pasado, pero no de manera pura ni desinteresada. Quizás no podría ser de otra forma, si se sostiene, como lo hacen Silvia Manzo y Vera Waksman, que

La mirada hacia el pasado filosófico surge de un presente, que implícitamente o no, delimita cuál es el horizonte de la filosofía y de lo propiamente filosófico, horizonte que impregna la selección de las manifestaciones que caracterizan la filosofía en sus autores, sus problemas, sus escenarios y sus formas discursivas. A su vez, la narración histórica de las expresiones de ese pasado asume ciertas posiciones acerca de la historicidad de lo filosófico, de sus relaciones con los ámbitos de su emergencia y de las modalidades discursivas deseables para esta narración y para su transmisión en la formación de los filósofos (2016: 12).

La filosofía sería, desde esa perspectiva, indiscernible de su historia, dado que ésta le permite irse definiendo y encontrar una identidad en medio del cambio. Igualmente resulta necesaria para dar cuenta de la plasticidad de la disciplina filosófica y sus constantes cruces con otros campos del saber, mismos que la obligan a ampliar sus márgenes y a incorporar elementos exógenos. De hecho, a esa naturaleza heterogénea se debe que, para estudiarla en el

tiempo, el historiador de la filosofía requiera convertirse en un historiador intelectual (Manzo y Waksman: 23).

Desde un enfoque que combina la traductología y esta rama de la historia, de consideraciones afines arranca Naye-lli Castro en el séptimo y último ensayo que integra este libro colectivo. Revisar las traducciones de filosofía que se realizaron en México entre 1940 y 1970 tiene por propósito, no sólo observar cómo éstas contribuyeron a definir la disciplina, fijar un repertorio de clásicos y delimitar escuelas, sino mostrar en qué sentido ofrecen indicios de los procesos sociales e intelectuales que la enmarcan y hacen posible. Más en concreto, la autora se sirve del intenso debate acerca de la originalidad del pensamiento en el país, tal como se desarrolló durante las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo xx, para argumentar que la traducción funcionó como un eje articulador en las reinterpretaciones de la historia de la filosofía que entonces contendieron. Mostrar que el paso a nuestra lengua no estuvo exento de selecciones, desviaciones y adaptaciones creativas constituyó, en ese contexto, una premisa fundamental para completar el silogismo de la autenticidad. De ahí que, entre texto original y texto traducido, se legitimaran ciertas prácticas intelectuales y se establecieran las fronteras de un filosofar válido para la época.

Hay, por lo menos, un aspecto más a destacar del capítulo al que se viene haciendo referencia. Se trata de la “experiencia traductora”, concepto que Castro propone

como un instrumento teórico y metodológico que permitiría tomar en cuenta las dimensiones histórica y material implícitas en dicha actividad, si bien insuficientemente examinadas hasta la fecha. El potencial para las investigaciones en la materia es evidente, en la medida que el término invita a indagar acerca de las percepciones subjetivas, pero también compartidas, por las que un individuo presta sentido a sus propias prácticas y se identifica como parte una comunidad. Referirse a “experiencia traductora” brinda, por ello mismo, la posibilidad de establecer un puente entre actores y contexto, entre subjetividad y condiciones objetivas. Colocar temas, problemas y herramientas sobre la mesa, ya sea para ponerlos a prueba en relación con otros casos, o para discutirlos y medir sus alcances, constituye una de las contribuciones que ofrece este capítulo, al igual que el resto de los ensayos que conforman este volumen, al apostar por la interdisciplina y situarse en el cruce entre la historia intelectual y los estudios de traducción.

Como toda labor auténticamente colectiva, este libro surge de una serie de intereses compartidos y encuentros afortunados. La propuesta misma se gestó en el marco de unas jornadas de trabajo que en octubre de 2017 organizó Rodrigo García de la Sienna, con el auspicio de la Cátedra José Martí. En ellas comenzó a definirse con mayor nitidez lo que entonces no era sino un proyecto en ciernes. Con base en las ideas que ahí se discutieron, se invitó a colaborar a especialistas que, desde distintas coordenadas, habían

venido explorando el fértil campo de la traducción. Que todos los ensayos, sin perder su sello personal, puedan dialogar entre sí es resultado de ese punto de partida en común. Una vez concluidas las investigaciones, en la Universidad Veracruzana encontraron una casa, casi como si de una vuelta al origen se tratara, aunque sin que ello signifique que la inercia haya intervenido a nuestro favor. Por el contrario, hoy podemos dar a conocer estos trabajos gracias al generoso esfuerzo de Rodrigo García de la Sierna, así como al apoyo de Martha Elena Munguía, coordinadora de la colección Libros del Ocelote, y de Norma Angélica Cuevas, desde su cargo a la cabeza del Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias. Queden estas líneas como expresión de nuestro agradecimiento.

Referencias

- ALTAMIRANO, CARLOS (2010). “Introducción al volumen II. Élités culturales en el siglo xx latinoamericano”, en Carlos Altamirano (dir). *Historia de los intelectuales en América Latina. II. Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo xx*. Buenos Aires: Katz, pp. 9-28.
- BASSNETT, SUSAN, Y ANDRÉ LEFEVERE (eds) (1990). *Translation, History and Culture*. Londres, Nueva York: Pinter Publishers.
- BURKE, PETER (2010). “Culturas de traducción en la Europa moderna”, en Peter Burke y Ronnie Po-Chia Hsia (eds). *La traducción cultural en la Europa moderna*. Trad. J. Izquierdo Martín y P. Arroyo Calderón. Madrid: Akal, pp. 11-44.
- MANZO, SILVIA, Y VERA WAKSMAN (2016). “Introducción”, en Silvia Manzo y Vera Waksman (eds). *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía? Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 9-29.
- PETIT, CARLOS (2007). “Lombroso en Chicago. Presencias Europeas en la *Modern Criminal Science Americana*”, en *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, 36, pp. 801-900.
- RICHTER, MELVIN (2012). “Introduction: Translation, the History of Concepts and the History of Political Thought”, en Martin J. Burke y Melvin Richter (eds). *Why Concepts Matter: Translating Social and Political Thought*. Leiden: Brill, pp. 1-40.
- RICOEUR, PAUL (2001). “De la interpretación a la traducción”, en André LaCocque y Paul Ricoeur. *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Barcelona: Herder, pp. 337-365.
- WILLIAMS, RAYMOND (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

WILLSON, PATRICIA (2011). “Los editores y la traducción en la Argentina: desembarco en tierras fértiles”, en Andrea Pagni (ed). *El exilio republicano español en México y Argentina. Historia cultural, instituciones literarias, medios*. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert, pp. 145-158.

La calabacera de la discordia

Caterina Camastra*

Entonces dijo Dios a Jonás: ¿Tanto te enojas por la calabacera?
Y él respondió: Mucho me enoja, hasta la muerte.

(Jonás 4:9)

Este diálogo tiene lugar, consigna la Biblia, entre Jonás y Yahvé. Yahvé está en unos de sus arranques en que le da por poner a prueba a los más piadosos de sus fieles. Por lo mismo, Jonás está cansado e irritado: no solo recién ha salido del vientre de la ballena, sino que además viene de quedar como charlatán en Nínive, ya que Yahvé lo había mandado profetizar algo para luego cambiar de idea. En las afueras de la ciudad, se construye una choza para descansar. Yahvé parece apiadarse y contribuye con un amparo del sol, una planta de las que al enredarse forman un techo. Jonás se alegra, mas Yahvé, cuya amabilidad suele ser instrumental y de corta duración, decide mandar un gusano a devorar la planta. La versión oficial cuenta que lo hizo para enseñar a Jonás una lección de piedad, sin renunciar, nótese, a la peculiar crueldad de estilo que es su sello distintivo. Y

* Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

que diga Jonás que le fue bien, no pudo haber pasado de una insolación, finalmente. O si no, que le pregunte a Job cuán mal puede llegar a irle a un hombre piadoso cuando a Yahvé se le ocurre involucrarle en uno de sus célebres caprichos. El caso es que Jonás sí se enoja y con cierta vehemencia, *hasta la muerte*, según contesta a la interpelación algo socarrona que su Dios le dirige.

No soy ninguna erudita en temas bíblicos, cabe aclarar. Me tropecé con este versículo porque Alberto Chimal lo transcribe como epígrafe de su libro de cuentos *Grey*, que yo traduje al italiano. Los que frecuentamos los estudios literarios sabemos que un epígrafe es parte del que Gérard Genette llama *paratexto*: como el título, el nombre del autor, el prefacio, las notas, hasta la cuarta de forros. Parte de todo lo que se encuentra en los *umbrales*, las *franjas*, la zona fronteriza, los márgenes del texto, que entablan con el texto mismo relaciones creadoras de significados:

Esta franja, en efecto, siempre portadora de un comentario autorral o más o menos legitimado por el autor, constituye, entre texto y extra-texto, una zona no solo de transición sino también de *transacción*: lugar privilegiado de una pragmática y de una estrategia, de una acción sobre el público, al servicio, más o menos comprendido y cumplido, de una lectura más pertinente –más pertinente, se entiende, a los ojos del autor y sus aliados (Genette, 2001: 8).

El caso del epígrafe es quizás donde la intertextualidad se hace más evidente: un fragmento de otro texto es directa-

mente llamado a enmarcar, orientar, comentar, finalmente, contribuir a la construcción del significado, sugiriendo al lector un posible camino interpretativo, una mirada, un enfoque. El epígrafe es guiño e inspiración, testimonio de las lecturas propias del autor, huella y eco del proceso creativo, “el testimonio de la inspiración”, “evocación de una autoridad o tradición literaria” (Elbanowski, 1995: 157), llamado al lector para que consulte una biblioteca compartida, una enciclopedia común, por decirlo con Umberto Eco. A partir de esa consulta, el lector se enfrenta al texto tomando en cuenta (que no adoptando a ciegas) la clave de lectura sugerida. El epígrafe puede “revelar nuevas dimensiones del texto” (160), y también al revés: el texto puede imprimir un giro, a veces sorpresivo, a veces irreverente, a un epígrafe y hasta, de reflejo, a su texto fuente –como veremos en breve, tal es el caso que nos ocupa.

En el trazado de esta “poética epigráfica” (152), la danza de sentidos entre el texto y su epígrafe, el lector común puede ejercer su privilegio de decidir cuánto participar en la coreografía. Puede tenerlo fácil con epígrafes de rigor borghesiano en el registro de su procedencia. Puede reconocer o puede buscar. En casos extremos, puede ignorar el epígrafe, aunque eso fuera quizás una negligencia apenas menos grave que ignorar el título (las instrucciones paratextuales a veces se vuelven cruciales, advierte Genette y ejemplifica con el *Ulises* de Joyce). En el común discurrir lector, uno “permanece muy a menudo en una incertidumbre deseada por el

epigrafista, librado a sus conjeturas” (Genette, 2001: 130): es decir, el epígrafe proporciona una indicación de búsqueda vaguedad, un gesto impreciso del brazo hacia el horizonte, provocando, justamente, la conjetura más que la certeza.

A veces el autor se burla de sus lectores con epígrafes falsos pero verosímiles; en ese caso, a mayor devoción lectora corresponderán mayores eruditas investigaciones para llegar a concluir que esa cita, como tal, no existe, como fue el caso con el cuento “Ligeia” de Edgar Allan Poe, encabezado por una supuesta cita de Joseph Glanvill. El autor existió en Inglaterra en el siglo XVII y efectivamente escribió sobre temas de brujería y fenómenos sobrenaturales; sin embargo, el epígrafe de “Ligeia” no se ha podido rastrear en su obra (y no dudo que se haya buscado con devoción). La veta irónica que atravesaba el inexorable terror, tan característica del estilo del autor, en este caso toma amablemente el pelo al lector, ya sea que se la crea sin cuestionar y no se entere, ya sea que se trate de uno de los que gustan embarcarse en el viaje neurótico de la investigación.

Entre los lectores hay algunos para quienes esa clase de neurosis es obligatoria: los traductores. Justamente, como comenté un par de párrafos más arriba, mi acercamiento al texto y su epígrafe no fue en mi *persona* de lector común, es decir, no tuve el despreocupado privilegio de la inocencia, ni la posibilidad de elegir no involucrarme con la pauta hermenéutica marcada por el diálogo entre texto y epígrafe. Entre todas las clases de lectores, los traductores son llamados al

máximo nivel de alerta y vigilancia, es decir, llamados a identificarse –tanto cuanto su humanidad lo permita– con la utópica función del lector modelo, cuya complicidad y entendimiento con la intención textual son absolutos y perfectos.

Ante los epígrafes, los del gremio traductor sabemos que su calidad de cuerpo extraño en el organismo textual motiva a que en la traducción se busque mantener dicha extrañez y distancia. Si el epígrafe está en otro idioma, es decir, en un idioma tercero, la tarea es muy fácil: la extrañeza se mantendrá con incluir el epígrafe tal cual. En el caso de epígrafes en el mismo idioma del texto, se traducen a su vez a la lengua de llegada: la distancia suele, sin embargo, preservarse con otra técnica, a saber, buscando una traducción ya publicada (en algunos casos, canónica y consagrada) del epígrafe mismo. La traducción replica el movimiento del texto original al incluir un fragmento textual ajeno. Esta operación de búsqueda puede arrojar al traductor al pánico: quienes han espulgado el pajar de alguna voluminosa obra completa en busca de la aguja, me entenderán. Tampoco contar con un autor vivo, conocido y disponible para consultas resuelve siempre el problema; no son tan infrecuentes los casos en que éste no recuerde de dónde vino ese epígrafe. En otros casos, al contrario, los epígrafes pueden resultar reconfortantes y arrancarnos –incautamente, verán– hasta un suspiro de alivio. Las citas de textos sagrados suelen pertenecer a esta última categoría: provistas de amables numeritos de identificación de versículo, también lo están

de traducciones tan canónicas como consagradas, las cuales, normalmente, se aceptan sin más duda ni discusión. Con el ánimo de quien va a resolver rápidamente una formalidad, me dispuse entonces a buscar el intercambio entre Yahvé y Jonás en la Biblia en italiano,¹ encontrándome con lo siguiente:

Dio disse a Giona: “Fai bene a irritarti così a causa del ricino?”

Egli rispose: “Sì, faccio bene a irritarmi così, fino a desiderare la morte”.

Mi alivio se trocó rápidamente en desconsuelo. Lo primero que me saltó a la vista, y más que a la vista al oído, fue la falta de síntesis, ritmo y gracia del texto italiano frente al español, evidente en todo el breve diálogo, aunque sobre todo en la respuesta de Jonás: la contundencia, lapidaria y sentenciosa, del decasílabo dactílico compuesto en castellano, escindido en dos pentasílabos con idéntica distribución acentual en primera y cuarta sílaba (“**mu**cho me **eno**jo, / hasta la **muerte**”), no encuentra eco alguno en la versión italiana, una oración en prosa rítmicamente desaliñada. El asunto de la música del texto, aún cuando se trata de prosa, nunca es trivial, como entre otros nos enseña Umberto Eco; al revés, es uno de los criterios que una traducción literaria no puede descuidar. En el caso de *Grey*, el libro huésped del

¹ Versión Nuova Riveduta (Société Biblique de Genève, 2006).

versículo epígrafe, la sentenciosidad bíblica de este último establece un irónico y vital contrapunto con la manera en que los microcuentos de la colección juegan magistralmente con el pulso del idioma, desde el uso irónico de ciertos ritmos solemnes, hasta la experimentación con diferentes flujos de conciencia. La elección del epígrafe se sustenta evidentemente también en ecos fonéticos, amén de las razones semánticas que estoy por abordar.

La versión italiana canónica del epígrafe bíblico presenta una serie de problemas también en los niveles lexical y semántico. El verbo *irritare*, “irritar”, es edulcorado y ligero comparado con la falta de medias tintas, la contundencia en español de *enojar* a secas. Aunque la de Jonás sea, efectivamente, tan solo una irritación sin consecuencias, su expresión de la misma es recargada de cierto dramatismo; de ahí, de hecho, del contraste entre la efímera rabieta y su solemne expresión, nace uno de los rasgos fundamentales en la elección de este epígrafe para este rebaño de personajes y cuentos, para la *Grey* del título: el humor, la ironía, el sarcasmo, el antes mencionado tono socarrón de la interpelación divina. En la red de relaciones aquí entretejida entre el texto y sus franjas paratextuales, “‘zona indecisa’ entre el adentro y el afuera” (Genette, 2001: 7), todos los hilos que enhebran dicho tono se vuelven prioridades a conservar en la traducción.

En este mismo sentido de conservación del tono humorístico, problema mayor, connotativo, por lo tanto semántico

y hasta simbólico, era perder la calabacera del español por el ricino italiano. *Calabacera* suena a un mundo familiar de verduras y jícaras de formas suaves, con un curioso retintín de español ya un poco anticuado, como novela decimonónica, como vals del Istmo de Tehuantepec (el de *La bruja*, quizás más conocido en su versión de son jarocho: “Me agarra la bruja / me lleva a su casa / me vuelve maceta / me da calabazas”); rima con *friolera* ‘cosa de poca monta, de poca importancia’, comparte imagen con *dar calabazas* ‘negarse cuando se es requeridos de amores’: “¿Te dieron calabazas?”, le pregunta burlona Eduviges Dyada a Miguel Páramo. Por cierto, sobre el origen de la curiosa expresión nos cuenta la *Wikilengua del español*:

En la Antigua Grecia, la calabaza se consideraba anafrodisíaca, por lo que darlas equivalía a apagar el fuego de la lujuria evitando así los escarceos amorosos. Durante la Edad Media, el clero recomendaba utilizar pepitas de calabaza durante el rezo para alejar los pensamientos impuros y lascivos; incluso se pensaba que mascar sus pepitas contribuía a cumplir el voto de castidad. La expresión siguió tomando forma en tiempos de Cervantes, en los que significaba ‘desairar’ o ‘no conceder a alguien lo que pide’, incluso comenzaba a utilizarse en el contexto del noviazgo. En algunas zonas rurales de Cataluña, cuando el pretendiente no era del lugar, se le invitaba a comer a casa de la chica: si le ofrecían fuego para el cigarro significaba que la familia aceptaba el noviazgo; si se le servía un plato de calabaza, quería decir que el mozo no era bien recibido y se tenía que marchar.²

² http://www.wikilengua.org/index.php/dar_calabazas.

Enojarse por una calabacera, entonces, puede ser totalmente pertinente acaso para el enamorado despechado, ensimismado en su drama, o para Jonás, expuesto a la inclemencia del sol; para el desenfadado lector (más benévolo que Yahvé, aunque casi igual de todopoderoso) resulta al mismo tiempo ridículo y entrañable –muy a tono con el hilo conductor de los cuentos de *Grey*, dedicados a explorar las estrambóticas creencias de sectas religiosas fantásticas cuyo parecido con la realidad es totalmente intencional. La tónica de la crítica filosa se encuentra templada por cierta ternura tanto hacia las angustias y los anhelos humanos que motivan las supersticiones, como hacia las formas y rituales, a menudo ingenuos, de las devociones populares. Este es, además, uno de los casos en que el texto, en contubernio con el título, modifica el sentido del epígrafe, más que lo contrario. El asomo de socarronería y sarcasmo, que no es sino un matiz en la enseñanza moral del versículo bíblico, aparece magnificado por la yuxtaposición con los cuentos del libro, hasta volverse más relevante en el juego del epígrafe que la moraleja de la intención original –avatares (inter)textuales de los que no se salvan ni los textos sagrados. El proceso que funda el acto mismo de escoger una frase como epígrafe, la separación del original, la descontextualización y la autonomía que de ella deriva, resulta aquí, sin llegar a la beligerancia de la blasfemia, especialmente subversivo. Una de las posibles funciones de un epígrafe, es decir, marcar un reconocimiento de

autoridad, sufre en este caso de una radical inversión irónica, al encontrarse el fundamento de la autoridad (y de su cólera) en algo de tan poca monta como una calabacera.

Volviendo a mi traducción, a lo mejor el ricino también hubiera podido funcionar. Hubiera podido sonar, si quizás menos de alacena, menos familiar, aunque sea igual de trivial e intrascendente, amén de divertido por aquello del aceite purgante –la alusión escatológica hubiera quizás desempeñado el papel de una buena equivalencia, funcional y dinámica, del desaire amoroso a fines de sugerirle risa del público lector. El ricino hubiera hasta podido resultar, finalmente, fiel a la verdad botánica, avalada antes de la Biblia, desde la traducción del *cici* –*qiqi*, en su raíz aramea– egipcio que Plinio, siguiendo a Heródoto, propone en su *Historia natural*.³ Sin embargo, aquí intervino una dificultad de otro orden a complicar el cuadro de las elecciones: al traducir hay que prestar suma atención a los significados connotativos accesorios que cualquier elemento puede ir adquiriendo en cierto orbe cultural, por las razones más diversas. En este caso, a raíz de un episodio de historia reciente dolorosamente marcado en el imaginario cultural del idioma de llegada: en Italia está viva la memoria de cuando con justa razón se podía uno enojar por el ricino, sin que eso tuviera nada de ridículo, en tristes escenas de fascista memoria, cuando obligar a los opositores

³ Véase, por ejemplo, Plinio, 1984: 291, n. 25.

políticos a ingerir litros de aceite de ricino era uno de los métodos de tortura preferidos por los esbirros de Mussolini. A causa de estas connotaciones violentas históricamente añadidas, en italiano enojarse por el ricino no suena tan risueño ni tan, al mismo tiempo, familiar y disparatado, como en español suena enojarse por una calabacera.

Para acabar de complicar el ya de por sí enredado asunto, hurgando un poco más en las diferentes traducciones bíblicas al español, esta calabacera brota en diversas variantes: además de *mata de ricino*, también se ramifica en calidad de *enredadera*, *planta frondosa* o *planta a secas*. Y más: tal parece que el original hebreo, *kikayon* (*qiqi* arameo, *cici* latín), es un hápax legómenon (Hamel, 1995: 351),⁴ una ocurrencia solitaria –de ahí su dificultad de interpretación. En el proceso descubrí no solo una abundante constelación de artículos, sino también animadas discusiones, hasta sociedades eruditas enteras entregadas al estudio de la botánica en la Biblia, todo un universo de simpáticos neuróticos, más que dignos de formar parte de las huestes sectarias de Grey. Dedicarse devotamente a discernir, con pretensiones de precisión científica amén de apego filológico, cada hilillo de zacate en cierta zona de Medio Oriente, tal y como aparece mencionado en un conjunto de textos de hace más de dos mil años, es justo el tipo de actividad,

⁴ El autor propone una lectura que señalo por interesante, aunque se aleje de la discusión al centro del presente trabajo: la cercanía, entre histórica, literaria e imaginaria, del *kikayon* con bebedizos y actos mágicos diversos.

surrealista y posiblemente inofensiva, que pudiera ocupar a alguno de los personajes de los cuentos epigrafeados.

La calabacera estaba, final y sorpresivamente, resultando ser todo menos cualquier plantita risible y trivial, para derivar en una suerte de catalizador simbólico de problemas de traducción de todo orden y rango. Por si fuera poco lo mencionado hasta aquí, es decir, los problemas estrictamente circunstanciales de este epígrafe como tal (el ritmo, el tono humorístico), me vine enterando, no sin cierto grato asombro, que las dificultades que estaba yo teniendo hacían eco, aunque fuera desde un ángulo heterodoxo, de un problema de traducción de siglos. Y no se trata de una discusión cualquiera, sino nada menos que de una disputa escolástica, más aún, patrística, como Dios manda, entre meros fundadores de la Iglesia: san Jerónimo y san Agustín.

San Jerónimo, patrono de nosotros los traductores, entre finales del iv y comienzos del v siglo d.C., se dio a la tarea de sistematizar y corregir las traducciones de la Biblia al latín, integrando la versión que se conocerá como la Vulgata. Como todo buen traductor en sentido contemporáneo, siendo que además sabía hebreo, decidió remitirse a la fuente original, mientras que las traducciones latinas hasta ese momento se basaban en la versión griega, la Septuaginta. Entre otras intervenciones, san Jerónimo estimó oportuno cambiar la traducción de *kikayon* y sustituir nuestra *curcubita*, ‘calabacera’, por *hedera*, ‘hiedra’. Sus argumentos, basados en el análisis componencial y la sen-

sata negociación, resultan maravillosamente modernos y le sonarán familiares a cualquier colega, aunque eso no los exime de ser, como toda elección traductora, discutibles:

En el lugar donde los Setenta tradujeron “calabacera” y Aquila⁵ con los demás “hiedra”, esto es *κισσός* (*kissos*), en el volumen hebreo está escrito *ciceion*, a la cual los sirios llaman vulgarmente *ciceia*. Se trata de una especie de enredadera de hojas anchas a modo de pámpanos. Y, cuando se la planta, rápidamente crece como un arbusto, y sosteniéndose en su propio tronco sin ayuda alguna de cañas o estacas, de las cuales precisan tanto las calabaceras como las hiedras. Al verter esto palabra por palabra, si hubiera querido traducir *ciceion*, ninguno lo habría entendido; si “calabacera”, diría algo que en el hebreo no está; puse “hiedra” para coincidir con los demás intérpretes. Si, en cambio, vuestros judíos, según tú mismo lo afirmas, dijeron por malicia o impericia que en los volúmenes de los hebreos se encuentra esto que en los códices griegos y latinos se contiene, claro está que ellos o ignoran las letras hebreas o mienten para reírse de los calabacistas. Pido al final de esta carta que no obligues a guerrear y poner de nuevo en peligro su vida a un viejo que descansa y es desde hace tiempo veterano. Tú, que eres joven y estás constituido en la cumbre de un obispado, enseña al pueblo, y enriquece las casas romanas con trigo nuevo de África. A mí me basta susurrar un poquito con un oyente o con un lector en un rincón del monasterio (Hieronymus, s.f.: Epístola CXII, 22).⁶

San Jerónimo esgrime tales argumentos en su correspondencia con otro santo y sabio, Agustín, quien le había escrito alarmado por el botánico asunto. San Agustín sabía

⁵ Aquila de Sinope, quien tradujo la biblia hebrea al griego.

⁶ Las traducciones del latín que aparecen en este trabajo son cortesía de mi colega y amigo Antonio Río.

poco griego y de hebreo nada, pero eso era lo de menos. Resulta que se había enterado de que el obispo de Oea (la actual Trípoli) había tenido que enfrentar un tumulto de los fieles, escandalizados al oír algo diferente a lo que “era familiar a los sentidos y la memoria de todos los creyentes, y había sido cantado por tantas generaciones en la Iglesia” (Augustinus, s.f.: Epístola LXXI, 3). Tal parece que los más sentidos fueron los griegos presentes, por aquello de la traición del *kolokyntḗ* de la Septuaginta. Parece también que, interpelados, los judíos locales confirmaron que sí, era calabacera y no hiedra. Afirma san Jerónimo en la misma carta:

Yo no he intentado tanto abolir lo antiguo que, enmendado, traduje del griego al latín para los hombres de mi lengua como sacar a la luz aquellos testimonios que fueron descuidados o corrompidos por los judíos, para que supieran los nuestros qué contiene la verdad hebraica. Si a alguno no le place leernos, nadie obliga al que no quiere. Beba el vino viejo con deleite y desprecie nuestro mosto, que ha sido sacado para explicación de lo anterior, a fin de que, si en algún lugar no se entiende, se haga más manifiesto gracias a lo nuestro. Qué manera de interpretación debe seguirse con las santas Escrituras lo explican el libro que escribí *De la mejor manera de interpretar* y todos los pequeños prefacios de los divinos volúmenes que antepusimus a nuestra edición. Y si, como dices, me consideras sospechoso en la enmienda del Nuevo Testamento y expones la causa de tu sospecha, que es que muchos conocedores de la lengua griega pueden juzgar mi obra, habrías debido confiar en el Antiguo Testamento, ya que no inventamos nada nuestro, sino que tradujimos la palabra divina como entre los hebreos la encontramos. Si en algún lugar dudas, pregunta a los hebreos. Pero quizá dirás: ¿qué pasaría si los hebreos o no qui-

sieran responder o quisieran mentir? ¿Toda la multitud de los judíos callará acerca de mi traducción? ¿Ninguno podrá hallarse que tenga conocimiento de la lengua hebrea o imitarán todos a aquellos judíos que dices haber encontrado en un poblacho de África y que me acusan todos a una? De este modo, en efecto, en tu carta tejes la fábula: “Cuando cierto hermano nuestro obispo dispuso que se leyera tu traducción en la iglesia que preside, causó revuelo algo que en la profecía de Jonás tú has puesto de manera muy diferente de la lectura inveterada en el sentido y la memoria de todos y decantada por tantas edades sucesivas. Y tal tumulto se armó entre el pueblo, sobre todo porque los griegos te refutaban y te acusaban de falsedad, que el obispo se vio obligado (tal era la ciudad) a buscar el testimonio de los judíos. Ellos, ya por impericia, ya por malicia, respondieron que en los códigos hebreos estaba lo mismo que tenían y decían los griegos y latinos. ¿Qué más? Se vio obligado el hombre a corregir como si de un error se tratase, no queriendo quedarse después de tan gran peligro sin su pueblo. Por lo cual también a nosotros nos parece que de vez en cuando también tú puedes haberte equivocado”. Dices que yo traduje mal algo en la profecía de Jonás, y que, en el clamor de una sedición popular, por razón de una disonancia en una sola palabra, un obispo estuvo a punto de perder su sede (Hieronymus, s.f.: Epístola CXII, 20-22).

Para san Agustín ni la naturaleza de la planta en cuestión, ni la competencia traductora de san Jerónimo finalmente importaban mucho: el peligro a conjurar era la introducción de cambios perturbadores en las reconfortantes letanías de la Fe. Como buen guardián de la Tradición (y buen político pragmático), san Agustín estaba dispuesto a defenderla contra la traductología en ciernes, contra la peligrosa costumbre de la duda y la discusión, contra la misma verdad si fuera necesario. Más que una hiedra y una calabacera, aquí se enfrentan, ante los textos, el mundo, la vida

misma, dos posturas epistemológicas irreconciliables. Está en juego nada menos que la friolera, o calabacera, del libre pensamiento crítico frente al sagrado deber de la conformidad y la obediencia. La libertad intelectual de consultar las fuentes originales, primigenias, frente al postulado fundamental no solo de la filosofía patristica y escolástica, sino de la Iglesia católica, mismo postulado que será sacudido desde sus cimientos por el protestantismo: hay que acatar lo que dicen las *auctoritas*, los intermediarios consagrados entre el ser humano y Dios, los reguladores de la Fe. Eso de pretender pensar de manera crítica e independiente no puede sino acarrear alborotos, desgracias y herejías.

Además, en este caso, no estamos hablando de cualquier idioma. Para la tradición discursiva cristiana, el hebreo es todo menos cualquier idioma: al contrario, se encuentra en un punto más que crucial, nodal, fundacional:

El conocimiento del hebreo se había reducido en los tiempos de san Agustín, que atestigua una situación lingüística paradójica. El pensamiento cristiano se basaba sobre un Antiguo Testamento escrito en hebreo y un Nuevo Testamento escrito en su mayoría en griego. San Agustín no conoce el hebreo y tiene un conocimiento un tanto vago del griego. Su problema, como intérprete de las Escrituras, es el de entender qué quería decir verdaderamente el texto divino del que conoce solo traducciones latinas. La idea de que podía recurrir al hebreo original le viene enseguida a la mente, pero la rechaza porque no se fía de los hebreos, que podrían haber alterado las fuentes para eliminar referencias a la venida de Cristo (Eco, 1999: 135).

No está de más señalar, en la epístola que nos ocupa, de qué manera tan inequívocamente despectiva se caracterizan y construyen discursivamente los judíos:

Pues yo no he intentado tanto abolir lo antiguo que, enmendado, traduje del griego al latín para los hombres de mi lengua, como sacar a la luz aquellos testimonios que fueron descuidados o corrompidos por los judíos, para que supieran los nuestros qué contiene la verdad hebraica. [...] No inventamos nada nuestro, sino que tradujimos la palabra divina como entre los hebreos la encontramos. Si en algún lugar dudas, pregunta a los hebreos. Pero quizá dirás: ¿qué pasaría si los hebreos o no quisieran responder o quisieran mentir? [...] De este modo, en efecto, en tu carta tejes la fábula: “[...] Y tal tumulto se armó entre el pueblo, sobre todo porque los griegos te refutaban y te acusaban de falsedad, que el obispo se vio obligado (tal era la ciudad) a buscar el testimonio de los judíos. Ellos, ya por impericia, ya por malicia, respondieron que en los códices hebreos estaba lo mismo que tenían y decían los griegos y latinos” (Hieronymus, s.f.: Epístola CXII, 20-21).

Emerge aquí un ejemplo ilustrativo de la relación entre incómoda y esquizofrénica –desconfiar de los propios orígenes no es para menos– que la tradición cristiana ha mantenido con el idioma hebreo y en general con todo lo hebreo, teniendo que hacer coexistir siglos de antisemitismo con los hechos ineluctables de que el hebreo sea el idioma del Antiguo Testamento, texto sagrado primigenio, y que finalmente el cristianismo mismo nazca del judaísmo (el argumento de “los judíos asesinos de Cristo” es debilucho cuando uno repara en que Cristo mismo era también

judío). Algunas corrientes al interior del pensamiento cristiano tratan de resolver la paradoja de manera, digamos, orientalista, es decir, al mismo tiempo tomando distancia y expresando fascinación –proyectando la lengua hebrea en el campo de lo incomprensible y, por lo tanto, de lo mágico: “A los cabalistas cristianos el hebreo les parece la lengua divina y sacra por excelencia, precisamente porque es incomprensible. Para algunos herméticos como John Dee se convierte en una lengua mágica: no sirve para comunicar ideas, pero sí para actuar sobre las cosas” (Eco, 1999: 137). San Jerónimo, erudito para nada dispuesto a renunciar a la comprensión, trata de zanjar la cuestión de otra forma, distinguiendo entre las fuentes hebreas a preservar, los textos, y los hebreos de carne y hueso que las descuidan y esconden o corrompen, reivindicando de paso su propio papel como defensor del conocimiento y de la verdad. De alguna manera, su distinción entre el hebreo primigenio y los hebreos históricos es análoga a la operación ideológica de la hegemonía novohispana con respecto a los glorificados indios del pasado mítico *versus* los indígenas empobrecidos y marginados del momento; sin embargo, aquí el cisma es más radical, pretendiendo separar y abstraer el idioma de sus hablantes. Sea como sea, san Jerónimo exige que se le deje en paz en su claustro escribiendo y dando clases para los pocos buenos, sin involucrarle en trivialidades políticas con el vulgo, por respeto a sus canas:

Pido al final de esta carta que no obligues a guerrear y poner de nuevo en peligro su vida a un viejo que descansa y es desde hace tiempo veterano. Tú, que eres joven y estás constituido en la cumbre de un obispado, enseña al pueblo, y enriquece las casas romanas con trigo nuevo de África. A mí me basta susurrar un poquito con un oyente o con un lector en un rincón del monasterio (Hieronymus, s.f.: Epístola CXII, 22).

Más adelante esa esquizofrénica hostilidad no haría sino recrudecer. Habrá pórticos y pasillos menos seguros en las instituciones educativas y religiosas para quienes en la Europa cristiana se empecinen con esas prácticas sospechosas de los estudios filológicos (y traductológicos, aunque en esas épocas la disciplina no se hubiera nombrado) hebreos. Ser un estudioso de hebreo fue, en varios momentos de la historia cristiana, fuente de graves sospechas y peores consecuencias. Piénsese en el célebre caso de los hebraístas salmantinos, en España, en tiempos obsesionados con desterrar el criptojudasmo en aras de la limpieza de sangre: entre 1571 y 1578, tres profesores de la Universidad de Salamanca —fray Luis de León, Gaspar de Grajal y Martín Martínez de Cantalapiedra— se vieron envueltos en un proceso inquisitorial por atreverse a plantear que quizás la escolástica no lo era todo en la exégesis bíblica, y que había que acudir también a las herramientas del conocimiento del idioma hebreo, la filología y la traducción (en uno de sus componentes fundamentales, la revisión). Específicamente, se les acusó de acciones y opiniones hoy en día perfectamente normales entre traductores, filólogos

y estudiosos de literatura, como considerar el *Cantar de los cantares* en calidad de poema amoroso susceptible de leerse y explicarse en español, o afirmar que la traducción latina de la Vulgata contiene errores, mismos que pueden corregirse acudiendo a las fuentes originales en hebreo (Barrientos, 2009: 184). Se murmura que en ese pleito universitario igualmente jugaron su parte rivalidades y rencillas entre dominicos y agustinos, ligadas al acceso a las plazas de enseñanza —ya se sabe, de esas cosas que casi no pasaban, ni pasan, en las universidades. Al parecer, también los serios clérigos profesores eran afectos a enojarse hasta la muerte:

En estas juntas, a las que asistían solamente los maestros teólogos graduados por la Universidad de Salamanca, se pone de manifiesto la existencia de dos grupos ideológicos en el seno de la facultad de Teología, que dieron lugar a grandes enfrentamientos personales, en los que no siempre se guardaron las formas. Se discutía con gran calor y se daban voces, hasta el punto que resultaba difícil entenderse unos a otros. Especialmente duros fueron los enfrentamientos entre los maestros León de Castro y fray Luis de León. Ambos maestros se amenazaron con la denuncia a la Inquisición y se retaron públicamente. Fray Luis dejaba en ridículo a León de Castro en materias que eran de su especialidad: el griego. Esto exasperaba a León de Castro que se encolerizaba, dando gritos, sin entender lo que decía. Todo esto confirma que las tensiones y enfrentamientos personales constituyeron, sin duda, la raíz inmediata de aquellas denuncias y consiguientes procesos inquisitoriales (Barrientos, 2009: 182).

En todo esto, sí, ¡cómo nos enojamos por las calabaceras, todos! Cada uno por la suya, mucho, hasta la muerte. Por cierto, no está de más recordar que, en la desternilladora parodia *Life of Brian*, de los inmortales y sagrados Monty Python, el primer cisma de la cristiandad se da entre los secuares de la calabaza y los de la sandalia. Es casi inquietante la manera en que san Jerónimo parece haber colaborado en el guion: “Si, en cambio, vuestros judíos, según tú mismo lo afirmas, dijeron por malicia o impericia que en los volúmenes de los hebreos se encuentra esto que en los códices griegos y latinos se contiene, claro está que ellos o ignoran las letras hebreas o mienten para reírse de los calabacistas” (Hieronymus, s.f.: Epístola CXII, 22).

Así, hasta la muerte se enojan los calabacistas y los sandalistas que persiguen al desventurado Brian, se enojan los disímiles protagonistas de los cuentos de *Grey*, se enoja el buen Jonás, se enojan los fieles tripolitanos a quienes desasosegó la cantaleta, se enoja san Agustín contra su buen amigo san Jerónimo, diciéndole con pragmatismo ya claramente derivado en cinismo:

Por mi parte, mucho preferiría que nos proporcionaras una traducción de la versión griega de las Escrituras canónicas conocida como la Septuaginta, porque, si tu traducción se empieza a difundir y leer en muchas iglesias, sería muy lamentable que, en la lectura de las Escrituras, fueran a surgir diferencias entre las Iglesias latinas y las Iglesias griegas [...]. Si a alguien le perturba que aparezca en la traducción del hebreo algo a lo cual no estaba acostumbrado, y alega que la nueva traducción está equivocada, se encontrará con que es

difícil, si no es que imposible, llegar a los documentos hebreos a través de los cuales la versión criticada podría defenderse. Y aun cuando se puedan obtener ¿quién aceptará que a tantas autoridades latinas y griegas se les declare equivocadas? (Augustinus, s.f.: Epístola LXXI, 4).

Lo más divertido es que la disputa parece estar ya cifrada en el versículo, sustituyendo a Yahvé y Jonás por los dos santos varones: una de esas ocurrencias textuales que me hacen sentir un escalofrío de incomodidad y vacilar un momento en mi tranquilo ateísmo, considerando también que Alberto Chimal, cuando le conté toda esta historia, se mostró felizmente sorprendido —no la conocía. Tampoco sabía, para esto, que en su texto deambulaba otro hápax legómenon aparte de su destorcido personaje. Al paratexto público, privado e íntimo de los que habla Genette habría que agregar el paratexto involuntario, o quizás subconsciente. Hay libros que logran asombrar hasta a sus autores.

En italiano, finalmente, opté por quedarme con la *curcubita* en su variante de *zucca da fiaschi*, ‘calabaza para jícaras’, por razones que san Agustín, sin embargo, no hubiera aprobado: como dije en un principio, estaba preocupada por una traducción que mantuviera la irreverente gracia involuntaria del original y para el caso me gustaron las connotaciones burlescas de ‘cabeza hueca’, ‘testarudez’ y ‘fracaso’ que en mi idioma se asocian a *zucca* y *fiasco*. Hasta san Jerónimo, mi patrono, pudiera tomarla como una ofrenda, como una barroca, irónica victoria.

Referencias

- AUGUSTINUS (s/f). *S. Aurelii Augustini. Hipponensis episcopi. Epistolae*. Web. 22 febrero, 2018. Disponible en: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Epistolae,_MLT.pdf.
- BARRIENTOS GARCÍA, JOSÉ (2009). “El temor a la Inquisición en la Universidad de Salamanca, en tiempos del proceso de Carranza”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*. España: Universidad de Navarra. Vol. 18, pp. 181-187.
- BIBBIA NUOVA RIVEDUTA (2006). Ginebra: Société Biblique de Genève.
- ECO, UMBERTO (1999). “La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea”, en *Cuadernos de Información y Comunicación*. Traducción de Asun Bern  ndez. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, núm. 4, pp. 133-147.
- ELBANOWSKI, ADAM (1995). “El epígrafe en la obra de Jorge Luis Borges”, en *La Palabra y el Hombre*. Xalapa: Universidad Veracruzana, núm. 96, pp. 151-165.
- GENETTE, GÉRARD (2001). *Umbrales*. Traducción de Susana Lage. México: Siglo XXI.
- HAMEL, GILDAS (1995). “Taking the Argo to Nineveh: Jonah and Jason in a Mediterranean context”, en *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*. New York: American Jewish Congress, Vol. 44, n  m. 3, pp. 341-359.
- HIERONYMUS (s/f). *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri epistolae secundum ordinem temporum ad amussim digestae et quatuor classes distributae. Quarta classis. Complectens epistolas*

ab ineunte anno 401, usque ad 420. sive Hieronymi vitae finem.

Web. 22 febrero, 2018. Disponible en: <http://www.patrologia-lib.ru/patrolog/hieronym/epist/epist04.htm>.

PLINIO (1984). *Storia naturale. III Botanica*. Andrea Aragosti, Roberto Centi, Franca, Ela Consolino, Anna Maria Cotrozzi, Francesca Lechi y Alessandro Perutelli (trads y eds). Torino: Einaudi.

De Tiraboschi a Landi: primera aparición del concepto ‘*féodalisme*’ en una traducción (traslación) francesa¹

Diego Carlo Améndolla Spínola*

Translation from other languages plays an important part in the history of political and social concepts. Through translation, every society acquires and adapts some of the new concepts it borrows to meet needs, real or imagined.

Melvin Richter

En el año 1965 Hans-Georg Gadamer apuntaba:

El lenguaje es así el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos. El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado del lenguaje. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje (1998: 152).

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Este trabajo se realizó en el marco del Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde el autor se desempeñó como becario del Instituto de Investigaciones Filológicas, asesorado por la doctora Fabienne Sylvie Bradu Cromier.

Es, pues, la concatenación de palabras, conceptos y categorías la que da sentido a las acciones en el tiempo y, desde una perspectiva más amplia, a la experiencia. En este mismo sentido, Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel han afirmado que los conceptos no tienen propiamente historia, sino que más bien “*contienen, son ellos mismos historia*; en la medida en que articulan las experiencias de las sociedades y las cambiantes expectativas de sus miembros, los conceptos son a la vez indicadores y factores de cambio” (2013: XXIII). Desde este punto de vista, la historia del lenguaje y, en consecuencia, de los conceptos, da cuenta de las relaciones entre las palabras y el tiempo, pues es a partir de la historización de los marcos de comprensión de la realidad y los instrumentos que se han utilizado para interpretar el pasado, que el historiador puede hacer evidentes los medios para interpretar el mundo.

Por su parte, Melvin Richter ha señalado que “la importancia de los conceptos deriva de su relación con la acción. Ni la actividad política ni la conducta social pueden ocurrir sin un inventario común de conceptos” (2012: 9). Así, el lenguaje no tiene sólo la función de interpretar el pasado, sino de posibilitar la enunciación del presente y del futuro –conceptos *futurocéntricos*–, trazando un puente entre las palabras y las actividades desempeñadas en el mundo material.²

² Ya desde 1949 Lucien Febvre, cofundador de la revista *Annales*, publicó la compilación de las notas escritas por Marc Bloch en sus últimos años de vida. Conocido como *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien*, dicho trabajo no sólo

Si bien las afirmaciones anteriores adquieren sentido cuando pensamos en nociones ya existentes en una lengua cuyo contenido semántico se acrecienta o estrecha con el paso del tiempo, o, en su caso, en verbalizaciones cuyo uso es constante, queda la incógnita sobre la creación de conceptos nuevos, su horizonte de producción y de enunciación; es decir, sobre aquellas verbalizaciones nuevas que dan cuenta de las experiencias evidenciadas por Sebastián y Capellán de Miguel. Al respecto, Walter Kudrycz menciona: “La era premoderna es significativa porque algunos de los conceptos clave a partir de los cuales nosotros los modernos pensamos sobre la Edad Media fueron formados durante este tiempo” (2012: 8); es decir, fue entre los siglos XVI y XVIII que se enunciaron gran parte de los conceptos y categorías para explicar el pasado medieval, entre los cuales destacan *medium aevum* –tiempos medios– y *féodalisme* –feudalismo–, siendo este último el objeto de estudio de esta contribución.³

ocupa un lugar primordial entre las lecturas de los profesionales de la Historia, sino que puso en evidencia un problema que no ha perdido vigencia entre los intelectuales: la necesidad de utilizar ciertas clasificaciones, las cuales resguardan una amplitud semántica que pretende ser superior a las resonancias de cualquier época (1952: 86). En otras palabras, fue el medievalista francés quien subrayó la carga semántica que resguardan los conceptos y los cambios que experimenta su contenido a lo largo del tiempo y, más aún, las problemáticas que tiene el historiador al hacer uso de ellos en sus investigaciones.

³ Como señala Reinhart Koselleck: “Los conceptos formados con el sufijo -ismo son representativos de los términos con una gran carga de innovación” (2012: 37). Asimismo, subrayó que los siglos XVIII y XIX fueron la cuna de muchos -ismos –republicanismo, comunismo, socialismo, etc.–, los cuales

Al consultar la literatura especializada en torno a la historia del concepto *féodalisme*, destaca que, a pesar de las distintas tendencias historiográficas, los autores concuerdan con que fue durante las últimas décadas del siglo XVIII que surgió dicha noción en lengua francesa.⁴ Desde los primeros estudios de Otto Hintze (1929), hasta los más recientes de Richard Abels (2009), Giuseppe Albertoni (2015) y Francisco Arroyo Martín (2018),⁵ los especialistas han apuntado que fue durante la crisis del Absolutismo cuando comenzó a utilizarse dicha noción. Sin embargo, hasta donde tenemos noticia, ninguno de ellos ha referido el texto en que este concepto se incluyó ni el horizonte de enunciación específico en que fue escrito. Con base en lo anterior, a lo largo de las siguientes páginas se analizará la primera instancia de enunciación en lengua francesa del concepto *féodalisme*, así como su contenido semántico. En consecuencia, se vincularán los procesos históricos de la Francia de finales del siglo XVIII con la utilización de un nuevo concepto que, como se observará, surgió cuando los hombres de letras buscaron formas discursivas diferentes

poseen una estructura temporal interna –idea de futuro– y que, en consecuencia, deben ser entendidos como “conceptos con expectativas”. En este sentido, dichas nociones pueden comprenderse por sus características de movilidad y acción; es decir, que, si bien carecían de “experiencia acumulada”, fue “en el transcurso de las luchas políticas que se hicieron realidad” (2012: 37).

⁴ Hasta donde tenemos noticia, únicamente Carl Stephenson dató el origen del concepto hasta el siglo XIX (1941).

⁵ En otra publicación hemos realizado un estado de la cuestión sobre la historia del concepto *féodalisme* en la historiografía occidental (Améndolla, 2019).

que posibilitaran una forma de gobierno distinto, todo ello con base en la formulación de un pasado antitético; en otros términos, durante un momento en que “el conocimiento había aumentado, pero la naturaleza humana permanecía igual. En otras palabras, la creencia en el progreso epistemológico existía junto con una visión de pasado que estaba influenciada por las formas clásicas, medievales y renacentistas de pensamiento, y que por lo tanto enfatizaba continuidades históricas” (Kudrycz, 2012: 12).

Para lograr nuestro objetivo, se examinarán algunos pasajes de la obra de Girolamo Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, que hacia finales del siglo XVIII tradujo y adaptó al francés Antonio Landi. Como se podrá observar, una de las particularidades de esa versión radica en que el traductor añadió el vocablo *féodalisme*, de amplias resonancias y consecuencias en la comprensión de la historia medieval y moderna, pese a que no figuraba en el original italiano. Así, el presente estudio comprende el análisis intertextual de ambas obras, al igual que su horizonte de enunciación con el propósito de establecer el lugar que ocupa dicha noción, así como la condición de posibilidad para que éste fuese incluido.

Génesis conceptual, traducción y traslación a la luz de la caída del Antiguo Régimen

La segunda mitad del siglo XVIII ha merecido gran atención por parte de los historiadores. Caracterizados por la impronta de los ilustrados y el estallido de la Revolución Francesa, esos cincuenta años se han leído como la conclusión de una época –fin del *Ancien Régime*– o el momento de maduración de una nueva etapa histórica, siendo los años de 1789 a 1799 un hito, no sólo para la historiografía gala, sino para el mundo occidental en general.⁶ Como ha señalado Tenenti: “De hecho, resulta aún bastante difícil conseguir de los occidentales de hoy en día que no pongan en el centro del desarrollo de los acontecimientos la historia occidental de ayer. De esta especie de egocentrismo mental ha derivado en gran parte la visión de la Revolución francesa como un fenómeno originario o central de muchas vicisitudes contemporáneas” (2011: 438-439).

⁶ Cabe apuntar que, si bien los Ilustrados no han perdido relevancia entre los profesionales de la Historia, durante las últimas décadas del siglo XX, se cuestionó la trascendencia de la Revolución Francesa. Así, durante los años precedentes y posteriores al bicentenario del conflicto armado, fueron celebrados diversos congresos y publicada una importante cantidad de trabajos. Destaca, por supuesto, el *Congrès mondial pour le bicentenaire de la Révolution*, realizado entre el 6 y el 12 de julio de 1989 en la Universidad Paris-Sorbonne, además de la obra dirigida por Alfred Fierro, intitulada *Bibliographie sur la révolution française* y el *Dictionnaire critique de la Révolution Française* de François Furet y Mona Ozouf; tanto las comunicaciones como las publicaciones materializaron un proceso de revisión de un hecho histórico paradigmático hasta nuestros días (Fierro, 1990; Furet y Ozouf, 2007; Vovelle, 1989-1990).

Ya fuese como un momento fundacional o como un problema histórico, como un solo proceso o como la concatenación de varios acontecimientos, es claro que 1789 ha sido un año de suma importancia para la sociedad occidental; por lo que toca a los *philosophes*, la Revolución francesa fue producto, entre otras cosas, de sus críticas al régimen establecido y dio pie a una serie de eventos que sobrepasaron el programa inicial o al menos lo que vagamente se tenía planteado, lo cual explicaría por qué se intentó volver a imponer un sistema monárquico.⁷ Ante un contexto de contraposición entre privilegiados y excluidos, y de una burguesía que encontraba en los campesinos un lugar común; es decir, la aversión de los nobles acomodados, Francia era un hervidero social agravado a partir de la crisis político-financiera de la década de los años ochenta y gestada desde varios años antes, ante lo que el gobierno intentó imponer nuevas tasas y subvenciones territoriales. En ese contexto, los nobles no tardaron en oponerse y, con ello, enfrentar a la autoridad real.

Fue durante esta segunda mitad del siglo XVIII, específicamente en 1770, que el jesuita y erudito begamosaco Girolamo Tiraboschi fue nombrado encargado de la Biblioteca Estense por Francisco III, duque de Módena. Sucesor

⁷ El final del periodo napoleónico puso sobre la mesa la discusión en torno a quién ocuparía el trono francés. La nación gala había comenzado un periodo de Restauración Monárquica desde 1814, por lo que el 6 de abril del mismo año, dos días después de que Napoleón abdicara, el Senado conservador elaboró un proyecto de Constitución con el cual pretendía restablecer a la casa Borbón en el poder a partir del argumento de que éste era el deseo del pueblo francés.

de Ludovico Antonio Muratori y conocido por sus trabajos en crítica literaria (Batllori, 1966), Tiraboschi comenzó allí la escritura de su célebre obra *Storia della letteratura italiana*, cuya primera edición, publicada entre 1772 y 1782,⁸ contó con un total de trece volúmenes. En ellos analizó todas aquellas temáticas relacionadas con las diversas expresiones de la cultura, como la historia de las universidades, las bibliotecas, los viajes, la religión, etc.⁹ Así, la copiosa obra conformó una importante compilación de breves artículos enfocados en la cultura de la península itálica desde la Antigüedad y hasta el siglo XVIII. En palabras del autor:

Esta es, repito, la *Historia de la literatura italiana* que me he propuesto escribir; esa es la historia del origen y del progreso de toda la Ciencia en Italia [...]. De aquellos que con su conocimiento y sus obras se volvieron más ilustres hablaré más ampliamente; más brevemente de aquellos que no fueron igualmente famosos, y de otros será suficiente para mí mencionar los nombres y regresar al lector con aquellos que lo han hecho por más tiempo. [...] La historia de los medios que ayudan a cultivar la ciencia no será descuidada; y, por lo tanto, la Historia de las Escuelas Públicas, de las Bibliotecas, de las Academias, de la Prensa y otras materias

⁸ Debido al éxito de la obra, Tiraboschi preparó una nueva edición en dieciséis volúmenes que se publicó entre 1787 y 1794. El texto mantiene el fragmento de la misma manera.

⁹ Como ha mencionado Maria Serena Sapegno, no son claras las razones por las que Tiraboschi escribió la *Storia delle letteratura italiana*. Sin embargo, es posible que fuese una combinación de diversos factores, como la frecuencia con que visitaba la biblioteca Estense, el espíritu de emulación de sus predecesores y el apoyo recibido por numerosos eruditos como Anton Francesco Zaccaria, director de la biblioteca, quien desde 1761 lo exhortó a componer una obra “de gran tamaño y aliento sobre la literatura italiana” (Sapegno, 1993: 1161).

similares tendrán lugar aquí. Las Artes finalmente, que se dicen liberales, por cuyo nombre entendemos individualmente Pintura, Escultura, Arquitectura, tienen una conexión muy necesaria con las Ciencias, por lo que no deben ser olvidadas; aunque al razonar sobre ellas seré más breve, ya que no pertenecen a mi argumento (Tiraboschi, 1787: 1, 5).¹⁰

Más allá del estudio sobre la forma en que fue realizada y el contenido total de la *Storia* de Tiraboschi, la cual ya ha estudiado ampliamente Maria Serena Sapegno (1993), para los propósitos de este texto llama la atención un breve fragmento contenido en la primera parte del tomo VII, donde enuncia: “IX. Vimos en el tomo anterior (t. 6, par. I) que Alejandro VI emprendió la nueva y magnífica fábrica de la Universidad de Roma” (1824: 7-1, 165). Dicha alusión forma parte del capítulo III del libro primero, “Universidad y otras escuelas públicas y seminarios”, dedicado, a su vez, a los “Medios utilizados para promover los estudios”. A primera vista la mención podría pasar desapercibida, pues el autor únicamente se detiene en la construcción de la Universidad de Roma. Al acudir a la primera parte del tomo sexto encontramos enunciado el mismo proceso, aunque con algunas precisiones, a saber: “[...] e incluso Alejandro VI, pese a no tener gran derecho de figurar en la lista de mecenas de la literatura, renovó y amplió noblemente el edificio que les estaba destinado, como da cuenta

¹⁰ Todas la traducciones son nuestras.

Andrea Fulvio,¹¹ quien escribió en tiempos de León X” (1824: 6-1, 99). Sin embargo, este caso es de notar debido a que, como hemos señalado, fue este copioso estudio el que tradujo Antonio Landi y donde se encuentra la primera enunciación del concepto *féodalisme* en lengua francesa.

De origen livornés, Landi fue un eclesiástico nacido hacia 1725. Después de predicar en la colegiata de Santa Andrea en Empoli, dejó la vida abacial para trasladarse a Berlín, donde se puso al servicio de Federico II de Prusia por recomendación de Pedro Leopoldo de Lorena, gran duque de la Toscana. Allí se desempeñó como consejero de la Corte, además de componer y adaptar obras teatrales, realizar una historia de los emperadores de Sajonia –escrita en lengua alemana– y, como se mencionó anteriormente, traducir al francés la *Storia della letteratura italiana* de Tiraboschi.

El libro se publicó en 1784 como *Histoire de la littérature d’Italie. Tirée de l’Italien de Mr. Tiraboschi et abrégée par Antoine Landi*. Tal como su título lo apunta, la obra no contempló todo el texto del jesuita begamosaco, sino únicamente una versión abreviada. La elección del texto posiblemente respondió a la gran fama de la cual ya gozaba Tiraboschi en ese momento, ya que sus escritos se leían desde la península ibérica hasta algunas zonas del Sacro Imperio Romano Germánico (Batllori, 1966). Fue en la tra-

¹¹ Andrea Fulvio, humanista del Renacimiento, hizo referencia a dicho proceso en su obra *Antiquitates Urbis*, redactada hacia 1527 en lengua latina y traducida dieciséis años después al italiano.

ducción de dicha obra que Landi introdujo una serie de añadiduras y cambios entre los cuales, para el caso que aquí interesa, destaca la enunciación del concepto *féodalisme*.

Si bien vocablos como *fief* –feudo– y *féodalité* –feudalidad–, junto con sus derivaciones, ya se habían fijado desde siglos anteriores en varios diccionarios como los de César-Pierre Richelet (1680: 328, 333), Antoine Furetière (1690: 843, 856-857) y el *Dictionnaire de l'Académie française dédié au Roy* (1694: 453-454), además de haberse utilizado en las obras de Henri de Boulainvillers (1727), Montesquieu (1757), Jean-Jacques Rousseau (2011) y Voltaire (1753), por mencionar algunos, cabe subrayar que, hasta donde tenemos noticia, fue en dicha traducción donde se plasmó por primera vez en lengua francesa el concepto *féodalisme*. Para el caso de la literatura italiana, la palabra *feudalesimo* fue incluida en 1796, esto es poco más de una década después de que la primera edición de la obra de Tiraboschi fuese publicada en su totalidad (Améndolla, 2019).¹²

Sin embargo, cabe señalar que, a pesar de contar con casi 500 páginas, la obra sólo hace referencia a dicha noción en una ocasión. En la nota número veinte del apartado primero intitulado “Protección otorgada por los príncipes y otros personajes geniales a las letras y los eruditos” del Artículo primero (“Sobre las causas que produjeron la felicidad de la

¹² En cuanto al alemán, la primera ocasión en que fue escrita data de 1801, mientras que para el castellano fue en 1808 (Améndolla, 2019).

literatura en Italia”), perteneciente al Libro onceavo, se lee: “[...] la crueldad, la astucia y la perfidia de *Luis XI* y de *Fernando de Aragón* establecieron la autoridad real sobre la ruina de los señores en Francia y en Nápoles. En la crisis en que el **Feudalismo** luchó contra el gobierno soberano, por desgracia fue necesario emplear esos medios funestos para hacer triunfar al segundo” (Landi, 1784: 485; las negritas son mías).

Si bien la añadidura de Landi podría parecer un fenómeno aislado o irrelevante, no lo es, pues es ésta la que permite historiar la noción *féodalisme* desde su primera enunciación escrita, así como los vínculos temporales y espaciales que mantiene con otras producciones intelectuales y, para el caso, la dependencia entre la traducción del livornés y el texto original. Como ha advertido Kari Palonen,

incluso el breve intervalo entre un discurso y su traducción a otro idioma sigue siendo un factor significativo. De hecho, la traducción intralingüística cuasi-simultánea se refiere al único caso paradigmático de los actos del habla en lo que se necesita la historia conceptual, mientras que la traducción inter-temporal dentro de un lenguaje se refiere a una situación paradigmática diferente e igualmente relevante para practicar la historia conceptual (2012: 74).

En síntesis, la historia del concepto *féodalisme* debe ser analizada a la luz de la obra de Tiraboschi y su traducción al francés para, así, lograr estudiar a profundidad la historicidad de la noción que aquí interesa.

De vuelta al texto de Landi, la cita referida destaca debido a los adjetivos que emplea el autor para mostrar los instrumentos que debieron utilizar los reyes para que triunfara la soberanía. En principio llama la atención que considerara como un mal necesario las acciones violentas llevadas a cabo por Luis XI para limitar a la aristocracia franca –posiblemente en referencia a los borgoñones– y así dotar de mayor poder a la baja nobleza y a la burguesía. Por otra parte, encontramos noticias sobre las campañas militares que Fernando II de Aragón dirigió contra el reino de Nápoles y que hicieron de esta zona una parte de la Corona aragonesa. Asimismo, ambos monarcas, al no respetar acuerdos –el primero con los borgoñones y el segundo con Francia–, resaltan por su carácter cruel, astuto y perverso, el cual buscó afirmar su autoridad; ello, pese a ser lamentable, fue necesario para romper con el feudalismo, sistema que es definido como el gobierno de una aristocracia privilegiada con derechos por encima de la autoridad regia. De tal manera que feudalismo, monarquía y aristocracia eran tomados como sinónimos (White, 1962).

La caracterización negativa del feudalismo tuvo la función de legitimar a la Monarquía a partir de las acciones que tanto el rey aragonés como el francés tuvieron para combatir al régimen feudal. Si bien el texto no hace alusión a los deseos de Luis XI por centralizar el poder en su persona y, en consecuencia, otorgar a la figura regia la autoridad y la potestad absoluta sobre el reino, posiblemente ésta

también sea la razón por la que Landi hizo alusión a “la crueldad, la astucia y la perfidia” de los monarcas. Para el caso de Fernando II de Aragón, vale la pena recordar las continuas alianzas políticas que el rey buscó consolidar a partir de matrimonios –Portugal, Austria, Gales e Inglaterra–, con el fin de aislar a la Corona francesa y condenarla al fracaso en las incursiones a la península itálica.

A partir de lo anterior, es importante apuntar que, al volver al cuerpo textual de la *Histoire*, el llamado a nota se encuentra cuando el autor narra: “7. Hacia el final del siglo precedente, Alejandro VI enriqueció la universidad con un amplio edificio, y ello es quizás la única ventaja que Roma obtuvo de este reino tiránico” (Landi, 1784: 4, 24). Si bien la historiografía ha analizado ampliamente el papado de Rodrigo Borgia, es de advertirse la relación que se establece entre el cuerpo y la nota, lo cual indica que para el autor el adjetivo “tiránico” resulta del carácter nepotista del gobierno del papa: un hombre interesado en realizar alianzas políticas únicamente con el fin de consolidar a su familia dentro de la nobleza de la península itálica. En ese sentido, “feudalismo” y “tiranía” son conceptos que se vinculan, pues son parte del mismo campo semántico: tanto la búsqueda de empoderamiento por parte de los nobles durante los gobiernos de Luis XI y Fernando II, como los beneficios que dio el papa Borgia a la nobleza iban en con-

tra de la soberanía. A ello se debe que constituyeran el fundamento de la tiranía y, en consecuencia, del feudalismo.¹³

Cabe añadir que la obra de Tiraboschi no contiene la nota referida, además de que la traducción del eclesiástico livornés presenta modificaciones importantes. Como es posible observar, Landi no sólo cambió la numeración (IX por 7), sino que añadió la oración “y esto es tal vez la única ventaja que Roma obtuvo de su reino tiránico”. Pese a que se trata de una síntesis de la obra original, tal como se señala en el título de la versión francesa, dichas diferencias no sólo expresan la postura de Landi ante el papado de Alejandro VI. Además, la nota número veinte muestra su necesidad de engarzar el concepto “feudalismo” con el de “tiranía” a través de un ejemplo de la historia de Francia, posiblemente con el fin de plasmar su perspectiva y de que sus lectores lo comprendieran.

Hasta este punto varias dudas quedan sin responder: ¿por qué decidió Antonio Landi añadir dicha nota?, y, más aún, ¿qué elementos posibilitaron el surgimiento del concepto de *féodalisme* hacia finales del siglo XVIII? Aunque la

¹³ La relación entre tiranía y mal gobierno puede encontrarse desde 1156, cuando en el libro cuarto de su obra *Policraticus*, Jean de Salisbury, obispo de Chartres, escribía: “Esta es total o principalmente la diferencia entre el tirano y el príncipe: que este último es obediente a la ley y gobierna a su pueblo por una voluntad que se pone a su servicio, y administra recompensas y responsabilidades dentro de la república bajo la guía de la ley en una forma favorable a la reivindicación de su eminente puesto, de modo que proceda antes que todos en la medida en que, mientras los individuos simplemente se ocupan de asuntos individuales, los príncipes se preocupan por las cargas de toda la comunidad” (1990: 28).

historiografía ha analizado a profundidad ese período, es interesante observar que vocablos como *féodalité* y sintagmas como *gouvernement féodal* eran continuamente utilizados por los ilustrados de la época para designar la forma de gobierno que imperó entre los siglos v y xv. En este orden de ideas, autores como Voltaire (1753), Coyer (1756), Rousseau (2011) y posteriormente Condorcet (1822), por nombrar algunos, relacionaron dichas nociones con otras como “anarquía”, “barbarie” y “tiranía”, a partir de las cuales hicieron referencia al tiempo en que la aristocracia tenía en sus manos el gobierno de Europa gracias a los beneficios jurídicos –leyes feudales– que se le habían otorgado.¹⁴ En otras palabras, esas nociones son concomitantes al concepto *féodalisme*, pues presentan una jerarquía textual similar o, como ha expuesto Alain Guerreau: “hay una estrecha relación entre el *rango* de una palabra en una lista y su *frecuencia*” (1989: 83).

¹⁴ Hacia finales del siglo xviii existían, por lo menos, tres posturas ante el régimen feudal: la primera que podríamos llamar “profeudal”, representada por Henri de Boulainvilliers, quien veía colapsar sus beneficios como aristócrata desde la consolidación del Absolutismo. La segunda era de carácter “antifeudal”, manifiesta en los casos de Jean-Jacques Rousseau, Gabriel Bonnot de Mably, Gabriel-François Coyer y Nicolas de Condorcet, quienes postulaban que la caída del gobierno de la aristocracia comenzó desde los últimos años de la Edad Media y principios del siglo xvi, y, en ese sentido, denostaban tanto el régimen establecido en Francia durante la Alta y la Plena Edad Media, como sus resabios durante el *Ancien Régime*. Finalmente, la tercera corresponde a la perspectiva de Voltaire, quien, si bien era “antifeudal”, estaba a favor del gobierno absolutista mientras éste protegiera a los *philosophes* (Améndolla, 2018).

Dado que a lo largo del siglo XVIII no era extraño que los *philosophes* adjetivaran de manera negativa el régimen de feudos, paulatinamente éstos dejaron de ser sólo una característica del gobierno imperante para convertirse en el sistema de gobierno mismo desde una perspectiva jurídica, social y política. En otras palabras, fue a partir de las críticas de los hombres de letras que para 1784 surgió el concepto de *féodalisme*, acuñado para denotar un sistema donde no existía la soberanía y el poder estaba en manos de unos cuantos. Empero, es necesario recalcar que la aparición de dicha noción no significa que fuese de uso común; como ya hemos señalado, la obra de Landi hace apenas una mención a pie de página.¹⁵

¹⁵ Al revisar las páginas de la *Encyclopédie méthodique* (1796) podemos observar la inclusión del concepto *féodalisme* en el apartado dirigido por el abad Henri-Alexandre Tessier –regente de la Facultad de Medicina, de la Academia Real de Ciencias y de la Sociedad Real de Medicina– y André Thouin –botánico y agrónomo francés, miembro del Consejo General del Departamento de Sena–, quienes en el suplemento sobre agricultura apuntaron: “Las hordas del Norte aparecieron, y estos refugios voluptuosos fueron pronto montones de ruinas. El feudalismo nació: sus torres elevadas sobre colinas, para distinguir mejor de lejos la llegada de Mercaderes y Viajeros, no significaban para los nobles-ladrones medios de Decoración: por lo demás, la Decoración del domicilio propio surge de sentimientos apasibles, y su alma guerrera, siempre absorta en el pillaje o la sangre, ¿podía sentir la dicha de la soledad? Y la necesidad de vivir eternamente detrás de puentes levadizos, los privó de la idea de ampliar el disfrute más allá de este recinto” (Tessier y Thouin, 1796: 25-2). Si bien es posible encontrar dicho concepto en una cantidad considerable de obras durante las siguientes dos décadas, sería hasta el año de 1823 cuando Pierre-Claude-Victor Boiste lo incluyó en la sexta edición de su *Dictionnaire Universel de la langue française, avec le latin et les étymologies* (1823: 289).

No menos es de destacar el lugar textual de la enunciación que, como mencionamos anteriormente, se encuentra en el artículo primero, “Sobre las causas que produjeron la felicidad de la literatura en Italia”. Al interpretar la Edad Media –categoría similar a feudalismo–¹⁶ como un periodo de obscuridad que sólo pudo ser derrotado mediante las Luces (Voltaire, 1753), los argumentos de los ilustrados permiten afirmar que ese momento posibilitó el renacimiento de las artes, entre ellas la literatura.¹⁷ De tal suerte que la “crisis del feudalismo” constituyó la condición para que resurgieran los espacios donde se estudiaba y practicaba la bella escritura. El feudalismo, en síntesis, fue un contraconcepto que posibilitó la creación de un horizonte de expectativas y, por otra parte, un mal necesario que, cual enfermedad, debía ser comprendido para combatirse.

¹⁶ Como ha mencionado Francesco Senatore: “*Feudal* y todos los términos relacionados (feudo, feudatario, feudalismo, barón, vasallo) también son usados como juicios de valor, incluso más negativos que *medieval* [...]. Incluso feudal, por tanto, a menudo se opone a *moderno*, superponiéndose a *medieval*” (2008: 45-46).

¹⁷ La primera referencia a una Edad entre la Antigüedad Clásica y el Renacimiento fue realizada por Francesco Petrarca en su misiva *ad Franciscum priorem Sanctorum Apostolorum de Florentia*, donde apuntó: “Vivo, pero desgraciadamente, porque el destino nos ha puesto en siglos tristes de los peores años. Era mejor nacer antes o mucho después, ya que hubo una vez y tal vez habrá de nuevo una era más feliz. En la miseria intermedia, en nuestro vergonzoso tiempo, la bajeza ha confluído [...]” (1951). Posteriormente, hacia 1688, Christophorus Cellarius –también conocido como Christoph Martin Keller– realizó una referencia más a los “tiempos medios”, en su *Historia Medii Aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deducta* (1724). Sin embargo, como ha señalado Dominique Barthélemy, “la noción de Edad Media se hizo usual hacia 1835 [...]”. Michelet la populariza con su libro *Historia de Francia*” (2005: 56).

Consideraciones finales

Como afirma Umberto Eco, “traducir significa ‘limar’ algunas de las consecuencias que el término original implicaba. En este sentido, al traducir, *no se dice nunca lo mismo*. La interpretación que precede a la traducción debe establecer cuántas y cuáles de las posibles consecuencias ilativas que el término sugiere pueden limarse [...]. Así y todo, la negociación no es siempre un proceso que distribuye equitativamente pérdidas y ganancias entre las partes en juego” (2008: 118-119). Empero, Landi no se limitó a traducir el texto de Tiraboschi, ni mucho menos a buscar que la versión francesa fuera lo más cercana a su versión original. Contrario a ello, encontramos una versión abreviada y comentada de una obra reconocida, donde el autor agregó sus propias apreciaciones en torno a los diversos temas que se narran a lo largo de los cinco tomos. Al respecto, sólo mencionó: “Cuando los cambios que realicé fueron considerables, advertí al lector y expliqué la razón. Agregué, de vez en cuando, pequeñas notas que me parecieron necesarias” (Landi, 1784: 1, VIII). En consecuencia, la obra de Landi no es sólo un metatexto; es decir, una traducción proveniente de una lengua a otra, en este caso la italiana, ni mucho menos una llana adecuación de la obra original de Tiraboschi. En cambio, el eclesiástico realizó una traslación del prototexto, el cual, en ese sentido, a partir de las añadiduras, buscó hacer más cercano a la cultura ilustrada francesa

y a las ideas que tenían los hombres de letras en torno al sistema de feudos.

Un lustro antes de que iniciara la Revolución Francesa fue el concepto *féodalisme* el que englobó todas aquellas características negativas del pasado. Su semántica hizo referencia, por lo menos en la obra de Antonio Landi, a la tiranía y al obscurantismo que asolaron Europa hasta entrado el siglo xvi; al gobierno de algunos cuantos que sólo pudo encontrar un contrapeso “en la crueldad, la astucia y la perfidia” de Luis XI y de Fernando II de Aragón. En este mismo orden de ideas, es posible encontrar los vasos comunicantes entre las obras de los *philosophes* ilustrados y la del autor livornés, en relación con las características del régimen de feudos y, en consecuencia, con su presente. Como ha señalado Giuseppe Sergi, “los hombres de la Ilustración juzgaban, precisamente, según cierta perspectiva: criticaban un modelo social observándolo en la ‘versión’ vivida personalmente por ellos, proyectaban hacia atrás el punto de llegada de un proceso, suponiéndolo idéntico al punto de salida” (2005: 21).

En conclusión, el concepto *féodalisme* cumplió la función de contraconcepto, en otras palabras, como el producto de un grupo social que, con el fin de establecer sus cualidades, acuñó “un término negativo que es definido por ese colectivo atribuyéndole características antagónicas a sus supuestas cualidades” (Feres Júnior, 2009: 54). De tal suerte que la publicación de Landi no sólo posibilitó que

la obra de Tiraboschi fuese leída por el público francófono, sino que hizo las veces de vehículo para las ideas que, desde varias décadas antes, ya se encontraban entre los hombres de letras. Tan sólo a cinco años de la Revolución francesa era traducido un texto de amplia envergadura que resguardaba un nuevo concepto en lengua francesa, el cual continúa siendo motivo de debate entre los medievalistas.

Referencias

- ABELS, RICHARD (2009). "The Historiography of a Construct: 'Feudalism' and the Medieval Historian", en *History Compass*. Zürich: University of Zürich, Vol. 7, núm. 3, pp. 1008-1031.
- ALBERTONI, GIUSEPPE (2015). *Vassalli, feudi, feudalesimo*. Milán: Carocci editore.
- AMÉNDOLLA SPÍNOLA, DIEGO C. (2018). "Féodalité" y "Féodalisme": construcción, transformación y utilización de dos conceptos en la historiografía y la lexicografía francesa, 1680-1870. Tesis de doctorado. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. (2019). "'Feudalismo': estado de la cuestión, controversias y propuestas metodológicas en torno a un concepto conflictivo, 1929-2015", en *Anos 90, Revista do Programa de Pós-Graduação em História*. Brasil: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Vol. 26, pp. 1-18.
- ARROYO MARTÍN, FRANCISCO (2018). *Feudalismo y señorío en Europa*. Madrid: Paraninfo.

- BARTHÉLEMY, DOMINIQUE (2005). *El año mil y la Paz de Dios*. Granada: Universidad de Granada, Universitat de València.
- BATLLORI, MIGUEL (1966). *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: españoles-hispanoamericanos-filipinos, 1767-1814*. Madrid: Gredos.
- BLOCH, MARC (1952). *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien*. París: Librairie Armand Colin.
- BOISTE, PIERRE-CLAUDE-VICTOR (1823). *Dictionnaire Universel de la langue française, avec le latin et les étymologies*. Tomo 1. 6ª ed. corregida y revisada. París: Verdière Librairie.
- BOULAINVILLIERS, HENRI DE (1727). *Histoire de l'ancien gouvernement de la France avec XIV Lettres Historiques sur les Parlements ou État-Généraux*. La Haya: s/e.
- CELLARI, CHRISTOPHORI (1724). *Historia Medii Aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deducta*. 7ª ed. corregida y aumentada. Jena: Sumtu Io. Fel. Bielkii.
- CONDORCET, JEAN NICOLAS ANTOINE DE CARITAT MARQUIS DE (1822). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain; suivie de réflexions sur l'esclavage des nègres*. Nicolás de Condorcet (trad. al castellano). París: Masson et fils.
- COYER, GABRIEL-FRANÇOIS (1756). *La noblesse commerçante*. Londres: Duchesne Libraire.
- ECO, UMBERTO (2008). *Decir casi lo mismo. Experiencias de traducción*. México: Lumen.
- FERES JÚNIOR, JOÃO (2009). "El concepto de América: ¿concepto básico o contraconcepto?" En Cristóbal Aljovín de Losada, João Feres Júnior et al. (eds). *Diccionario político y social del mundo iberoame-*

- ricano. 2 volúmenes. Madrid: Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 51-67.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, JAVIER Y GONZALO CAPELLÁN DE MIGUEL (eds) (2013). *Conceptos Políticos, Tiempo e Historia. Nuevos enfoques en historia conceptual*. Santander: Ediciones de la Universidad de Cantabria, McGraw-Hill.
- FIERRO, ALFRED (dir) (1990). *Bibliographie de la Révolution française: 1940-1988*. 2 volúmenes. París: Références.
- FULVIO, ANDREA (1527). *Antiquitates Urbis*, s/c: s/e.
- FURET, FRANÇOIS Y MONA OZOUF (2007). *Dictionnaire critique de la Révolution française*. 5 volúmenes. París: Flammarion.
- FURETIÈRE, ANTOINE (1690). *Dictionnaire Universel, contenant généralement tous les mots François tant vieux que modernes, et les Termes de toutes les sciences et des arts*. Tomo 1. La Haya: A. et R. Leers.
- GADAMER, HANS-GEORG (1998). “Hombre y lenguaje”, en *Verdad y Método*. Tomo 2. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 145-152.
- GUERREAU, ALAIN (1989). “Pourquoi (et comment) l'historien doit-il compter les mots?”, en *Histoire & Mesure*. París: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales. Vol. 4, núm. 1-2, pp. 81-105.
- HINTZE, OTTO (1929). *Wesen und Verbreitung des Feudalismus*. Berlin: W. de Gruyter.
- KOSELLECK, REINHART (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.

- KUDRYCZ, WALTER (2012). *The Historical Present. Medievalism and Modernity*. Londres: Bloomsbury.
- LANDI, ANTONIO (1784). *Histoire de la littérature d'Italie, tirée de l'italien de Mr. Tiraboschi et abrégée par Antoine Landi*. Tomo 4. Berna: s/e.
- Le Dictionnaire de l'Académie Française dédié au Roy* (1694). París: Jean Baptiste Coignard.
- MONTESQUIEU, CHARLES LOUIS DE SECONDAT, BARÓN DE (1757). *De l'esprit des Loix*. 4 tomos. Londres: s/e.
- PETRARCA, FRANCESCO (1951). "Ad Franciscum priorem Sancotrum. Apostolorum de Florentia", en *Perseus Digital Library*. Web. 7 noviembre, 2019. Disponible en:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2011.01.0029%3Asection%3D3%3Asubsection%3D33>
- RICHELET, CÉSAR PIERRE (1680). *Dictionnaire françois contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue françoise*. Ginebra: Jean Herman Widerhold.
- RICHTER, MELVIN (2012). "Introduction: Translation, the History of Concepts and the History of Political Thought", en Martin J. Burke y Melvin Richter (eds). *Why Concepts Matter. Translating Social and Political Thought*. Leiden: Brill, pp. 1-40.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (2011). "El contrato social". En *Rousseau*. Madrid: Gredos, pp. 797-912.
- SALISBURY, JEAN DE (1990). *Policraticus. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.

- SAPEGNO, MARIA SERENA (1993). "Storia della letteratura italiana di Girolamo Tiraboschi", en *Letteratura italiana. Le Opere*. Turín: Giulio Einaudi editore, Vol. 2, pp. 1161-1195.
- SENATORE, FRANCESCO (2008). *Medioevo: istruzioni per l'uso*. Génova: Bruno Mondadori.
- SERGI, GIUSEPPE (2005). *L'idea di Medioevo. Fra storia e senso comune*. Roma: Donzelli.
- STEPHENSON, CARL (1941). "The Origin and Significance of Feudalism", en *The American Historical Review*. Oxford: Oxford University Press, Vol. 46, núm. 4, pp. 788-812.
- TENENTI, ALBERTO (2011). *La Edad Moderna xvi-xviii*. Barcelona: Crítica.
- TESSIER, ALEXANDRE-HENRI Y ANDRÉ THOUIN (1796). *Encyclopédie méthodique. Agriculture*. Tomo 4. París: H. Agasse.
- TIRABOSCHI, GIROLAMO (1787). *Storia della letteratura italiana*. Tomo 1. Modena: Società Tipográfica.
- _____. (1824). *Storia della letteratura italiana*. Tomos 1, 6-1 y 7-1. Venecia: Tipografia Molinari.
- VOLTAIRE, FRANÇOIS MARIE AROUET (1753). *Le siècle de Louis XIV*. 3 tomos. Francfort: Veuve Knoch et J.G. Eslinger.
- VOVELLE, MICHEL (dir) (1989-1990). *L'Image de la Révolution française: communications présentées lors du Congrès mondial pour le bicentenaire de la Révolution, Sorbonne, Paris, 6-12 de juillet 1989*. 4 volúmenes. Oxford: Pergamon Press.
- WHITE, LYNN (1962). *Medieval Technology and Social Change*. Oxford: Oxford Clarendon Press.

Traducción y transferencias conceptuales en tiempos de revolución en Hispanoamérica. Algunas consideraciones a través de los prólogos

Noemí Goldman*

La historia de la traducción se define ante todo como una práctica de investigación que sitúa los fenómenos de traducción dentro de la historia y que ordena y describe las prácticas traductorales a lo largo del tiempo, una historia que tiene por objeto los propios agentes, es decir, los traductores o los textos que éstos produjeron. En tal sentido, los historiadores de la traducción en Iberoamérica vienen llamando nuestra atención sobre varios problemas tanto teóricos como metodológicos de este vasto campo de estudios.¹ Algunos de estos problemas son, por un lado, el carácter contingente de los paradigmas que dominan en la historia de la traducción; por otro lado, la existencia de una importante cantidad de datos sobre traducciones, aunque abordados en forma desigual según el país o la región de Iberoamérica. Asimismo se ha apuntado la complejidad

* Instituto Ravignani-Universidad de Buenos Aires, CONICE.

¹ Véase, en particular, Lafarga y Pegenaute (2012) y Pagni (2014).

de la mediación lingüística en Hispanoamérica debido a las diversas y múltiples funciones desarrolladas por las prácticas de traducción en los diferentes periodos históricos. Así, por ejemplo, Clara Foz señala el carácter ecléctico de los fenómenos de mediación durante el período de la colonización, que incluye conjuntamente las prácticas de traducción y de interpretación, así como la existencia de diversos géneros que combinan lo traducido con lo no traducido (por ejemplo, los diccionarios, los relatos de viajes, las crónicas, etc.). Y destaca el valor de los repositorios bibliográficos como “fuentes” para establecer la relación entre “la materialidad del objeto libro” y las condiciones de circulación del mismo, es decir, la “circulación que pone en juego una gran variedad de reescrituras y transformaciones entre las que destaca la traducción” (Foz, 2012: 75).

Se ha insistido también en la importancia de los paratextos (títulos, subtítulos, prefacio, notas, etc.), los cuales permiten vislumbrar el proceso de traducción, las intenciones y los objetivos de los traductores, esto es, el conjunto de las condiciones de producción de las traducciones. Es en esta dirección que muchos de los estudios sobre la circulación y traducción de textos políticos durante el periodo de las independencias, realizados en el marco del grupo HISTAL (Historia de la traducción en América Latina, Universidad de Montréal), llegaron a la conclusión que la tendencia dominante entre los traductores latinoamericanos es la de la “apropiación” como una modalidad

creativa tendiente a afirmar la identidad colectiva, así como a seleccionar lo que resultaría útil para los propósitos del traductor (Bastin, Echeverri y Campo, 2004). Esta apropiación recubre variadas formas según el traductor, a quién va dirigido el texto, en qué circunstancias se produce y cuál es el soporte o el formato de la traducción. De manera que, cuando hablamos de “imitación”, correspondería tener en cuenta ese carácter creativo implícito en el trabajo de traducción y no simplemente una copia del original.² Esta perspectiva cuestiona, además, las nociones de influencia, originalidad o autoría, tal como lo vienen haciendo las nuevas perspectivas en historia intelectual, de los lenguajes y conceptual desde hace ya varios años.³

Ahora bien, estas comprobaciones suscitaron también diversos interrogantes en relación con la capacidad de los estudios sobre las funciones de la traducción en ofrecer explicaciones históricas más amplias de los procesos culturales y conceptuales allí implicados. Sin duda, un mayor diálogo entre la historiografía sobre la traducción y la historia cultural y conceptual puede ofrecer un terreno más fértil para dotar de mayor capacidad explicativa a estas prácticas. En efecto, desde la historia cultural se viene insistiendo en

² Para una consideración general sobre la capacidad creativa de la traducción puede verse el número de la revista *Hermès* (París, 49, 2007), coordinado por Joanna Nowicki y Michaël Oustinoff.

³ La bibliografía es muy amplia. Véase, por ejemplo, en vinculación con la traducción: Rojas (2009); Palti (2014); Goldman (2016 y 2021).

el hecho de que las traducciones constituyen un claro ejemplo de traducción entre culturas y no simplemente entre lenguas. Toda traducción implica –para retomar la clásica definición dada por Peter Burke– un doble proceso cultural de descontextualización y recontextualización, lo que la sitúa propiamente en un pasaje entre culturas (Burke, 2007; Burke y Po-Chia Hsia, 2007 y 2010).

Por su parte, en los últimos años desde el proyecto transnacional *Iberconceptos* se puso en evidencia la riqueza de las formas de conceptualizar y traducir o adaptar los diversos vocablos de una misma lengua de un país o región a otro, así como las diferencias que surgen entre los dos grandes bloques político-lingüísticos, como fueron España y América hispánica, por un lado, y Portugal y Brasil, por el otro (Fernández Sebastián, 2009 y 2014).⁴ Asimismo, en el análisis de las particularidades de la circulación de los modelos constitucionales en Hispanoamérica, entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, Bartolomé Clavero ya había observado que “mensaje mediante, el mensajero mediaba” (De Lolme, 1992: 39). Es decir, los protagonistas del periodo se encontraron, no ante constituciones reales o ficticias, sino ante traducciones o fragmentos de ellas. De manera que la indagación en torno a la lectura, traducción y circulación de los textos políticos en su dimensión material

⁴ En la tercera fase de *Iberconceptos* se encuentra bajo mi coordinación el Grupo Traducción y transferencias conceptuales (siglos XVIII y XIX).

y conceptual en el espacio euroatlántico durante fines del siglo XVIII y principios del XIX sigue presentando importantes desafíos a la investigación.

Es entonces en el marco de estos desafíos, así como en diálogo con las perspectivas que acabo de mencionar, que desearía presentar en este ensayo algunas de las particularidades de la mediación lingüística, basándome en tres estudios previos de mi autoría que entrarán en diálogo para iluminar varios aspectos de esta cuestión. Lo que me interesa particularmente mostrar aquí es cómo los prólogos y las notas de traducciones de amplia difusión en Hispanoamérica prefiguran las lecturas de las mismas en vinculación con campos conceptuales precisos.

I.

Comencemos entonces con la traducción y edición del *Contrato Social* de Rousseau realizadas por Mariano Moreno en Buenos Aires en 1810.⁵ En el prólogo a esta edición, Moreno comienza por autodefinirse como “temerario” en materia de divulgación política: “Me lisonjeo de no haber mirado con indiferencia una obligación tan sagrada de que ningún ciudadano está exceptuado, y en esta materia creo haber merecido más bien la censura de temerario, que la de

⁵ Para un análisis pormenorizado sobre la edición americana del *Contrato* y su relación con la primera edición española del abate Marchena, véase Goldman (2016: 181-196), y Goldman (2018).

insensible o indiferente: pero el fruto de mis tareas es muy pequeño, para que pueda llenar la grandeza de mis deseos[...]" (Moreno, 1810).

Tareas que él asocia con la voz "revolución", la cual iba por primera vez a ser invocada por Moreno aunque en un sentido aún ambiguo, acompañada de una adjetivación positiva: la "feliz revolución en las ideas". Sin embargo, allí asomaba ya ese concepto de un nuevo origen que debería traer profundos cambios políticos en América del Sud. Es en tal sentido que Moreno ubica el *Contrato social* entre los primeros libros, si no el primero, que descubre las bases del despotismo y anuncia su ruina. Pero también advierte que si los pueblos no se "ilustran", si no se "vulgarizan" sus derechos, "será tal vez nuestra suerte, mudar de tiranos, sin destruir la tiranía". Considera así que el *Contrato* enseña a los pueblos los fundamentos de la obediencia, que ya no debía atribuirse al origen divino de la autoridad sino al "pacto social". Sabemos también que desde sus estudios en Chuquisaca, Moreno ya había entrado en contacto con la obra de Rousseau. Gracias a la traducción realizada por Villava, leyó el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* [1750]. En su archivo privado dejó también testimonio de su interés por la lectura de las cartas entre los amantes Abelardo y Eloisa de la obra epistolar de Rousseau *Julia, o la nueva Eloísa* [1760].

En ese mismo prólogo, Moreno también anuncia la próxima reimpresión de otros libros de política "que se han

mirado siempre como el catecismo de los pueblos libres, y que por su rareza en estos países, son acreedores a igual consideración, que los pensamientos nuevos y originales”. Y con un arrojo verdaderamente temerario para una sociedad de castas, se atreve a manifestar: “todas las clases, todas las edades, todas las condiciones participarán del gran beneficio, que trajo a la tierra este libro inmortal...” Sin embargo, en un gesto de autocensura informa también la supresión del penúltimo capítulo (VIII de la cuarta parte) sobre “De la Religión Civil”, así como los principales pasajes que tratan sobre religión, por considerar que “el autor tuvo la desgracia, de delirar en materias religiosas...” Esta supresión no debe sorprendernos ante la expectativa de recepción de tal obra, en el marco de la cultura católica común al mundo hispánico.⁶

Ahora bien, la recepción de esta obra iba a provocar diversas reacciones adversas. Fue notable la reacción del mismo Cabildo de Buenos Aires, cuando Moreno ya había renunciado a su cargo de secretario de la Junta de Buenos Aires. El acta capitular del Cabildo dispuso, el 5 de febrero de 1811, la devolución al impresor de los 200 ejemplares

⁶ Es interesante señalar, como observara Germán Ramírez Aledón, que en reedición de la primera traducción del *Contrato social* en España, entre 1813 y 1814 (con pie de imprenta: Valencia, por José Ferrer de Orga, 1814), también se suprimió –ante la incertidumbre por la restauración del Santo Oficio– el capítulo sobre Religión civil. Cabe recordar que la primera edición se realizó en Valencia en 1812 por iniciativa de libreros vinculados con el aparato de propaganda de la monarquía de José I instaurada en España por Napoleón (Ramírez Aledón, 2012: 211-230).

que había adquirido para su distribución en las escuelas. El impresor aceptó recuperar estos ejemplares y los dispuso a la venta. Pero el libro no tardaría en llegar hasta México, como lo prueba el hecho de que apareció unos años después en una lista manuscrita de libros prohibidos que con fecha del 24 de septiembre de 1822 fue elaborada durante el primer año del Imperio de Iturbide.⁷ La traducción también circuló por el Alto Perú, el Virreinato del Perú y Venezuela.

Mientras la edición del *Contrato social* realizada por Moreno en 1810 viajaba por América, la mayor reacción provino del fraile franciscano Juan José Matraya y Ricci, oriundo de la Toscana, quien estudió derecho en su juventud para luego trasladarse a España en 1786 y después a América, donde fue docente en el Seminario Conciliar de San Jerónimo de Arequipa. Matraya es también autor de una célebre recopilación cronológica de las pragmáticas, las cédulas y los decretos posteriores a la recopilación de las Leyes de Indias de 1680.

En 1811 desde Tarija, adonde se encontraba en misión apostólica, Matraya recibió de parte del entonces arzobispo de Charcas, Benito María Moxó y Francoli, el pedido de realizar la “censura” de la reciente edición castellana americana del *Contrato social*. Su respuesta constituye un largo escrito de 155 páginas con el nombre de *Crítica Imparcial al*

⁷ En el ítem 13 del listado figura lo siguiente: “Ruso: un tomo suelto. [Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*. Traducción castellana. Buenos Aires: Imprenta de los Niños Expósitos, 1810; o Valencia: 1812.]” (en Berstein, 1952: 89).

contrato o Pacto Social de Juan Jacobo Rousseau y al Prólogo que le precede, impreso en Buenos Ayres en el año de 1810. No obstante esta proclamada imparcialidad, el escrito constituye una elaborada defensa de la soberanía del rey cautivo –basada en la tradicional “justicia distributiva”– y del origen divino del poder, frente a cualquier pretensión de “soberanía americana” por parte de la Junta de Buenos Aires. Pero lo que más llama la atención es la extensa crítica al prólogo de Moreno, que abarca toda la primera parte del texto, y aún un segmento de la segunda. En ésta señala Matraya que “el Editor [Moreno] injustamente supone revestidos a los habitantes de América *para aspirar por una nueva constitución, que los restituya a sus derechos, poniéndolos al abrigo de nuevas usurpaciones* ha sido un sueño, que le ha originado el frenesí, causado de la lectura y traducción del Contrato Social” (Matraya, 1811). Lo que Matraya se propone es disputar a Moreno ese poder simbólico, el poder de y sobre un libro, en este caso el del “impío” Rousseau. Porque esa extrañeza que le provoca a Matraya cada proposición del prólogo de Moreno, y a través de éste el *Contrato social* en su versión castellana, revela que, junto con la disputa entre concepciones opuestas del ordenamiento socio-político y los fundamentos de la legitimidad política, lo que también está en juego es qué hacer con un texto considerado “hereje” cuya difusión no puede ser controlada y cuya edición se realizó en Buenos Aires.

Al detenerse Matraya en el análisis de cada proposición de Moreno, no solo polemiza con él sino que intenta mostrar que Moreno no habría sabido leer a Rousseau. Así nos dice: “¡Extraño modo de hablar! No se atrevió otro tanto el autor del *Pacto Social*, sin embargo de ser hereje. ¿Pero que un católico, y no cualquiera, sino uno que ha estudiado teología hable así? No lo comprendo; algún misterio contiene...” (Matraya, 1811: parte I, párrafo 44). Se refiere concretamente a la proposición de Moreno donde éste cuestiona el origen divino de la autoridad de los “tiranos”, exigiendo que muestren las “patentes del Cielo”. Herejía es, entonces, para Matraya, el cuestionamiento que realiza Moreno del derecho divino de los reyes, pero es aún más grave, en su opinión, el que podría derivarse de un cuestionamiento del origen divino de la autoridad. “Porque —repite— no hay potestad sino de Dios” (Matraya, 1811: parte I, párrafo 47).

Asimismo, esta crítica descubre el temor ante un cambio en la relación entre el texto y el lector, cambio que había observado Robert Darnton en su estudio clásico sobre un lector corriente de Rousseau a fines del siglo XVIII en Francia: la lectura se volvía moralizadora, sentimental y personal. El temido cambio pasaría aquí por la mediación de un prólogo, el de Moreno, que recoge algunos de estos nuevos rasgos señalados por Darnton al prefigurar una lectura a la vez pedagógica e intimista que incita a adoptar nuevas pautas de vida y de acción. Así concluye Matraya: “la intención del Editor [Moreno] en traducir, imprimir, y escudar con su

falaz recomendación el dicho Contrato Social, es aún más execrable, que el mismo Libro...” (Matraya, 1811: parte I, párrafo 97).

II.

En julio de 1811 se autorizaba en el Distrito de Pensilvania la publicación de un libro titulado *La Independencia de la Costa Firme justificada por Thomas Paine treinta años ha. Extracto de sus Obras traducido del Inglés al Español por D. Manuel García de Sena*. La obra, con pie de imprenta de T. Y J. Palmer, iba a tener amplia difusión en América del Sur. Su traductor, Manuel García de Sena, fue agente oficioso del gobierno de Venezuela en Filadelfia, y mediador ante Bolívar entre 1815 y 1816.⁸

La Independencia es una compilación de los principales textos constitucionales de América del Norte, precedidos por algunos capítulos del *Common Sense* (1776) de Thomas Paine. Estos textos son la Declaración de la Independencia de Estados Unidos de América, los Artículos de Confederación y perpetua unión (1778), la Constitución de los Estados Unidos de 1787 y varias de las constituciones particulares de los Estados (Constitución de Massachusetts, Connecticut, New-Jersey, República de Pensylvania y Virginia). Del *Sentido Común* se tradujeron los capítulos “Del origen y designio

⁸ Para un mayor desarrollo del tema, véase Goldman (2013).

del gobierno en general: con unas observaciones concisas acerca de la Constitución Inglesa” y “De la monarquía y sucesión hereditaria”. Además, García de Sena agrega dos escritos más de Paine: “Disertación sobre los primeros principios del Gobierno” y “Disertación acerca del Gobierno: los asuntos de Banco y papel moneda”.

Lo que se ofrece, entonces, a la lectura en *La Independencia de la Costa Firme* son las constituciones norteamericanas precedidas de los escritos de Paine, que se explayan contra la monarquía hereditaria y el gobierno mixto inglés, y que defienden el sistema representativo fundado en los derechos del pueblo y la igualdad de derechos como principio de la constitución. En la carta, fechada en Filadelfia el 15 de diciembre de 1810, que precede a su dedicatoria “A los Habitantes de la Costa Firme”, García de Sena solicita a su hermano, Ramón, que señale a los habitantes de Puerto Rico que “sin atender al buen o mal estilo de la traducción, procuran impresionarse de las máximas en ella contenidas, pues que la generalidad de ellas constituye en estos países la felicidad de sus habitantes, que yo jamás me canso de admirar, y que es la misma que deseo con ansia para los nuestros...” Se apela así al sentimiento y a la incitación para la acción.

Diez años más tarde, en octubre de 1821, la Imprenta del Tucumán (norte de las Provincias Unidas del Río de la Plata) publicaba un opúsculo titulado *Opiniones de los publicistas más celebres, sobre las diversas formas de gobiernos libres. Extracto de una obra inédita, intitulada, Disertaciones*

sobre el origen de los Gobiernos, y particularmente de las Monarquías Constitucionales, y de los Estados Federativos. Su autor fue Juan José Dauxion Lavaysse, General de los ejércitos de Napoleón, quien en 1816 había sido expatriado a Norteamérica y de allí se trasladó al Río de la Plata, donde fue acogido en el ejército de Manuel Belgrano acantonado en la ciudad de Tucumán. Producida la caída del gobierno central de las Provincias Unidas en 1819, Dauxion Lavaysse participó en el proceso que llevó a la declaración de la autonomía de la ciudad de Santiago del Estero en 1820, para luego regresar a la ciudad de Tucumán donde fundó y dirigió el periódico *El Restaurador Tucumano* en 1821. En su opúsculo, Lavaysse polemiza fuertemente con *La Independencia de la Costa Firme*. Estos dos libros estaban destinados a un público hispanoamericano, proponen modelos de organización política a adoptar y prefiguran en su composición modalidades diferentes de recepción de los mismos. En efecto, Dauxion Lavaysse busca discutir, según nos informa en el prólogo a su opúsculo, las doctrinas anárquicas que circulaban, promovidas a su vez por la difusión de las ideas de Paine. Estas doctrinas que para Dauxion Lavaysse debían ser combatidas, derivaban de una sinonimia: “la Democracia, o el Federalismo”.

Cabe, por consiguiente, preguntarnos: ¿cuánto colaboró la particular composición del libro de García de Sena en la prefiguración de aquella sinonimia? Habíamos señalado que *La Independencia* se ofrecía como un modelo de

organización política en dos partes. Primero se encuentran las consideraciones de Paine sobre las virtudes del modelo federal en clave democrática; luego se presentan las constituciones que habrían hecho posible su creación. Sin embargo, si observamos más de cerca los argumentos de Paine, veremos que él distingue las democracias antiguas de pequeña extensión, donde todos los ciudadanos se reúnen para la formación de las leyes, del Gobierno Representativo, en el que la simple democracia es impracticable por la amplitud del territorio. Es a este último modelo al que adscribe Paine en su realización en Norteamérica. ¿Por qué, entonces, el opúsculo de Lavaysse atribuye a Paine el modelo de la “democracia absoluta”?

Para encontrar respuestas a este interrogante es necesario tener en cuenta que las selecciones semánticas realizadas por Lavaysse pasaron tanto por el tamiz de la prefiguración del modelo norteamericano ofrecido por el traductor, como por los sentidos de las voces de federalismo y democracia que circulaban en aquella época en el ámbito rioplatense. En el lenguaje de los confederacionistas ripolatenses la monarquía era sinónimo de despotismo, porque rechazaban toda forma de centralismo. Esta idea tiene en el opúsculo una curiosa adjetivación: “las ideas anárquicas de Democracia absoluta, son una invención moderna”. Esta cualidad “absoluta” que Lavaysse atribuye a “democracia” proviene, en primer lugar, de una lectura prefigurada en clave democrática de la traducción de García de Sena, quien antepone

al radical Paine como el inspirador de las constituciones de Norteamérica. En segundo lugar, al desconocer el opúsculo la diferencia entre democracia representativa y democracia “absoluta” —señalada por el mismo Paine—, nos está indicando que Dauxion Lavaysse adscribe a la tipología clásica de las formas de gobierno, que concibe la creación de repúblicas solamente en pequeños estados. En tercer lugar, Lavaysse lee también a Paine en un contexto en el que han surgido fuertes tendencias autonómicas en el territorio rioplatense que se traducen en expresiones de lenguaje, tales como “soberanía radical”, “derechos peculiares de cada pueblo”, “provincialismo”, junto a las expresiones que emergieron de la experiencia artiguista, a saber: “la soberanía particular de los pueblos”. Bajo estas expresiones se desarrollaron durante el proceso revolucionario y postrevolucionario formas de organización política opuestas tanto a la monarquía constitucional como a la república consolidada en unidad de régimen. Estas expresiones indicaban, asimismo, la imposibilidad de llegar a un punto medio, a una mezcla o mixtura que evitase los “extremos” en la discusión sobre la forma de gobierno a ser adoptada para la creación de un Estado-Nación en el marco de las llamadas Provincias Unidas del Río de la Plata.

En tal sentido, el juego entre traducción y recepción de *La Independencia de la Costa firme* se constituye en un mirador especial para apreciar tanto la prefiguración del modelo norteamericano que es ofrecido por la traducción

de García de Sena, como el campo conceptual de llegada que lo moldea, a su vez, por medio de la sinonimia “federalismo o democracia”.

III.

La idea de que las repúblicas o las monarquías mixtas debían gozar de “garantías individuales”, es decir, las garantías que se espera que el poder público asegure, en forma negativa o positiva, constituyó otro aspecto central del nuevo constitucionalismo hispanoamericano y fue con insistencia invocado en las disputas políticas tendientes a frenar el uso de las facultades extraordinarias por parte de los gobiernos que sucedieron a las revoluciones, las guerras y las declaraciones de independencia. Pero la introducción del concepto “garantías individuales”, en el marco de una cultura católica, planteó desde México hasta el Río de la Plata el problema de cómo articular una nueva soberanía con el orden espiritual.

No sería casual, entonces, que entre 1821 y 1826 se realizaran cuatro traducciones al español (Madrid, París, México y Buenos Aires) del clásico ensayo de Pierre C. F. Daunou, *Essai sur les garanties individuelles que réclame l'état actuel de la société* (1818).⁹ En dos de los casos —México y

⁹ En Madrid el ensayo fue traducido por autor desconocido y publicado por la Imprenta de Leonardo Núñez Vega (1821); en Buenos Aires por el célebre deán Gregorio Funes en la Imprenta de Niños Expósitos (1822); sin referencia de tra-

Buenos Aires— las traducciones realizadas en el ámbito hispano hacen importantes observaciones sobre los temas religiosos y en el tercer caso —España— el traductor suprime los párrafos que se refieren a la tolerancia y a la libertad de las conciencias. Estos actos no deberían ser leídos, sin embargo, como un gesto de simple censura religiosa, sino comprendidos dentro de una concepción de la sociedad donde la religión no constituía solo un segmento de la misma, sino la garante del lazo social entre sus miembros.

Al mismo tiempo, las traducciones se ubican en una época en que se discuten reformas que incluyen a la Iglesia, y a favor o en contra de las cuales se sitúan los clérigos en un diálogo que atraviesa las fronteras de los distintos países y regiones de Iberoamérica. Por otra parte, las supresiones de capítulos, las notas, los comentarios y las polémicas que acompañaron a las traducciones nos enfrentan a algo más que a una simple disputa entre antiguos y nuevos principios. Estas manipulaciones en los textos descubren algunos de los principales dilemas que los protagonistas del periodo debieron enfrentar: cómo instaurar la libertad de opinión y la tolerancia religiosa sin la libertad de conciencias, cómo conciliar el “cuerpo de ciudadanos” con el “cuerpo de fieles” en una asociación política de hombres libres.

ductor en la librería de Mariano Galván Rivera de México (1823), y en París por la Imprenta de J. Smith (1826). La traducción del deán Funes fue también enviada a otros territorios hispanoamericanos y al mismo Daunou en Francia. Véase Goldman (2012: 119-126).

Ahora bien, siguiendo el hilo conductor de este trabajo, solo puedo detenerme en la traducción del deán Funes (Buenos Aires) por el interés que suscitan para este abordaje las diecinueve notas que la acompañan, además de su prólogo. Aunque el deán expresa en su prólogo el deseo de “no proceder con demasiada libertad”, es decir, de realizar lo que podríamos calificar como una traducción “palabra por palabra”, la misma sufre diversas “adaptaciones” al medio local. Así, las diecinueve notas que Funes agrega a su traducción constituyen un paratexto revelador del sentido de algunas de sus principales decisiones. En una primera lectura de estas notas salta a la vista que se trata de aspectos vinculados principalmente con cuestiones religiosas. En varias de sus observaciones Funes rechaza incluso de plano aspectos sustanciales de la doctrina de Daunou. Pero la interpretación y traducción que el deán propone del *Essai* están lejos de la autocensura. Por el contrario, tiene un objetivo más amplio: ofrecer su propia versión de las garantías, es decir, de cómo otorgar y transponer garantías individuales a nuevos Estados republicanos integrados por ciudadanos católicos. A tal fin identifica ante todo Funes la existencia de dos potestades que rigen un Estado: la civil y la espiritual. Al Estado lo define como un “cuerpo moral” de ciudadanos, quienes se reúnen para procurarse la mayor seguridad y felicidad. Cabe entonces preguntarnos cómo ingresa la religión en este nuevo orden. La religión es considerada por él como uno

de los principales medios de conseguir esos fines: es el “más poderoso estímulo de desviar a los ciudadanos de todo lo que está en su oposición” (Daunou, 1994: 60, n. 8). Dicho esto, Funes, de la mano de Daunou, se pronuncia a favor de la tolerancia civil, mientras mantiene la religión como el lazo social de la sociedad y el garante en la construcción de la nueva soberanía.

Pero hay algo más que nos conduce a los límites entre lo traducible y lo intraducible en el pasaje de una lengua a otra en términos de trasferencias conceptuales. El deán Funes concluye las notas de su traducción con la siguiente definición: “Pensar exclusivamente en sí mismo es propio de esclavos, o de quien ha perdido el gusto de la libertad”. Esto puede parecer muy extraño en la traducción de un tratado sobre las garantías individuales. Sin embargo, para el deán lo traducible fue la consideración de que las repúblicas o monarquías mixtas debían gozar de garantías sólidamente establecidas. En cambio, lo que parecía culturalmente intraducible era la nueva reflexión de los *Ideólogos* franceses sobre los límites de la soberanía, a fin de preservar un espacio de independencia o existencia individual, y, junto con ello, la libertad de las conciencias. La traducción del deán Funes se produjo en el momento en que la “cultura de llegada” (Hispanoamérica) estaba aún más preocupada por definir el origen de la soberanía y por fundarla en la representación política, que por limitarla.

En suma, como hemos tratado de mostrar en este breve ensayo, el análisis de la mediación lingüística como mediación cultural y conceptual, no debería limitarse a las intenciones de los traductores, sino también considerar –como señaló Foz– el juego más general de reescrituras y transformaciones dentro de las cuales se encuentran las traducciones. Este juego, a mi entender, está mediado por redes conceptuales precisas dentro de las cuales las traducciones se insertan y actúan. Son estas las que dotan de historicidad a las prácticas de traducción. Junto con ello, la recepción de los “modelos” constitucionales en Hispanoamérica estuvo también mediada por los usos instrumentales que los diversos actores y facciones en lucha hicieron de las nuevas voces y que le deben no poco a la misma ambigüedad de sus usos originarios.¹⁰

¹⁰ Véase, por ejemplo, Ternavasio (2007), y Aguilar Rivera (2012).

Referencias

- AGUILAR RIVERA, JOSÉ ANTONIO (2012). *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el pensamiento político hispanoamericano en la era de la construcción nacional, 1821-1850*. México: Fondo de Cultura Económica, Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- BASTIN, GEORGES L., ÁLVARO ECHEVERRI Y ÁNGELA CAMPO (2004). “La traducción en América Latina: propia y apropiada”, en *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*. Venezuela: Universidad Simón Bolívar, núm. 24, pp. 69-94.
- BERSTEIN, HARRY (1952). “Cultura Inquisitorial”, en *Historia Mexicana*. México: El Colegio de México, Vol. 2, núm.1, pp. 87-97.
- BURKE, PETER (2007). “La historia intelectual en la era del giro cultural”, en *Prismas*. Argentina: Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes, Vol. 11, núm. 2, pp. 159-164.
- BURKE, PETER Y RONNIE PO-CHIA HSIA (eds) (2007). *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (eds) (2010). *La traducción cultural en la Europa moderna*. Jesús Izquierdo Martín y Patricia Arroyo Calderón (trads). Madrid: Akal.
- DAUNOU, PIERRE-CLAUDE-FRANÇOIS (1994 [1822]). *Ensayo sobre las garantías individuales, que reclama el estado actual de la sociedad*. Dr. Deán Gregorio Funes (traducción del francés). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- DE LOLME, JEAN-LOUIS (1992). *Constitución de Inglaterra*. Edición de Bartolomé Clavero. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, JAVIER (dir) (2009 y 2014). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos*. 2 tomos. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- FOZ, CLARA (2012). “Fuentes y métodos en la historiografía de la traducción en Hispanoamérica”, en Francisco Lafarga y Luis Pegenaute (eds). *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica*. 2 tomos. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, pp. 71-76.
- GOLDMAN, NOEMÍ (2012). “Traducir entre culturas. El concepto de ‘garantías individuales’ en el primer constitucionalismo hispano”, en Francisco Lafarga y Luis Pegenaute (eds). *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica*. 2 tomos. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, pp. 119-126.
- _____. (2013). “Lecturas de *La Independencia de la Costa Firme* en el Río de la Plata. Desde las Instrucciones del Año XIII hasta la caída del poder central”, en Gerardo Caetano y Ana Ribeiro (coords). *Las Instrucciones del Año III. 200 años después*. Montevideo: Planeta, pp. 265-277.
- _____. (2016). *Mariano Moreno. De reformista a insurgente*. Buenos Aires: Edhasa.
- _____. (2018). “¿Fue Moreno el traductor de *Del Contrato Social*? Nuevas consideraciones sobre la traducción y la circulación en América”, en Gabriel Entin (ed). *Rousseau en Iberoamérica. Lecturas e interpretaciones entre Monarquía y Revolución*. Buenos Aires: SB, pp. 161-176.
- _____. (2021). “El concepto de traducción y la traducción de los conceptos: aproximaciones metodológicas (siglos XVIII y principios

del xix)”, en Francisco A. Ortega, Rafael E. Acevedo y Pablo Casanova Castañeda (eds). *Horizontes de la historia conceptual en Iberoamérica. Trayectorias e incursiones*. Santander (España): Genuève Ediciones, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 119-132.

LAFARGA, FRANCISCO, Y LUIS PEGENAUTE (eds) (2012). *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica*. 2 tomos. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo.

MATRAYA, MARÍA DEL PATROCINIO (1811). *Crítica Imparcial al contrato o Pacto Social de Juan Jacobo Rousseau y al Prólogo que le precede, impreso en Buenos Ayres en el año de 1810. Respuesta a una consulta que sobre la materia hizo un Cura del Arzobispado de Charcas, al Padre Fray Juan José D. María del Patrocinio Matraya, del Orden de los menores observantes de Nuestro P. S. Francisco y Misionero Apostólico en el Colegio de Propaganda Fide de la Villa de Tarija, en 24 de Diciembre de 1811*. Buenos Aires.

MORENO, MARIANO (1810). “El Editor a los habitantes de esta América”. *Prólogo Del Contrato social o Principios del derecho político. Obra escrita por el ciudadano de Ginebra Juan Jacobo Rousseau*. Buenos-Aires: Real Imprenta de Niños Expósitos.

PAGNI, ANDREA (2014). “Hacia una historia de la traducción en América Latina”, en *Iberoamericana*. América Latina, España, Portugal: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, GIGA Institute for Latin American Studies, Editorial Vervuert/Iberoamericana. Vol. XIV, núm. 56, pp. 205-224.

- PALTÍ, ELÍAS JOSÉ (2014). *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana*. Buenos Aires: Prometeo.
- RAMÍREZ ALEDÓN, GERMÁN (2012). "Rousseau en la revolución liberal española: la primera edición en España de *El Contrato social* (1812)", en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo, Revista Digital del Grupo de Estudios del Siglo XVIII*. Web. 10 julio, 2018. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10498/15233>
- ROJAS, RAFAEL (2009). *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*. Buenos Aires: Taurus Historia.
- TERNAVASIO, MARCELA (2007). *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1815*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Transculturaciones de la ciudad letrada: memorias de los conflictos sociales

Santiago Carassale*

Introducción

Los procesos de independencia de la América hispánica cuestionaron el orden y el sentido de los colectivos sociales que hasta ese momento habían formado parte del Imperio español. La constitución de las identidades colectivas a partir del proyecto de la independencia dividió a las sociedades entre aquellos que se reclamaban herederos de la “revolución Cádiz”¹ y aquellos que querían revolucionar la situación de dominación colonial que las Cortes de Cádiz no habían tenido intención de cambiar.² Los primeros se

* FLACSO, México.

¹ En esta clave todavía se sigue interpretando la independencia: “La independencia de la América española no constituyó un movimiento anticolonial, sino que se dio en el contexto de una *revolución* del mundo hispánico y de la *disolución* de la monarquía española en América” (Rodríguez, 2008: 25).

² En esta línea es que se interpreta a la Constitución de Cádiz como la “Constitución de un Imperio saliendo al paso de la amenaza del desmoronamiento. [...] la mayoría de la humanidad a la que se dirigía Cádiz no era hispana y se encontraba bajo el dominio colonial de la minoría que como tal se identificaba, lo cual la Constitución de Cádiz no hacía exactamente el intento de venir a

posicionaban como herederos de un pasado reciente que no cuajaría en el tiempo debido a la vuelta a la monarquía absoluta de Fernando VII. Ante este retorno se verán enfrentados a conducir la lucha por la independencia “como verdaderos españoles”, aunque al fin terminaran por convertirse en españoles sin España, lo que los enfrentó con un futuro ambiguo.³ Por otra parte, quienes buscaron revolucionar la situación colonial mediante la independencia no se remitían a ningún pasado político, ni lejano ni próximo. El futuro de la independencia se les presentó como un horizonte incierto en tanto que dependía de dar cuerpo a un “nuevo pueblo”. Este conflicto, que se va a desenvolver por más de medio siglo, encontró un espacio de resonancia particular en las preocupaciones en torno a la lengua y la literatura en la América independiente.

El propósito de este artículo es investigar cómo estos conflictos se expresan en las concepciones de la lengua y la literatura emergentes en esa época. Desde su singularidad política, estas visiones se entrelazan con un pasado en función de un horizonte de futuro, el cual reactiva el sentido de la independencia como acontecimiento que debe de ser ya cerrado, ya revolucionado. A la vez, estos proyec-

remediar” (Clavero, 2016: 11). Rodríguez (2008) y Clavero extienden en sus interpretaciones hasta el día de hoy el conflicto que se anudaba en la independencia.

³ Al declarar que al consumir la independencia en verdad “somos ahora los verdaderos españoles”, se colocaban en la situación de ser españoles sin España. Ver Rodríguez (2009).

tos fueron procesos de transculturación⁴ que vincularon estos conflictos y los idearios con otros que se dieron al otro lado del Atlántico en una Europa en conflicto.⁵

La guerra civil y sus salidas: Reforma y Regeneración

La nicotina excita la mentalidad
inspirándola diabólicamente;
el exceso de glucosa en la sangre alela el cerebro
y hasta provoca el embrutecimiento.
Ya sólo por esto sería el tabaco un liberal reformista
y el azúcar un retardatorio conservador,
pues bien se dijo hace un siglo en Inglaterra
que los whigs son casi demonios
y los tories son casi imbeciles.

Fernando Ortiz

⁴ Retomo aquí el término que acuñara Fernando Ortiz: “el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*” (Ortiz, 1991: 90). Posteriormente Ángel Rama hará suyos en *Transculturación narrativa en América Latina* el concepto y su deriva. Ver Carassale (2016: 27-30).

⁵ Tanto Ángel Rama como José Aricó señalan que algunos procesos de transculturación en América Latina partieron de la apropiación de producciones heterodoxas que son parte de los conflictos que se dan en Europa. Ver Carassale (2016: 28-29). Como contrapunto, también se dieron procesos de signo político contrario que se hicieron eco de posturas conservadoras que iban reaccionando a los procesos revolucionarios en Europa, en particular a las revoluciones de 1848.

El disenso social que pronto se abrió con la independencia se desarrolló con el tiempo como un conflicto político extremo, el cual fue referido por sus actores como “guerra civil”. Este enfrentamiento llegó a poner en cuestión la idea de una cultura criolla, enfrentando a aquellos que se asumían como la “aristocracia criolla”⁶ con aquellos que se identificaban como el “pueblo criollo”.⁷ Esta lucha se manifestó en divisiones y disputas en el ámbito de la cultura que condujeron a un proceso de “desculturación” progresiva de la tradición del pasado hispánico. Unos actores políticos promovieron una “neoculturación” a través de la reinención de lo criollo que les permitió enfrentar a la cultura “criolla conservadora”. En contrario la posición conservadora se articulará a través de una reinención del sentido de lo hispánico, que dará un nuevo significado a la independencia. Este proyecto consistió en una neoculturación de la tradición latino-hispánica para América.

⁶ Así se refería el colombiano Miguel Antonio Caro a los que habían realizado la emancipación en América: “La guerra de emancipación de las antiguas colonias españolas en el Nuevo Mundo fue, generalmente hablando, resultado de larga emulación entre la aristocracia criolla y los gobernantes peninsulares, entre nobles de la tierra y de Castilla; movimiento de insurrección dirigido a veces, y a veces apoyado en primer término, por ricas familias de sangre española, arraigadas años atrás en América” (Caro, 1919: 89).

⁷ Ignacio Manuel Altamirano se referirá al “elemento popular” como aquellas clases o “castas mestizas que los españoles llamaban con desdén *criollas*”; son estos sujetos populares, junto con el “indigenato”, los que llevarán adelante la insurrección de 1810. Frente a estos sectores se encuentra “una cierta clase aristocrática formada aquí después de la conquista” integrada por personas que “apenas eran consideradas como criollas, pues sus intereses, sus hábitos y sus aspiraciones las unían estrechamente a los dominadores” (Altamirano, 2011c: 23).

Estos procesos encuentran su expresión más articulada en los románticos liberales mexicanos y “los gramáticos” conservadores colombianos. El año 1867 es un punto de inflexión para ambos grupos; los primeros se asociarán bajo el signo de *El Renacimiento*⁸ para rematar el ciclo de La Reforma y dar vuelta a la página del Segundo Imperio recién derrotado. Mientras que “los gramáticos” conservadores se conformarán como el grupo que llevará a cabo en Colombia el proceso político de la Regeneración que derrotará a los sectores liberales dominantes hasta el momento.⁹

En 1867, en México, los liberales románticos comienzan las veladas literarias que dan lugar al grupo *El Renacimiento*. Dicho grupo va a plantear una “amnistía” literaria para aquellos que estuvieron con el Imperio, proponiendo la creación de una república de las letras enmarcada en el proyecto republicano-reformista. Altamirano va a escribir la crónica de dicho grupo como parte de una historia literaria más

⁸ La relevancia que cobraron el grupo de *El Renacimiento* y las revistas literarias que Altamirano publicó como resultado de las reuniones de este colectivo llevó a José Luis Martínez a hablar de una “Época de Altamirano”: “La reflexión crítica y la ordenación cronológica, propias de la historia literaria, las encontramos por primera vez en la serie de panoramas literarios que Ignacio Manuel Altamirano publicó entre 1868 y 1883” (Martínez, 1951: 45).

⁹ La Regeneración representó el “sueño del orden [...] y la voluntad de limitar la violencia generada por los conflictos políticos —una violencia que la federación parecía haber llevado a su apogeo—”, sueño que revela “la profunda aspiración de los grupos dirigentes a ver fortalecida la autoridad social. [...] La consolidación del Estado y la recuperación del poder social de la Iglesia anuncian, para los partidarios de la Regeneración, una nueva era, definida por el imperio de la autoridad” (Martínez, 2001: 432-433).

amplia, la historia de la literatura nacional popular. Esta literatura no se diferencia de otras literaturas por su lengua, sino por su “color americano propio”; la “poesía y la novela mexicana deben de ser vírgenes, vigorosas, originales, como los son nuestro suelo, nuestras montañas, nuestra vegetación” (Altamirano, 2011d: 37). Dicha historia se entrelaza con el reconocimiento y la incorporación del pueblo en el proceso histórico que lleva a la nación mexicana a “su segunda independencia”.¹⁰

En el año de 1867, en Colombia, Rufino José Cuervo publica *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*, y el mismo Cuervo, junto con Miguel Antonio Caro, darán a luz su *Gramática Latina*. En 1871 Caro, José Manuel Marroquín y José María Vergara y Vergara fundarán la Academia Colombiana de la Lengua Española como un medio de mantener vivo el “reino” de la lengua española en América. Dicha institución tuvo el propósito de mantener unida a la “familia española”; como prolegómeno a la fundación de la Academia, Caro y Cuervo se proponen la creación de la *Gramática Latina*, dedicada especialmente a los hablantes del castellano. Sobre esta “unidad española” y los peligros que corre, Caro afirmará que no “tenemos enemigo más crudo y pernicioso que aquel desdichado principio, cualquiera que sea su naturaleza, que con discordias

¹⁰ Así se refería Benito Juárez a la victoria de la República ante el Segundo Imperio en el momento de hacer su entrada por primera vez a la ciudad de México el 15 de julio de 1867.

domésticas y mezquinas rivalidades amenaza engendrar la disociación de la familia española; y justísimo es condenar en letras, como en todo [...] toda tendencia al lugareñismo suicida” (Caro, 1984: 210). El rechazo a lo lugareño, a la recuperación del suelo, las montañas y la vegetación marca precisamente la polémica ante las letras que afirman la originariedad americana a favor de aquellas que buscan afirmar el vínculo transatlántico de “lo español”.

Estas visiones de las letras se dan sobre el trasfondo de la experiencia de la guerra civil, la cual se va a expresar en los discursos sobre la memoria de sus mártires. Es en memoria de los caídos que se van a sustentar las propuestas de ciudad letrada como modo de cierre de los conflictos políticos y proyección de un futuro de paz.

El espejo ustorio de la guerra civil: la memoria fúnebre

Los conflictos “intestinos” que dividieron a la América hispana, las guerras civiles,¹¹ encontraron un momento

¹¹ Nicole Loraux destaca cómo la expresión griega *stásis*, traducida como guerra civil, retorna en “ecos modernos”, ecos que para la autora constituye un anacronismo. Sin embargo, Loraux plantea que el anacronismo, lejos de ser un defecto del conocimiento histórico, debe ser comprendido como basa particular de “la relación con el poder y con el adversario interno”, relación que “no está única y enteramente determinada por su inscripción en la temporalidad de una época” (Loraux, 2008: 53). El uso del anacronismo por los actores permite un proceso de transposición/transculturación que permite dar sentido a dichos conflictos como parte de una historia más profunda de conflictos sociales y que por lo tanto posibilita una conciencia histórica de los mismos. Este uso

expresivo fundamental en los discursos y escritos sobre los mártires de estas luchas. Por medio de estas expresiones se reformuló el rito de paso de la vida a la muerte en un nuevo contexto: la política. Los discursos son un diálogo con los muertos, una *prosopopeia*, una personificación que les permite sobrevivir en diversos “monumentos”. El recuerdo de los muertos articula el pasado con el futuro como una apuesta política inserta en un presente en conflicto; de este modo, la memoria figura el tiempo de una política transmutada en guerra.

En el caso de México, el recuerdo de los caídos en la guerra de Reforma y en la guerra contra el Segundo Imperio constituyó un género central para la conformación de la memoria republicana. Uno de los discursos en donde se afirma de manera particular una conciencia aguda sobre el género de esta práctica comunicativa es la alocución sobre los mártires de Uruapan: Arteaga y Salazar. Las circunstancias que ameritan dar este discurso lo constituyen el traslado de las cenizas de Arteaga y de Salazar al panteón de San Fernando en la Ciudad de México, decidido por el Congreso en 1869. Este evento, que se realiza cuatro años después del asesinato de José María Arteaga y Carlos Salazar (1865) por las fuerzas del Imperio, se da con la finalidad “de perpetuar la memoria de los mártires de la *independencia*”. Dicho

opera como un momento más en la disputa de los “antiguos y modernos” (Vidal-Naquet, 1992: 177-179).

acontecimiento se enmarca en la costumbre de honrar la memoria y mantener viva la “llama del amor patrio”. Para el orador, Ignacio Altamirano, este acontecimiento expresa la verdad de la sentencia de Tucídides: “allí donde se ofrecen a la virtud las más hermosas recompensas, allí se encuentran los mejores ciudadanos”. Esta recompensa consiste en depositar los restos de Arteaga y de Salazar “en un monumento público con los honores debidos a su categoría y a su muerte” (Altamirano, 2011a: 213). El discurso se sitúa en “la antigua y respetada costumbre” republicana:

quiso [el Congreso de la federación mexicana] que un hombre del pueblo pronunciase una oración fúnebre junto a la tumba de los héroes y este hombre del pueblo a quien el supremo gobierno se dignó a señalar, soy yo, yo que profundamente reconocido al honor que se me dispensa, confieso mi incapacidad para elevarme a la altura de mi comisión; pero que la he aceptado gustoso para poder tributar a mi vez, sobre el sepulcro de tan grandes hombres, las flores humildes de mi inteligencia y de mi corazón (Altamirano, 2011a: 213).

El discurso señala el género que él mismo está usando: “Un célebre orador ateniense decía, en una ocasión semejante, las siguientes palabras a propósito de los elogios fúnebres de los héroes”. De esta manera, la “antigua y respetada tradición”, la retórica epidíctica,¹² se reinserta en los nuevos

¹² Este género es parte, junto con el forense y el deliberativo, de los géneros retóricos en los que Aristóteles dividió el arte de la retórica: “el caso modelo es el discurso pronunciado ante una reunión solemne en alabanza de una persona (ya

contextos de las repúblicas modernas (Loraux, 2008: 53). Para esto cita el discurso de Pericles que Tucídides reproduce en su *Historia de la guerra del Peloponeso*:

La mayor parte de aquellos que han hablado aquí, han alabado al legislador que, a las ceremonias establecidas por la ley, ha añadido un discurso. Es justo, decían, que los guerreros que han muerto combatiendo, reciban sobre su tumba este tributo de elogios. En cuanto a mí, creía que a hombres cuya bravura se ha señalado con hecho, bastaría tributarles honores de hecho, como los que veis aquí solemnemente preparados en derredor de la tumba, en lugar de hacer depender la creencia en las virtudes de tantos bravos, de un solo orador más o menos hábil en hacerlas valer (Altamirano, 2011a: 214).

Esta repetición del género retórico cívico es necesaria para afirmar una palabra, una historia, frente a la que se escribe del otro lado del Atlántico con respecto al fusilamiento de Maximiliano Emperador. Se busca responder a las acusaciones de “barbarie” y defender al pueblo mexicano, escribir otra historia que reconozca su lucha por la libertad, su búsqueda de independencia en el concierto de las naciones civilizadas:

esta palabra es necesaria, esta palabra falta en la historia que se escribe en Europa por nuestros enemigos, esta palabra es una voz de vindicación y una prueba victoriosa que debemos colocar en la balanza de la justicia humana, esta palabra no es solamente un

pertenezca a la actualidad, a la historia o al mito), de una comunidad (patria, ciudad), de una actividad (profesión, estudio) o de una cosa que se quiere celebrar” (Lausberg, 1996: 109).

elogio de las víctimas de Uruapan, es la defensa del noble pueblo mexicano, ultrajado indignamente, calificado de salvaje en sus venganzas, desconocido en sus sacrificios, condenado ante la humanidad, después de haber sido humillado con el despojo de sus libertades, infamado con el desprecio de su nombre, herido con la matanza inicua de sus hijos ilustres (Altamirano, 2011a: 215).

La vida de Arteaga va a ser el ejemplo de “un tipo verdaderamente republicano”. Vuelve nuevamente el paralelo entre las repúblicas antiguas y las modernas; en sus costumbres, Arteaga “recordaba [...] a los soldados de la antigua Roma, o a nuestros héroes de 1810”. Entre sus virtudes se encontraban la “humildad”, el “cariño con el soldado”, así como “la bravura de león”. Su vida se ve recorrida por los conflictos que marcaron la política mexicana desde mediados del siglo XIX, desde la guerra con los estadounidenses, como las campañas contra “los salvajes de la frontera”, así como la guerra civil que se desencadenó con la Reforma. Esta vida encuentra su fin en la guerra contra el Imperio, en la cual fue “el primer caudillo que regó con su sangre el camino que debía repasar bien pronto el invasor” (Altamirano, 2011a: 219-220). Arteaga será apresado en Uruapan, ejecutado allí, junto con otros soldados de la república, y dejado insepulto por las fuerzas del Imperio.¹³ Si bien la oración apela a la verdad histórica para aclarar

¹³ Este hecho de la no sepultura también tendrá su paralelo en la historia antigua de Grecia, la cual se refiere en la tragedia griega clásica de Antígona.

estos hechos, no reclama venganza, la misión es otra: erigir un monumento digno de este sacrificio.¹⁴ El monumento que pretende erigir Altamirano es el perdón a los enemigos y la abolición de la pena de muerte.

Los mártires de la libertad son tan generosos, como el mártir sublime del Calvario, y otorgan el perdón a sus enemigos, como la expresión de una suprema venganza.

¡La sangre de los héroes se lava con las lágrimas de gratitud de sus enemigos y con la sangre de éstos! (Altamirano, 2011a: 230).

Esta reconciliación que busca cerrar los conflictos de la guerra civil va a ser prolongada por la propuesta del proyecto del círculo literario *El Renacimiento*, cuyo propósito será volver a la vida a la literatura nacional y popular.

En el caso de Colombia, la historia de los conflictos políticos se sitúa en el prólogo a las poesías, hasta el momento dispersas, del mártir conservador Julio Arboleda. El objetivo de este prólogo y de la compilación es transmutar la diseminación de las poesías en una obra. El trabajo liminar del prologuista no es elaborar sólo un epitafio de la vida del político, sino edificar un monumento al aliento poético que vincula a diversas generaciones de conservadores colombia-

¹⁴ Citando nuevamente a Pericles dice Altamirano: “he aquí un propósito digno de ser formulado sobre los huesos de los héroes que, como dice Pericles, ‘no sólo han merecido esta tumba en que reposan sino un monumento en el cual su gloria quedará viva siempre que se trate de hablar y ejecutar’” (Altamirano, 2011a: 230).

nos. Este vínculo que trasciende a las generaciones permite conectarlas no sólo con el pasado, sino también con el futuro: con el proyecto de La Regeneración. La intención no es hacer un “elogio” en el sentido retórico del término, ni relatar una vida ejemplar, ni pintar de manera “colorida” su recuerdo; lo que se propone este trabajo liminar de la “obra” es realizar una narración fiel “de los sucesos en que Arboleda tomó parte” (Caro, 1919: 152). Su participación en tales sucesos conduce al presente desde el que habla su autor, Miguel Antonio Caro, el presente de la victoria conservadora sobre los liberales.

La caracterización de Arboleda como un hombre de letras y de armas no es algo singular de este personaje, sino más bien lo que lo conecta con una “raza”:

Que al principio de un tomo de versos, muchos de ellos escritos en álbumes de varias damas, aparezca una relación de sucesos políticos; que una biografía militar preceda a las producciones de un poeta; esto, si fuere materia de crítica, debemos protestar que no es culpa nuestra, sino efecto de la prodigiosa dualidad moral de este compatriota, semejantes a otros héroes de nuestra raza, como Garcilaso, Ercilla y D. Angel Saavedra (Caro, 1919: 152-153).

Esta dualidad poética y militar es el toque característico de la “aristocracia criolla”, la “raza” a la que pertenece Arboleda. En simultáneo a la vida de Arboleda, hay una vida paralela, un para-texto en la narración, que es la vida de

José Eusebio Caro,¹⁵ el padre de Miguel Antonio Caro. Esto permite que la narración incluya no sólo la vida de un segundo personaje, sino que también incluya la vida del prologuista-compilador, al incluir a su padre. De esta manera se narra así una genealogía del partido conservador. Estos “nobles de la tierra” tendrán un mismo destino: un final trágico, una muerte como mártires políticos, el uno por el ostracismo, el otro por el asesinato. Pero, además, el paralelo se extiende al fin de la vida de ambos personajes: “Caro murió en Santa Marta cuando soñaba que la vista de su esposa y de sus hijos le indemnizaría largamente de los dolores de la más injusta proscripción; la muerte aplazó el golpe que debía de poner fin, más trágico aún, a los días de Arboleda” (1919: 107).

Estas muertes son la consecuencia de la guerra civil en la América hispánica, cuya raíz es la búsqueda de la libertad mediante la importación de instituciones propias de otras sociedades,¹⁶ que produce inversiones en la realidad del mundo americano¹⁷ frente a las cuales es necesario oponer

¹⁵ Caro se expresa así de su padre: “Brillaba entonces en la Cámara de Representantes otro joven a quien la analogía de las circunstancias políticas y de las aficiones literarias, al par que el contraste de caracteres, convidan á poner en paralelo con Arboleda” (1919: 105).

¹⁶ Al respecto se pregunta Arboleda: “¿Cómo han de ser eficaces para labrar nuestra felicidad unas instituciones que no han sido creadas para nuestras propias necesidades, sino copiadas servilmente de otros pueblos, cuyas costumbres, hábitos, creencias y sentimientos son enteramente distintos de los nuestros?” (*apud* Caro, 1919: 155).

¹⁷ Arboleda usa la metáfora de la columna edílizia para referirse a cómo se erigen las instituciones importadas en la América hispana: “Los americanos hemos

las costumbres, hábitos y creencias propias. Para el pensamiento político conservador la libertad sólo se puede sustentar en la virtud, y esta sólo se sustenta en la religión: “Un pueblo no puede ser eminentemente virtuoso si no es eminentemente religioso; y no puede gozar de libertad completa si no es eminentemente virtuoso. Dedúcese de aquí que la religión como medio de gobierno es el más eficaz, el más suave, el más liberal y económico de cuantos pueda imaginarse” (Caro, 1919: 154). Esta virtud religiosa se constituye en medio eficaz de contención del mal, el cual siempre existe: el “mal en el mundo es de tal naturaleza que basta la ausencia de un brazo que lo mantenga sujeto y como en cadenas para que ponga en acción sus infinitos elementos y triunfe del bien” (Caro, 1919: 150-151). El martirio político para Arboleda es una concesión de la gracia de Dios, lo cual le permite continuar con la pureza de sus padres.¹⁸

Los actores políticos van a generar nuevas formas de articulación del pasado y el futuro por medio de una configuración de la literariedad como respuesta ante la “sedición

buscado la libertad en las instituciones políticas que son el remate y adorno de una sociedad bien constituida, como pudiera buscarse la permanencia de una columna, no en la solidez de su asiento, sino en los adornos del capitel” (*apud* Caro, 1919: 155). Estas instituciones importadas antes que ser la base son el adorno de las sociedades americanas. El problema de la inversión de la realidad que introduce la importación de las instituciones tiene también un paralelo en la inversión de las palabras que produce la sedición política. Sobre esto último volveremos más adelante.

¹⁸ “[L]e ruego al Dios de mis padres que me purifique como a ellos, y que, si es posible, me conceda, aunque la compre con la vida, la corona del martirio” (Caro, 1919: 150).

de las palabras”. De esta manera se abren procesos de transculturación de la identidad criolla que dan nuevos sentidos de la independencia. De lo anterior resultan dos proyectos, dos utopías letradas que buscan traducir las “sediciones culturales” en un nuevo orden de las letras.

La literatura y la filología ante la sedición de las palabras

La sedición política encuentra también un paralelo en la sedición de las palabras.¹⁹ En 1829 José María Heredia plantea el problema de la guerra civil y las letras en el primer volumen de *Miscelánea*, donde asienta que el “funesto espíritu de partido, no satisfecho con minar las bases de la sociedad, va corrompiendo el idioma, y sofocando en su vértigo la afición a los buenos estudios que tanto contribuyen a la elegancia y dulzura de la vida” (Heredia, 2007: 6). En Colombia, también los conservadores se hacen eco de los problemas de la sedición del lenguaje. En 1854 Julio Arboleda va a afirmar:

Todo anda trocado entre nosotros [...]. La extraña confusión que se nota en el uso de las voces más conocidas no es sino consecuencia necesaria de la confusión de ideas. Llámese libertad a la

¹⁹ En la misma experiencia de la guerra civil en la antigüedad, aquella que recupera el discurso cívico, es la que va a dar cuenta del problema de la sedición de las palabras como parte de las luchas internas de los colectivos. Tucídides en *La historia de la guerra del Peloponeso* va a narrar el caso particular de la ciudad griega de Corcira.

ausencia de seguridad; el sosiego interno, fuente fecunda y pura de industria y de riqueza, se apellida retroceso; el castigo legal de los delitos que pone a salvo la vida y la propiedad de los granadinos se califica de inhumanidad; y argúyese en son de progreso con la anarquía de la conciencia, de la legislación y de la familia. ¡Y siempre están las palabras en contradicción con los hechos, y los labios son siempre disfraz para el corazón! (*apud* Caro, 1919: 124-126).

En las afirmaciones de Heredia y de Arboleda se ven asociados el espíritu de partido y la división política extrema con la corrupción de la lengua. Algunos años después, Guillermo Prieto desplazará el eje desde el problema de la corrupción del idioma al de la carencia de una literatura nacional que exprese al pueblo. Las razones de esta carencia se las encuentra en parte en las condiciones de dominio colonial, pero también en la situación política negativa de los primeros años la independencia.²⁰ Hay una disociación de los lenguajes políticos y morales, lo que conduce a un proceso de desculturización, al decir de Ortiz, que abre el juego a procesos de neoculturación.

²⁰ “Ni por los antecedentes [coloniales], ni por las circunstancias en que México se hallaba en 1821, era época oportuna para la creación de la literatura nacional, porque la literatura de un pueblo no puede ser obra de un hombre, ni de determinado número de años, y en las sociedades modernas, que por los vehículos de la imprenta, el comercio y otros, hay reciprocidad de ideas, para que la literatura adquiera un tipo especial, es forzoso que las producciones de los otros países se modifiquen, se aclimaten, y por una sucesión de trabajos se transformen, y conviertan en literatura característica de un pueblo. A esto coadyuva la posición política” (Prieto, 2014: 121).

La novela de la segunda independencia: *El Renacimiento*

Veinte años después de que Prieto hubiese convocado a una literatura nacional su llamamiento será retomado por el proyecto de *El Renacimiento*, cuyo propósito fue hacer de las letras nacionales el ámbito propicio para la unión de vencedores y vencidos. Uno de los fundadores de este proyecto, Ignacio Altamirano, subrayó la función central que le compete al escritor, no sólo en las letras sino también en la política. Este papel lo cumplieron aquellos miembros de la generación de Letrán, Prieto y Ramírez, que, junto a Zarco, se embarcaron en “la fecunda cruzada de la democracia y la Reforma”.²¹ Una vez concluida la lucha política se abre un momento de transformación: “Bendito sea ese cambio, porque a causa de él, la literatura abrió paso al progreso, o más bien dicho, lo dio a luz, porque en ella habían venido encerrados los gérmenes de las grandes ideas, que produjeron una revolución grandiosa. La literatura había sido el propagador más ardiente de la democracia” (Altamirano, 2011d: 30).

El recurso de las letras se convirtió en un medio político para la lucha en la defensa del proyecto de La Reforma, lo que costó a las bellas letras el estar aplazadas en la agenda de estos hombres. El corolario de la victoria será

²¹ “A la clausura de la Academia de Letrán se siguieron la guerra de la invasión americana, cuatro guerras civiles sangrientas, la invasión francesa y la guerra contra el segundo imperio” (Altamirano, 2011d: 31).

revertir la situación que había asolado por más de diez años a las letras en México: el “hondo silencio que reinaba en la república de las letras”. La tarea que se impone el grupo de *El Renacimiento* es volver a traducir estas letras a una actividad bella, pero que siga implicando una actividad política, de diferente hechura, aunque con propósitos similares en cuanto a su objetivo popular y democrático.

En este proyecto se delinea un proyecto de una ciudad letrada, para lo que es necesario invertir la jerarquía dominante en las letras: la del verso sobre la prosa. Se opone así a una tradición clásica para la cual la prosa es el género de los esclavos (Quintiliano, Hegel),²² mientras que el verso es el género de las personas cultivadas (Chateaubriand). Esta inversión se justifica a partir de una necesidad política: la educación del pueblo, cuyo objetivo es elevar su condición actual e insertarlo en un proyecto nacional y liberal. Para este proyecto es imprescindible que el pueblo se integre; “la fábula novelesca”²³ va a jugar en ello un

²² Hegel va a afirmar que la prosa encuentra su comienzo en el esclavo; las fábulas de Esopo se caracterizan porque: “Sus puntos de vista y doctrinas sin duda son ingeniosos y prudentes, pero no rebasan el plano de una sofistería en pequeño, la cual, en lugar de crear figuras libres desde un espíritu libre, se limita a sacar aspectos ulteriormente aplicables de materias previamente halladas, de determinados instintos y tendencias en los animales, de pequeñas incidencias cotidianas. Y procede así porque él no puede proclamar abiertamente sus doctrinas, sino que sólo puede darlas a entender de manera oculta, como en un enigma, que a la vez siempre está resuelto. En el esclavo comienza la prosa, y así todo este género es prosaico” (Hegel, 1989: 340-341).

²³ La novela “es el género de literatura más cultivado en el siglo XIX y el artificio con que los hombres pensadores de nuestra época han logrado descender a las

papel fundamental. La novela es el género privilegiado por la edad moderna, género que si bien encuentra su origen en la antigüedad no fue apreciado como tal.²⁴ Altamirano distingue cuatro tipos de novela: histórica, moral, amorosa y fantástica. Entre estos tipos, la novela moral va a ser privilegiada, por su función de exaltar las virtudes populares. Esta propuesta literaria-política encuentra su “ejemplo” en la obra de Dickens, la cual funciona como operador en el proceso de transculturación llevado adelante por el círculo de *El Renacimiento*. En la escritura de Dickens se resalta su habilidad “en la descripción de lugares y personas, dotado de una sensibilidad exquisita y de un espíritu de observación fino y sagaz [...] por su dulce gracejo, por su agudeza y su profunda filosofía, tiene muy pocos rivales, si es que los tiene” (2011b: 11). Frente a la simple descripción de las condiciones morales, la novela de costumbre retrata cuadros que encierran “una lección de la más sana y pura

masas doctrinas y opiniones que de otro modo habría sido difícil hacer que aceptasen. La novela hoy [...] ocupa un rango superior [...] es necesario [...] buscar en el fondo de ella el hecho histórico, el estudio moral, la doctrina política, el estudio social, la predicación de un partido o una secta religiosa: en fin, una intención profundamente filosófica y trascendental en las sociedades modernas. La novela hoy suele ocultar la biblia de un nuevo apóstol o el programa de un audaz revolucionario” (Altamirano, 2011d: 40).

²⁴ “[...] la antigüedad que cultivó hasta la perfección la poesía épica, la poesía dramática, la poesía lírica, el apólogo esópico, la historia y la poesía religiosa, se quedó todavía en la infancia con respecto a la novela, y es en la edad moderna y particularmente en nuestros días, cuando este género se ha desarrollado hasta llegar a ser el favorito del pueblo, y hasta ser necesario disfrazar con él todos los otros a fin de vulgarizarlos” (Altamirano, 2011d: 41).

moral, dándoles así un interés de que carecen todas las copias fotográficas de costumbres”. Frente a una crítica exaltada de las costumbres, la novela moral “describe con verdad, omite toda escena que pudiera herir el pudor, y se afana en anatemizar lo malo, haciendo amar la virtud por los admirables encantos de que sabe rodearla” (2011b: 11). Lo que hace a este tipo de novela tan poderosa son sus posibles lectores: abuelos/hijos, narrador familiar, asamblea de gente sencilla (popular):

Dickens tiene la verba, la experiencia y la agudeza del abuelo que narra en las veladas del hogar entretenidas historias a sus hijos; tiene la filosofía y el tino del que se propone conmover a una asamblea de gente sencilla, y a veces posee una elocuencia arrebatadora y entusiasta. Pero en lo general es el narrador de la familia. Por eso en Inglaterra y en Estados Unidos [...] esta especie de narraciones que podríamos llamar evangélicas [...] son leídas con avidez (2011b: 12).

Altamirano aboga para que este género costumbrista se cultive en México,²⁵ pues haría que la lectura cunda rápidamente, dando el resultado esperado de la reforma moral del pueblo.²⁶ La forma como este género de novela configura

²⁵ Las novelas pequeñas de Dickens que aparecerán reunidas en *Historias de Navidad* son una fuente de inspiración para la obra *Navidad en las montañas* (1870) de Altamirano.

²⁶ “Sus ventajosos resultados serían palpables en poco tiempo, y el gusto por la lectura cundiría entre el pueblo prodigiosamente, porque para hacer una novela popular, bastan la exacta pintura de costumbres, el estilo que, sin dejar de ser elegante, sea sencillo, y la bondad y el amor a los desgraciados, que deben de resplandecer en las palabras del escritor” (Altamirano, 2011b: 12).

a sus lectores posibles se constituye en el operador de los procesos de transculturación que se plantea la creación del sujeto popular mexicano. El que este proceso no sea una simple adaptación lo señala el propio Altamirano cuando afirma que el género moral de Dickens tiene su paralelo en Cervantes:

[e]scritor infatigable y sincero amigo del pueblo, no descansa en sus trabajos civilizadores, y la vieja tierra de Shakespeare, de Milton, de Byron y de Walter Scott, aumentará sus tesoros literarios con nuevas obras de este gran moralista, que en unión de Bulwer, mantiene con honor la reputación gloriosa que el Cervantes escocés supo dar a la novela inglesa (2011b: 12).²⁷

La filología y la independencia: la sociedad de “los gramáticos”

Desde la perspectiva conservadora, la guerra civil condujo a la fatal sedición de las palabras, situación que animará a desarrollar un proyecto letrado sustentado en la tradición hispánica católica y la lengua castellana. Esta propuesta se va a caracterizar por una lógica de transculturación filológica que busca reinventar el patriotismo hispánico transatlántico:

²⁷ Es necesario notar que es el escocés el que da a la novela inglesa la veta cervantina, adaptando así un modo de escritura, “el cervantino”. Esta transculturación a su vez será nuevamente transculturada en el juego de la novela moral de Dickens que Altamirano va a proponer para México.

la literatura de un pueblo es su lengua misma, dotada de ánima viviente por sus grandes escritores. Identificándose con la literatura, la lengua íntima relaciones con el estado social y político de los pueblos. No sin razón se ha atribuido el calor del movimiento filológico que se inició en diferentes naciones de Europa a principios del presente siglo, a impulsos del patriotismo (Caro, 1980a: 102).

Con este propósito “patriótico” un grupo de literatos y políticos colombianos promovieron por primera vez la fundación de una Academia de la Lengua Española fuera de España. Vergara y Vergara, en su relato de cómo logró el reconocimiento de la Academia Colombiana por parte de la Academia Española, afirma que le dirigió a esta última un escrito en el que argumentaba que: “El rey de España [...] perdió las Américas porque no quiso reconocerles ni el carácter de provincias [...]. La Academia va a perder también su reino con América, y no quiere reconocernos...” (*apud* Deas, 2006: 55, n. 14). La creación de la Academia tuvo el propósito de cerrar un ciclo de división política de la “familia española”. Este propósito de renovar los vínculos de la hispanidad también se reflejó en una nueva interpretación de las luchas de emancipación:

La costumbre de considerar nuestra guerra de emancipación como guerra *internacional* de independencia [...] ha procedido de un punto de vista erróneo, ocasionado muchas y funestas equivocaciones. La guerra de emancipación hispanoamericana fue una guerra *civil*, en que provincias de una misma nación reclamaron los derechos de hijas que entraban en la mayor edad, recobrándolos

por fuerza, porque la madre no accedía por buenas a sus exigencias (Caro, 1993: 201).

En contraste con la guerra civil “española”, la guerra de España contra Francia es la que sí va a ser considerada una guerra de emancipación patriótica.²⁸ En la necesidad de afirmar el sentido patriótico de las letras españolas en esta guerra es que se da un proceso de desculturación con respecto a la influencia francesa que dominaba en el siglo XVIII.²⁹ Esta desculturación va de la mano de un impulso de neoculturación conducido por el “movimiento filológico”, el cual propició una restauración literaria, “que más bien que *romántica* debió llamarse *española*” (Caro, 1980a: 103). Esta “descripción” de Caro sobre el movimiento literario que “debería de haberse llamado español” pero no lo hizo, sino que se llamó romántico, es indicadora del proceso de transculturación. La apropiación del movimiento de restauración literaria en el presente de Caro no podía hacerse sino mediante la distancia con respecto al movimiento romántico, asociado a la revolución de 1848, acontecimiento que los

²⁸ El cultivo de las lenguas patrias por parte de las clases altas es una reacción a la dominación napoleónica, cuyo eco proviene de Friedrich Schlegel: “Considero el cultivo cuidadoso de la lengua patria [...] como sagrado deber en todo tiempo, e importantísimo privilegio de las altas clases sociales. [...] Una nación que mira con indiferencia la ruina de su lengua, renuncia la mejor parte de su independencia intelectual, y testifica que se resigna a morir” (*apud* Caro, 1980a: 101).

²⁹ “Bajo el reinado de Carlos IV la literatura, como la Corte, estaba afrancesada. La vieja y genuina literatura castellana, sin honrados cultivadores, había caído en manos profanas y sórdidas que la arrastraban a su mayor descrédito” (Caro, 1980a: 102).

conservadores rechazaban. Por esto se reescribe el movimiento romántico como español, esta reescritura es la apuesta de “los gramáticos”.

El propósito cultural de renovar el sentido de la hispanidad a través de la lengua y la filología se articuló, además, con la idea de una autoridad política fundada en el núcleo religioso católico.³⁰

La defensa del “bien hablar”, el afianzamiento de la lengua española como rasgo característico de una identidad que es necesario defender encuentra una formulación temprana en las *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje de los bogotanos*, publicado en 1867: “Es el bien hablar una de las más claras señales de la gente culta y bien nacida, y condición indispensable de cuantos aspiren a utilizar en pro de sus semejantes, ora sea hablando, ora escribiendo, los talentos con que la naturaleza los ha favorecido: de ahí el empeño con que se recomienda el estudio de la gramática” (Cuervo, 1955: 5).

A la articulación de lengua y aristocracia se unirá el sentido de patria; la lengua simboliza a la patria: “en ella se encarna cuánto hay de más dulce y caro para el individuo y

³⁰ En un artículo de 1871 dirigido contra el utilitarismo Caro afirmaba que las doctrinas políticas se derivan de los principios morales y que éstos, a su vez, se derivan de los principios religiosos. Para argumentar esto tomaba el ejemplo del derecho, el cual, de acuerdo con él, “es una consecuencia necesaria y privativa de verdades teológicas, tales como la Providencia divina y la vocación sobrenatural de las criaturas. Quitadas estas nociones no queda más derecho que el de la fuerza [...] o, mejor dicho, la noción de derecho desaparece, pues derecho y fuerza son entre sí cosas tan distintas como lo son sus nombres” (Caro, 1990: 1).

la familia, desde la oración aprendida del labio materno y los cuentos referidos al amor de la lumbre hasta la desolación que traen la muerte de los padres y el apagamiento del hogar” (Cuervo, 1955: 6). El objetivo de la defensa de la lengua es asegurar la tradición católica hispánica, “cuidar los recuerdos de nuestros mayores, las tradiciones de nuestro pueblo y la gloria de nuestros héroes” (Cuervo, 1955: 6). Esta tradición se refiere a “una de aquellas ramas de la raza latina que mejores títulos tienen a apellidarse *romanas*” (Caro, 1993: 193). Se delinea así una descendencia en clave de raza entre lo hispánico y lo latino, la filología proveerá el trazado genealógico de dicho título. Teniendo este propósito en mente es que Caro y Cuervo publican, en el mismo año que las *Apuntaciones...* de Cuervo, una *Gramática de la lengua latina para el uso de los que hablan castellano*.

El cuidado por la uniformidad de la lengua cobra un papel fundamental cuando el idioma es compartido por varios pueblos; su rol es fortalecer las simpatías y las relaciones de estos pueblos con el propósito de configurar una patria común. “Si la lengua es una segunda patria, todos los pueblos que hablan un mismo idioma forman en cierto modo una misma nacionalidad, cualesquiera que sean por otra parte la condición social de cada uno y sus mutuas relaciones”. La labor de los institutos como la Academia de la Lengua es velar y representar “una especie de *nacionalidad*, que llamaremos *literaria*” (Caro, 1980b: 87). Esta tarea

del cuidado del lenguaje encuentra su paralelo en el trabajo de conservación de la unidad de las creencias religiosas.

Las diferencias que se han producido en la lengua en América, particularmente en Bogotá, van a encontrar su explicación en las “muchas de las corruptelas generalizadas de la República” (Cuervo, 1955: 8). En este contexto, dominado por el liberalismo y el romanticismo, la custodia de la lengua adquiere un sentido político. Para este cuidado es necesario recurrir a una norma, a la que todos deben de someterse: la lengua de Castilla.

A pesar de estas afirmaciones, Cuervo plantea que es necesario establecer un criterio distintivo del lenguaje, para así distinguir entre el uso y el abuso de este. El uso, afirma, debe de ser respetable, general y actual. Para empezar, nadie puede poner en duda que en cuestión del lenguaje “jamás puede el vulgo disputar la preeminencia de las personas cultas”. El uso tal como se expresa en los afamados escritores y en el habla de la gente culta constituye el legislador de la lengua. Sin embargo, el lenguaje del vulgo puede contaminar a las personas cultas; esto se puede producir, por ejemplo, por “el roce con gente zafia, como [...] el de los niños con los criados, y los trastornos y dislocaciones de las capas sociales por los solevantamientos revolucionarios, que encumbran aún hasta los primeros puestos a los ignorantes inciviles, pueden aplebeyar el lenguaje generalizando giros antigramaticales y términos bajos” (1955: 12).

Recapitulación

El hilo argumentativo que hemos desarrollado nos ha permitido hacer una incursión primaria en los procesos de configuración de las identidades criollas en México y Colombia. Estas identidades se configuraron por las experiencias de los conflictos y su elaboración a partir de propuestas en torno a la literatura o la lengua. Tales proyectos se afirmaron en función de procesos de transculturación de las letras a partir de desarrollos paralelos que permitieron refundar el sentido de las luchas y el lugar de cada país en un contexto de luchas globales. El ciclo de las guerras civiles configuró un proceso de distanciamiento e incompreensión mutua que se expresó en los significados que tenían sus actores de la muerte, así como de la resolución de dichos conflictos.

En primer lugar, la muerte de los mártires se concibió de manera distinta: por un lado, el sacrificio de la vida en pos de la República y el gobierno popular y, por el otro, la muerte como signo de la gracia de Dios, “imitación” de la crucifixión de Cristo. En paralelo, la paz que se fundó sobre el sacrificio en estas guerras también va a significar cosas diferentes de acuerdo con el “partido” que se tomó. En un caso, el sacrificio de los ciudadanos por la República constituye el monumento sobre el que se funda la paz. En el otro, el sacrificio del mártir es testimonio de la gracia de Dios, la cual constituye el fundamento de la paz. Si la primera fundación va de la mano con la conformación de una

literatura nacional-popular, la segunda va a asociar el “suave gobierno de la religión” a la “suave violencia” de la lengua.

En lo que respecta a las letras/lengua también se abrieron dos vías. Para los “renacentistas mexicanos”, la literatura debía seguir el uso que emerge de su geografía para construir la identidad del pueblo criollo. De esta manera se afirma la preeminencia de la literatura costumbrista y popular como medio de configurar el sujeto de los procesos revolucionarios de independencia. Esta propuesta tuvo como meta completar “la segunda independencia” resultado de la derrota del Segundo Imperio. Para “los gramáticos” colombianos la literatura que apela al “lugareñismo” no es otra cosa que un acto “suicida” de la “familia española”. En este caso se busca afirmar una hispanidad transatlántica que se expresa en la unidad de la lengua, en la defensa de su origen en el latín y la tradición religiosa católica. Esta lengua apuntala desde sus orígenes a la “raza criolla”, heredera del proyecto reformista gaditano.

Referencias

- ALTAMIRANO, IGNACIO MANUEL (2011a). “Arteaga y Salazar, mártires de la república”, en *Obras completas I. Discursos y brindis*. Prólogo de Agustín Yáñez. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Tribunal Superior de Justicia del D.F.
- _____ (2011b). “Carlos Dickens. Su carácter, sus obras”, en *Obras completas XIV. Escritos de Literatura y Arte*. Tomo 3. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Tribunal Superior de Justicia del D.F.
- _____ (2011c). “Revista Histórica y Política (1821-1882)”, en *Obras completas II. Obras Históricas*. Prólogo de Moisés Ochoa Ocampo. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Tribunal Superior de Justicia del D.F.
- _____ (2011d). “Revistas Literarias de México (1821-1867)”, en *Obras completas XII. Escritos de Literatura y Arte*. Tomo 1. Prólogo de José Luis Martínez. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Tribunal Superior de Justicia del D.F.
- CARASSALE, SANTIAGO (2016). “El romanticismo y las fronteras de la transculturación”, en *Cuadernos Americanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 4, núm. 158, pp. 27-41.
- CARO, MIGUEL ANTONIO (1919). “Julio Arboleda”, en *Páginas de Crítica*. Prólogo de A. Gómez Restrepo. Madrid: Editorial América.
- _____ (1980a). “Americanismo en el lenguaje”, en *Obras, T. III, Estudios lingüísticos, gramaticales y filológicos*. Estudio preliminar de Rafael Torres Quintero. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

- _____ (1980b). “Fundación de la Academia Colombiana”, en *Obras, T. III, Estudios lingüísticos, gramaticales y filológicos*. Estudio preliminar de Rafael Torres Quintero. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- _____ (1984). “Juicios sobre Bolívar”, en *La oda “A la estatua del Libertador” y otros escritos sobre Bolívar*. Introducción de Carlos Valderrama Andrade. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- _____ (1990). “Principios y hechos”, en *Escritos Políticos. Primera Serie*. Estudio preliminar, compilación y notas de Carlos Valderrama Andrade. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- _____ (1993). “La conquista”, en *Obra Selecta*. Selección, prólogo, cronología y biografía de Carlos Valderrama Andrade. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- CLAUVERO, BARTOLOMÉ (2016). *Constitucionalismo colonial. Oeconomía de Europa, Constitución de Cádiz y más acá*. Madrid: Ediciones Universidad Autónoma de Madrid.
- CUERVO, RUFINO JOSÉ (1955). *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- DEAS, MALCOM (2006). “Miguel Antonio Caro y amigos: gramática y poder en Colombia”, en *Del Poder y la Gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. Bogotá: Taurus.
- HEGEL, G. W. F. (1989). *Estética I*. Barcelona: Península.
- HEREDIA, JOSÉ MARÍA (2007). “Septiembre de 1829”, en *Miscelánea. Periódico Crítico y Literario*. Edición de Alejandro González Acosta. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LAUSBERG, HEINRICH (1996). *Manual de retórica literaria I. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. Madrid: Gredos.

- LORAUX, NICOLE (2008). "Corcira 427-Paris 1871. La 'guerra civil' entre dos épocas", en *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal.
- MARTÍNEZ, FREDERIC (2001). *El nacionalismo cosmopolita*. Prólogo de Marco Palacios. Bogotá: Banco de la República, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS (1951). "Historiografía de la literatura mexicana: desde los orígenes hasta Francisco Pimentel", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*. México: El Colegio de México, Vol. 5, núm. 1, pp. 38-68.
- ORTIZ, FERNANDO (1991). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- PRIETO, GUILLERMO (2014). "Algunos desordenados apuntes que pueden considerarse cuando se escriba la historia de la bella literatura mexicana", en Jorge Ruedas de la Serna (coord). *La misión del escritor. Ensayos mexicanos del siglo XIX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 103-111.
- RODRÍGUEZ, JAIME E. (2008). *La independencia de la América española*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2009). "Nosotros somos ahora los verdaderos españoles": la transición de la Nueva España de un reino de la monarquía española a la República Federal Mexicana, 1808-1824. Zamora: El Colegio de Michoacán, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora.
- VIDAL-NAQUET, PIERRE (1992). "El lugar de la Grecia en el imaginario de los hombres de la revolución", en *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*. Madrid: Akal.

El cardenismo fabiano. Estrategias de traducción y política intelectual en el México posrevolucionario

Rafael Rojas*

Los estudios sobre la ideología cardenista han oscilado tradicionalmente entre el relato de una radicalización revolucionaria, favorable a las corrientes populares de la década de 1910, y el relato de la consolidación autoritaria, desfavorable a las oposiciones católicas, liberales y conservadoras al Estado posrevolucionario mexicano.¹ Como han observado Luis Anaya Merchant (2010) y Verónica Vázquez Mantecón (1999), ese choque de visiones no tiene un origen meramente historiográfico sino que, en buena medida, continúa por medio de la historia escrita, la pugna ideológica entre el cardenismo y sus oposiciones desde los años treinta. Desde los tiempos en que Manuel Gómez Morín (1940: 2-26) y Luis Chávez Orozco (Freeman, Chávez Orozco y Gutmannn, 1937: 2-5) escribían sus respectivos

* Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

¹ Ver, por ejemplo, Córdova (1974: 11-36); Gilly (2016: 360-364; 2001: 304-364); Hamilton (1983: 104-135); Tannenbaum (1960: 332-341); Townsend (1976: 95-102); González y González (1981: 17-20); Hernández Chávez (1979: 45-50); Knight (1994: 73-107); y Alanís Enciso (2000).

libros, el cardenismo es ideológicamente definido de manera contradictoria.

La polarización historiográfica, que arranca en aquella década y se acrecienta en la Guerra Fría, tiende a escorar la interpretación de la ideología cardenista hacia un nacionalismo revolucionario radical o un socialismo comunista o filocomunista, que descarta otras modalidades de la izquierda. Una revisión de algunos proyectos intelectuales impulsados o respaldados por los gobiernos de Lázaro Cárdenas y Manuel Ávila Camacho, como las revistas *El Timestre Económico* y *Cuadernos Americanos*, y la editorial Fondo de Cultura Económica, así como del programa inicial de traducción del pensamiento atlántico, de esta casa editora, permite documentar una aproximación a zonas del liberalismo social o de la socialdemocracia europeas y estadounidenses, que habría que aquilatar con mayor precisión.

La relación entre aquellas empresas traductoras y la ideología cardenista reflejaba un desplazamiento en dos sentidos. Por un lado, las ideas del liberalismo social atlántico viajaban al México de entreguerras, la Segunda Guerra Mundial y la primera Guerra Fría. Por el otro, el nacionalismo revolucionario hegemónico adaptaba aquellos referentes a la legitimación doctrinal de la política doméstica e internacional del Estado posrevolucionario. En ese movimiento de ida y vuelta la ideología del México cardenista y poscardenista alcanzó uno de los umbrales de máxima sofisticación en el siglo xx latinoamericano.

Laski, Dewey y la crítica del liberalismo histórico

El Fondo de Cultura Económica, creado en 1934, durante el primer año de la presidencia de Lázaro Cárdenas, se estudia hoy como el mayor proyecto editorial público de América Latina en el siglo xx. Las *Memorias* de Daniel Cosío Villegas (1976: 146-151), la *Biografía intelectual* que dedicó a este último Enrique Krauze (1980: 116-140) y la única historia de esa casa editora con que contamos hasta ahora, escrita por Víctor Díaz Arciniega (1996: 15-24), coinciden en localizar los orígenes del proyecto en el malestar que Cosío Villegas y otros líderes intelectuales y académicos del México revolucionario sentían con el estado de la oferta editorial de las ciencias sociales, en castellano, a principios de la década de los treinta.

Los antecedentes de la idea del Fondo se asocian, tradicionalmente, con la política cultural vasconcelista en los años veinte, con la Revista de Occidente, la editorial Espasa Calpe o la estrategia editorial de la Segunda República española. El propio Cosío Villegas contó en sus *Memorias* que, inicialmente, su propuesta de ampliar el proyecto de la revista *El Trimestre Económico* por medio de una editorial que tradujera clásicos de la economía política, como *El Capital* de Marx, se hizo a Espasa Calpe y a Aguilar, en Madrid, pero que José Ortega y Gasset se opuso porque pensaba que la hegemonía de la traducción debía estar en manos de peninsulares. Según el relato de Cosío Villegas, cuando

Fernando de los Ríos presentó el proyecto a Ortega, éste dijo que “el día en que los latinoamericanos tuvieran que ver algo en la actividad editorial de España, la cultura de España y la de todos los países de habla española se volvería una cena de negros” (1976: 146).

Cosío agrega que en una conversación con Genaro Estrada, a propósito de la negativa de Ortega, apuntó con humor: “hasta en eso se había equivocado Ortega, pues debía haber dicho cena de indios y no de negros” (147). Con lo cual la corrección del racismo del español, por el mexicano, no lograba trascender la misma lógica racista, ya que la latinoamericana, como sabemos, es también una cultura negra. En todo caso, el desencuentro es revelador de las tensiones por el control de la práctica de la traducción en las ciencias sociales latinoamericanas a mediados del siglo xx. Cosío Villegas proyectaba, entre otras cosas, desplazar a Ortega y a la *Revista de Occidente* como medios centrales de la traducción de ideas al castellano.

El grupo fundador del Fondo estuvo compuesto por economistas: Gonzalo Robles, Manuel Gómez Morín, Eduardo Villaseñor, Emigdio Martínez Adame, Jesús Silva Herzog... Sin embargo, todos, de un modo u otro, estaban familiarizados con las ciencias sociales en sentido general. Habría que recordar que hablamos de un editor, Cosío Villegas, que practicó casi todas las formas del saber (derecho, filosofía, sociología, historia, relaciones internacionales, economía...), como investigador, profesor o escritor. La

empresa quedó conformada como un fideicomiso de la Secretaría de Hacienda; de ahí que Eduardo Suárez y Ramón Beteta, secretarios de Hacienda y Crédito Público de las presidencias de Lázaro Cárdenas, Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán Valdés, formaran parte de la Junta de Gobierno de la editorial.

A diferencia de *Revista de Occidente*, que privilegió la traducción de filósofos alemanes, el Fondo se acercó, sobre todo, a un flanco del liberalismo británico y norteamericano de la primera mitad del siglo xx, que dialogaba con diversas tradiciones socialistas. A principios de los treinta, Cosío Villegas había realizado una estancia en la London School of Economics, donde entró en contacto con Sidney y Beatrice Webb y Edwin Cannan y tomó cursos con Allyn Young y Harold Laski (1976: 122-123). A través de Laski, el editor mexicano intentó sumarse, cuidadosamente, a una red de pensadores fabianos o laboristas, como G. D. H. Cole, A. D. Lindsay o Ivor Jennings, de gran ascendencia en la teoría política alemana, francesa y norteamericana del medio siglo.

Estudios recientes de Nayelli Castro (2018: 44-56), Aurelia Valero Pie (2015: 104-124), Álvaro Morcillo (2012: 609-610), Andrés Lira (2015: 131-148) y Javier Garciadiego (2016: 73-96) señalan que los grandes proyectos de traducción de Martin Heidegger y Max Weber, emprendidos en el Fondo por José Gaos y José Medina Echavarría, continuaban, de algún modo, la apuesta de *Revista de Occidente* por

el pensamiento alemán. Como bien apuntan Garciadiego y Morcillo, la resuelta colocación de Karl Marx en el catálogo del Fondo, con la traducción de Wenceslao Roces, fue una clara señal de ruptura o diferenciación con el proyecto editorial de Ortega, pero habría que recordar que tanto la edición de Marx como su revaloración, en las ciencias sociales occidentales, era, en buena medida, obra de economistas británicos, como John Maynard Keynes, Maurice Dobb o James Edward Meade, que también formaban parte de la red de Cosío Villegas desde los años treinta.

Todos esos teóricos de la economía y la política consideraban a Marx un clásico del pensamiento moderno, que debía ser tan bien editado como Malthus o Marshall. La aproximación a Marx del Fondo de Cultura Económica tiene ese origen en el socialismo o el liberalismo fabiano británico y no tanto en la sociología o la filosofía alemanas, que, en las primeras décadas de la editorial, fueron menos importantes. En el valioso catálogo de 1955 se observa claramente que hasta el arranque de la Guerra Fría era esa la corriente de pensamiento hegemónica en la editorial. De hecho, la visión de Marx apareció desde un inicio marcada por la lectura de aquel liberalismo, en el volumen que dedicó Harold Laski al autor de *El Capital*, traducido por Antonio Castro Leal en 1935, uno de los dos primeros libros, junto con *El dólar plata* de William P. Shea, en versión de Salvador Novo.

Recordemos: en aquel ensayo, publicado en inglés por la Sociedad Fabiana en 1922 y dedicado a H. G. Welles,

Laski reivindicaba a Marx de la que llamaba una “condena profusa”, equivalente a la de Maquiavelo y a la de Rousseau (1922: 3). Como este último, agregaba, Marx tenía la peculiaridad de que una revolución se hiciera en su nombre. Pero Laski sostenía que Marx no había sido del todo original: su “teoría del valor” provenía de la economía política inglesa, la interpretación materialista de la historia ya se encontraba en Harrington y en Madison, la idea de la lucha de clases y del proletariado mundial en Saint-Simon, Charles Nail y John Stuart-Mill, y su dialéctica era una adaptación de la de Hegel que, a juicio de Laski, era un “jefe espiritual del romanticismo reaccionario”, con claras afinidades con Burke o Savigny (1922: 4-6).

Un año después de la aparición del *Marx*, el Fondo de Cultura Económica negoció los derechos para traducir un nuevo libro de Laski, *The Rise of European Liberalism* (1936), que acababa de publicarse en inglés. La traducción se encargó a Victoriano Miguélez y se editó, finalmente, en 1939, último año del gobierno de Cárdenas. Allí Laski resumía la idea fabiana o laborista del liberalismo, según la cual la doctrina liberal era, en esencia, la ideología del capitalismo, que había logrado la hegemonía de los derechos naturales del hombre, a costa de la igualdad (2012: 16-17). Aquella noción contractualista de la libertad produjo innovaciones institucionales importantes en el gobierno democrático, como la división de poderes, pero a nivel económico y

social estaba “trabada”, porque favorecía a los propietarios (2012: 14).

Concluía Laski, citando a Keynes, que a esa libertad contractual, que acentuaba la desigualdad social, había que contraponer una equidad positiva por medio de los mecanismos distributivos del Estado (2012: 218-219). Eso, y no el sistema soviético, era lo que entendía Laski por socialismo, una corriente política nueva, que, a su juicio, durante todo el siglo XIX el liberalismo trató con muchos prejuicios y que sólo a partir de John Stuart Mill comenzó a ver “como la única disyuntiva a un espectáculo de miseria que ya encontraba insufrible”, hasta que “una generación nueva descubrió en sus rigores el torvo preludio de una primavera más luminosa” (218 y 224). El único ejemplo de política socialista que proponía Laski al final de su libro era la legislación industrial, fiscal y social de Franklin D. Roosevelt.

En la correspondencia de Cosío Villegas con Miguélez y, sobre todo, con Vicente Herrero Ayllón, exiliado republicano, quien a partir de 1940 se encargaría de algunas de las principales traducciones de obras de pensamiento político británico, se observa claramente el rol de legitimación teórica que cumplían aquellos textos en la ideología del México posrevolucionario. En el año de la sucesión de poderes entre Lázaro Cárdenas y Manuel Ávila Camacho, Cosío Villegas encontraba en la teoría política y económica británica una plataforma sobre la cual sustentar una suerte de cardenismo fabiano que, a la vez que permitía justificar

las expropiaciones petroleras y el reclamo de soberanía frente a potencias extranjeras, demandaba la extensión de derechos sociales y la democratización política.

En los primeros meses de 1940, Cosío Villegas propuso a Vicente Herrero un agresivo plan de traducción de Harold Laski, J. P. Mayer y otros pensadores de la misma corriente. Reconocía el editor mexicano que hasta entonces el Fondo de Cultura Económica carecía de un proyecto de traducción de teoría política. Los primeros cinco años de la casa se habían dedicado a conformar una biblioteca de pensamiento económico, que en 1940 sumaba apenas 20 títulos. De política y derecho, la segunda área de mayor desarrollo en los primeros años de la editorial, sólo se habían publicado 7 títulos. En carta del 24 de enero de 1940 a Herrero, Cosío Villegas dio a escoger al abogado español, entonces residente en Santo Domingo, entre dos libros a traducir: otro de Laski, *El gobierno parlamentario*, y el ensayo de J. P. Mayer sobre la tradición europea del pensamiento político.²

Cosío sabía por Medina Echevarría que Herrero había estudiado con Laski en la London School of Economics y que, antes de la guerra civil, había traducido otros dos libros del pensador laborista: *La democracia en crisis* (1935) y *El Estado en la teoría y en la práctica* (1936). Cuando Herrero le responde que le da lo mismo traducir a Laski o

² AFCE, carpeta Vicente Herrero, expediente 729.3/ 24, f. 2.

a Mayer, aunque dice no conocer a Mayer y “tener desde luego una gran simpatía por Laski”, por haber sido alumno suyo en el Seminario de Ciencia Política en Londres, Cosío propone que empiece con la *Trayectoria del pensamiento político*, que apareció en 1941 con una introducción de R. H. Tawney.³ Una vez que Herrero quedó formalmente contratado por el Fondo, Cosío Villegas le confesó, en marzo de 1940, que el plan de traducción de “Ciencia y Pensamiento Político” ya estaba acordado y que, para ello, se había consultado a Laski.⁴

El plan consistía en una colección de clásicos: Hobbes, Bodino, Maquiavelo, una antología de pensamiento neotomista español (Suárez, Soto, Molina), otra de la Revolución Francesa, Rousseau, Marx, “etc., etc.” A esa colección de clásicos debía sumarse una paralela de “libros que no son ni han podido ser clásicos y que, sin embargo, tienen un interés enorme”.⁵ Mencionaba Cosío *Idea de la razón del Estado* de Meinecke y *Sobre la dictadura* de Carl Schmitt, pero Laski había recomendado a otros: Richard Crossman, Isaiah Berlin —específicamente su temprano ensayo sobre Marx— y, por supuesto, sus amigos, Cole, de quien el Fondo ya había publicado *La organización política: Doctrinas y formas* (1937), traducida por Alfonso Reyes, Lindsay y Webb. En julio vuelve a escribir Cosío a Herrero y le dice que el

³ AFCE, carpeta Vicente Herrero, expediente 729.3/ 24, ff. 3 y 4.

⁴ AFCE, carpeta Vicente Herrero, expediente 729.3/ 24, f. 4.

⁵ AFCE, carpeta Vicente Herrero, expediente 729.3/ 24.

proyecto de los clásicos ya está más perfilado, agregando a la lista inicial *De la monarquía* de Dante, que sería preparada por Fernando de los Ríos, el segundo *Ensayo sobre el gobierno civil* de Locke y una antología de Edmund Burke, que también encarga al abogado madrileño.⁶

Herrero aceptó la nueva traducción, aunque, inicialmente, se resistió a escribir un estudio introductorio “con pretensiones” sobre Burke.⁷ En una carta a Cosío Villegas del 5 de agosto de 1940 el traductor suscribía el plan editorial de pensamiento político sugerido por Laski y proponía agregar al catálogo de clásicos una edición compacta de los ensayos “El gobierno representativo”, “Utilitarismo” y “Sobre la libertad” de John Stuart Mill, mientras que en otra carta de los mismos días al economista Javier Márquez, a quien había conocido en Londres, sugería traducir también *Los derechos del hombre* de Thomas Paine.⁸ En sus *Estudios sobre exiliados españoles*, Andrés Lira sostiene que este involucramiento de Herrero en el programa editorial del Fondo decidió su traslado a México, desde Santo Domingo, en el verano de 1941 (2015: 372).

Durante su estancia en México, entre 1941 y 1946, Herrero tradujo regularmente para el Fondo. Algunas de sus traducciones, como *El Estado democrático moderno* (1945) de Lindsay o la *Historia de la teoría política* (1945) de

⁶ AFCE, carpeta Vicente Herrero, expediente 729.3/ 24, f. 8.

⁷ AFCE, carpeta Vicente Herrero, expediente 729.3/ 24, f. 9.

⁸ AFCE, carpeta Vicente Herrero, expediente 729.3/ 24, ff. 10 y 11.

George Sabine, se inscribían en el proyecto de Laski; otras, como *La Suprema Corte de los Estados Unidos* (1946) de Charles Evans Hughes, no habían sido previstas en aquel plan, pero tenían sentido dentro del mismo, dada la identificación de su autor con Roosevelt y el New Deal. Otras más, como *Behemoth: pensamiento y acción en el nacional-socialismo alemán* (1943) de Franz Neumann o *Teoría de la clase ociosa* (1944) de Thorstein Veblen fueron encargos directos que le hizo Medina Echevarría.

Buena parte del proyecto editorial originario de pensamiento político del Fondo de Cultura Económica, armado entre Cosío Villegas, Laski y Herrero a principios de los cuarenta, para fines de la década, cuando arranca la Guerra Fría, se había cumplido. En su correspondencia con Laski, quien murió en 1950, así como en las cartas que envió a John Dewey, en Columbia University, Cosío Villegas se refiere constantemente desde 1940 a la importancia de difundir un liberalismo de contenido social en México y América Latina.⁹ Un liberalismo que, como en el propio Laski o en Dewey, entiende a Marx como un clásico de la teoría política, no únicamente de la economía, y que en el contexto latinoamericano pasaba por el diálogo permanente con el nacionalismo revolucionario, el populismo y los diversos socialismos de la izquierda, incluyendo el comunista. Otra figura clave del mundo universitario y

⁹ AFCE, carpeta John Dewey, expediente 73/ 335, f. 1.

editorial del México cardenista y poscardenista, Jesús Silva Herzog, recordaba a ambos, Laski y Dewey, como formadores de aquella generación intelectual latinoamericana y partidarios de la idea de que había un “heroísmo del saber” moderno, del que Marx formaba parte (2014: 310 y 437).

A mediados de los veinte, John Dewey había realizado un viaje por la Unión Soviética, Turquía, China y México, del que salieron unas “impresiones” de gran valor para comparar las políticas educativas de naciones envueltas en cambios revolucionarios a principios del siglo xx. Sobre la Rusia bolchevique, Dewey advirtió algo que muchos observadores y viajeros occidentales todavía no destacaban y era el contraste entre el discurso desarrollista de la ideología oficial y la tremenda mutación psicológica y social que producía el colectivismo. Según Dewey la idea de Revolución de la jerarquía soviética era “esencialmente económica e industrial” y, en buena medida, reproducía expectativas de progreso, similares a las del capitalismo occidental, pero desde el punto de vista humano el cambio era mucho más profundo y no sólo involucraba a Rusia sino a todo el mundo (1929: 14-15). El peso del materialismo económico de los marxistas comunistas en la ideología del nuevo Estado producía, al decir de Dewey, un desplazamiento del concepto de “revolución” por el de “transición”, cuando no un énfasis psicológico en el “conductismo social” que ocultaba las dimensiones humanas del cambio (1929: 73-77 y 117).

En México, sin embargo, Dewey encontraba una reforma o un “renacimiento educativo” no tan ambicioso como el soviético, pero a la vez mucho más acorde al rango social de la transformación revolucionaria (1929: 150). Al incorporar a la población indígena y campesina a la Revolución, por medio de la cruzada educativa, el gobierno revolucionario buscaba “integrar políticamente al país” (1929: 155). Para Dewey era evidente que el comunitarismo agrario, el anticlericalismo y el impulso de las escuelas rurales eran medidas que reforzaban el núcleo del constitucionalismo social de 1917 (1929: 138-139). En la educación rural e indígena encontraba Dewey el ángulo más atractivo del experimento mexicano (166-167). A diferencia de la Revolución soviética, que aspiraba a crear un sistema universal superior al del capitalismo occidental, el proyecto mexicano estaba inmerso en una restitución de la vida comunitaria rural e indígena que acendrabla el sentimiento de soberanía (176-177). En las capas mestizas y blancas de la sociedad, a pesar de la fuerte reacción católica popular, verificada con la guerra cristera, ese proyecto intensificaba un nacionalismo contrapuesto a los grandes imperialismos atlánticos, especialmente al estadounidense. En su libro, Dewey articulaba una crítica elocuente al relanzamiento de la Doctrina Monroe contra México –y América Latina– que encontraba en la política de Estados Unidos desde la presidencia de Woodrow Wilson (183-189).

En el verano de 1940, el economista Javier Márquez Blasco, subdirector del Fondo, contaba a John Dewey, quien unos años antes había encabezado, en México, la comisión que exoneró a León Trotski de las impugnaciones estalinistas de los procesos de Moscú, que la idea de escribirle, para sondear la posibilidad de traducir *Human Nature and Conduct* (1922), había sido sugerida por Karl Mannheim.¹⁰ El libro *Ideología y utopía* de este último sería traducido en 1941 por Salvador Echavarría, a recomendación del ya mencionado sociólogo español, refugiado en México y traductor de Max Weber, José Medina Echavarría (Morales Martín, 2017: 120). Tanto Mannheim como el propio Medina Echavarría, que tradujo otro libro del pensador húngaro, *Diagnóstico de nuestro tiempo* (1943), observaban una sintonía entre las ideas de Dewey y la crítica del pensamiento social alemán al liberalismo anglosajón (Gurrieri, 1980: 135; Lira, 2015: 135; Medina Echavarría, 2008: 46). Mannheim tuvo muy en cuenta la obra de Dewey, especialmente su crítica al darwinismo en *The Influence of Darwin on Philosophy* (1910) y sus ideas sobre la función social del conocimiento en *How we Think* (1913), en el proceso de escritura de *Ideología y utopía* (1941: 274, 276 y 290). En otra carta desde la oficina de Cosío Villegas, del 24 de octubre de 1941, se informaba a Dewey que el

¹⁰ AFCE, carpeta John Dewey, expediente 73/ 335, f. 1. Para más detalles sobre las traducciones de Dewey al español, ver Castillo Santos (2014). Sobre el papel de Dewey en el caso Trotski ver Wald (1987: 132) y Westbrook (1991: 480).

Fondo también estaba interesado en traducir el ensayo *Liberalism and Social Action* (1935), ya que la editorial consideraba ese libro como “the most valuable number of a series of works on liberal thought which we have planned”.¹¹

A falta de una respuesta de Dewey, el Fondo intentó tramitar directamente los derechos con la editorial G. P. Putnam’s Son, pero fue inútil. En noviembre, Márquez volvió a dirigirse a Dewey: “we are endeavouring to make a good proliberal editorial work and any help you could give us would be highly appreciated”.¹² Dewey respondió finalmente y no sólo autorizó la publicación de aquel ensayo, sino que propuso la traducción de *Freedom and Culture* (1939), otro libro suyo en el que retomaba las ideas sobre la libertad plasmadas en *Human Nature and Conduct* (1922). Lamentablemente, en enero de 1942, G. P. Putnam’s Sons envió términos muy onerosos para autorizar la traducción (un adelanto de 200 dólares más regalías del 10% a los primeros 3000 ejemplares y hasta 15% a más de 5000 copias vendidas), por lo que el Fondo tuvo que renunciar a la idea.¹³ El 28 de marzo de 1942, Dewey escribió a Márquez que G. P. Putnam’s Sons tenía el control de los arreglos financieros y que el proyecto de traducción debía ser abandonado.¹⁴

¹¹ AFCE, carpeta John Dewey, expediente 73/ 335, f. 2.

¹² AFCE, carpeta John Dewey, expediente 73/ 335, f. 4

¹³ AFCE, carpeta John Dewey, expediente 73/ 335, f. 6

¹⁴ AFCE, carpeta John Dewey, expediente 73/ 335, ff. 7-8.

No fue sino hasta 1946 que John Dewey logró liberar los derechos de traducción para algunos de sus libros como *Experience and Nature*, *The Quest of Certainty*, *Logic: The Theory of Inquiry* y *Art as Experience*, que comenzarían a ser publicados en el Fondo a principios de los cincuenta.¹⁵ En cartas a Medina Echavarría, Cosío Villegas lamentaba que se hubiera perdido la oportunidad de traducir los ensayos de Dewey más centrados en el liberalismo, que era la prioridad de la biblioteca política del Fondo. ¿Qué motivaba aquel interés de Cosío en la obra de Dewey? La clave tal vez se encuentre en la crítica al “liberalismo histórico” en *Human Nature and Conduct*, finalmente traducida en 1964 por Rafael Castillo Dibilbox para la colección Breviarios, cuando ya Cosío había abandonado la dirección del Fondo:

La insistencia en un libre albedrío metafísico llega a su tono más estridente cuando proviene de los que desprecian el conocimiento de las realidades, quienes pagan por su desprecio al lograr sólo una acción titubeante y limitada. La exaltación de la libertad en general, a expensas de las capacidades positivas en particular, ha caracterizado a menudo el credo oficial del liberalismo histórico. Su manifestación externa es la separación de la política y la ley respecto de la economía. Gran parte de lo que se llama el “individualismo” del siglo XIX tiene, en verdad, poco que ver con la naturaleza de los individuos (Dewey, 1975: 276).

Entre 1946 y 1948, cuando Cosío Villegas preparaba la sucesión en la dirección del Fondo, la cual favorecería al

¹⁵ AFCE, carpeta John Dewey, expediente 73/ 335, ff. 12 y 27.

argentino Arnaldo Orfila Reynal, aquella política de la traducción de ideas se plasmó en varios ensayos en *Cuadernos Americanos* y *El Trimestre Económico* que se incluyeron en el volumen *Extremos de América* (1949). Esos ensayos fueron escritos en diálogo con otros, aparecidos en las mismas publicaciones, que denotaban el complejo proceso de transferencia de ideas que se produjo en el México cardenista y poscardenista. Desde su primer número, en 1934, *El Trimestre Económico* se colocó en una perspectiva keynesiana y de evidente apego a las tesis de la London School of Economics, con ensayos como los de Roberto López (1934) y Manuel Gómez Morín (1934), que defendían la intervención del Estado en la economía y, a la vez, la inserción de México en el comercio mundial. En los números siguientes aparecieron ensayos del propio Keynes (1934), Harold Laski (1934), G. D. H. Cole (1934), Theodore Gregory (1934), Edwin Cannan (1934) y otros economistas que reforzaban el paradigma keynesiano.

Por su parte, Cosío Villegas (1934), Jesús Silva Herzog (1934), Eduardo Villaseñor (1934) e, incluso, Vicente Lombardo Toledano (1934), traducían aquel horizonte doctrinal en clave cardenista por medio de intervenciones sobre la agricultura, el comercio, el monopolio o la industria en México. Todavía en una revista poscardenista, como *Cuadernos Americanos*, es posible leer esa traducción, aunque más inclinada a los temas culturales, filosóficos e internacionales. Salvo “La crisis de México”, que encaraba direc-

tamente el agotamiento del proceso histórico de la Revolución Mexicana, durante los gobiernos de Manuel Ávila Camacho y, sobre todo, Miguel Alemán Valdés, el resto de los ensayos de Cosío Villegas, en aquellos años, se enfocaba, por ejemplo, en el nuevo tipo de relación entre Estados Unidos y México en la naciente Guerra Fría. Pero México era entendido por Cosío Villegas como frontera norte de una América hispana o latinoamericana, necesitada de una esfera pública, una industria y un mercado propios del libro.

Uno de aquellos ensayos, “Rusia, Estados Unidos y la América Hispana”, conferencia pronunciada en Buenos Aires en agosto de 1947, resumía el papel que asignaba Cosío Villegas al Fondo de Cultura Económica en la Guerra Fría. Allí advertía el historiador mexicano que el mundo pasaba por un “proceso de reajuste”, determinado por la afirmación de dos “nuevos centros de atracción” en la realidad internacional, a los que no podía sustraerse Hispanoamérica. Uno de esos centros era Estados Unidos y el otro, el que llamaba “Rusia”, no la Unión Soviética, siguiendo el lenguaje anticomunista predominante en Occidente (2004: 188). John Dewey, en las impresiones de sus viajes por la Unión Soviética, China, Turquía y México, durante los años veinte, había llegado a conclusiones muy parecidas a las de Cosío Villegas: la Revolución mexicana era la más original de aquellas revoluciones y no tenía que plegarse a

ningún enclave geopolítico –fuera del latinoamericano y caribeño– para subsistir.

Cosío Villegas lamentaba entonces que no existiese una sólida corriente favorable a la integración latinoamericana entre los gobernantes, pero sí entre los intelectuales de la región. Luego se preguntaba a quién debía acercarse Hispanoamérica y encontraba que, aunque Moscú “tenía poco que ofrecer”, América Latina podía beneficiarse de un mayor contacto con “sus adelantos técnicos, sus innovaciones científicas, artísticas y educativas, es decir, su cultura” (2004: 195). Sin embargo, desde el punto de vista del sistema jurídico y político, las naciones latinoamericanas y caribeñas, según Cosío Villegas, debían avanzar hacia la democracia y el estado de derecho, sin reproducir, exactamente, las estrategias económicas predominantes en Occidente, dadas las demandas de desarrollo e igualdad propias de la región.

La proyección editorial de ese sofisticado posicionamiento en la Guerra Fría era, en gran medida, el catálogo de pensamiento político, económico, social y jurídico ideado por el Fondo de Cultura Económica. A la vez que favorecía una plataforma de traducción de ideas que sustentaran el diseño y la conducción de políticas públicas, en todas esas áreas, la gran editora estatal del continente apostaba a la integración desde la cultura. De más está decir que una empresa así concebida tuvo que ofrecer una vía de afirmación, un modo de vida y un espacio de diálogo

a miles de intelectuales que, desde ambos lados del Atlántico, imaginaban una forma autónoma de sobrevivencia bajo la nueva polaridad de la Guerra Fría.

La traducción cardenista

Habría que releer los escritos de Lázaro Cárdenas para advertir la profunda correspondencia con las ideas del liberalismo social británico y estadounidense, a la manera de Laski o Dewey, que propiciaba la ideología cardenista desde 1934. Y no sólo del presidente sino de otros políticos cardenistas como Eduardo Suárez, titular de Hacienda de las administraciones de Cárdenas y Manuel Ávila Camacho, o Ramón Beteta Quintana, subsecretario de Relaciones Exteriores bajo la presidencia cardenista y luego secretario de Hacienda y Crédito Público del gobierno de Miguel Alemán. Beteta, por ejemplo, recordaba el viaje de Dewey a México en 1926 para suscribir su juicio de que el proyecto de la “escuela rural mexicana” era el “movimiento educativo en el mundo”, donde “estaba presente un espíritu de unión más íntimo entre las actividades escolares y la vida de la comunidad” (1950: 164). Por su parte, Suárez, quien intervino en las conferencias monetarias internacionales de Bretton Woods, New Hampshire, en 1944, mostraba abierta simpatía por “la gran inteligencia y la elocuentísima palabra” para Lord Keynes, “tanto cuando escribía como cuando hablaba” (1977: 280).

Pero en los escritos de Cárdenas no eran aquellos pensadores sino otros, como Waldo Frank, un intelectual estadounidense por entonces comunista que, a partir su encuentro con León Trotski en México, en 1937, en buena medida facilitado por el propio Cárdenas, se distanciaba del comunismo norteamericano, o Frank Tannenbaum, un economista de Brookings Institution y luego profesor de Columbia University, que defendió la reforma agraria mexicana y propuso su radicalización desde 1930, en su libro *The Mexican Agrarian Revolution* (1929). Mientras Frank, en *South of Us* (1931), valoraba positivamente la afirmación de la soberanía y el impacto de los programas sociales de la Revolución Mexicana, desde los años veinte, Tannenbaum presentaba el artículo 27 constitucional como núcleo de la ideología revolucionaria y exponía los avances y límites del reparto agrario (Frank, 1940b: 248-250; Tannenbaum, 1929: 189-192 y 397-401).

En los discursos y escritos de Cárdenas, desde el primer año de su presidencia, aparecen apuntes que muestran la sintonía con las tesis de Frank y Tannenbaum. El presidente piensa que es un error suponer que el programa revolucionario ha sido cumplido durante la institucionalización del cambio que va de Obregón a Calles. “La Revolución –dirá Cárdenas– no había concluido sus compromisos”, especialmente en la educación, la agricultura y el sector energético (1972: 20). No se trataba únicamente de una perspectiva de radicalización del programa originario

de 1910 ó 1917, sino de una tesis metahistórica a la que el presidente daba una formulación no estrictamente racional. Cárdenas decía creer que existía un “devenir revolucionario” transexenal, ya que la “Revolución se mueve como un simbólico péndulo, que sostenido por un misterioso designio, toca, primeramente, la destrucción, y después, la creación” (1972: 20).

El discurso de Cárdenas era, a la vez, continuista y radical. No apelaba únicamente a la denuncia del congelamiento de la Revolución y el rescate de su proyecto originario, sino que la veía como un proceso permanente, en el que las instituciones se distanciaban y acercaban a la voluntad y los intereses del pueblo, que era el verdadero demiurgo de ese “péndulo misterioso” (1972: 24). Pero Cárdenas no asimilaba su idea de Revolución permanente a la trotskista, ya que su concepto de “democracia” se apartaba claramente de la tradición marxista o leninista. Para evitar que la Revolución se volviera una farsa era preciso asumir las dos dimensiones de la democracia social: la económica y la política.

La “verdadera democracia”, según Cárdenas, suponía la “mejor distribución de la riqueza, la elevación del nivel de la vida humana, la igualdad de oportunidades de cultura y el acceso al poder de las mayorías trabajadoras” (1972: 27). La intensificación de la entrega de tierras, el mejoramiento de las condiciones del trabajo industrial, las garantías constitucionales de asociación obrera y retribución salarial, o el mejoramiento de los servicios de sanidad

y la extensión del sistema educativo eran parte de esa activación de los principios revolucionarios por la vía de la democracia social. En su momento de mayor aproximación al socialismo, Cárdenas también incluía dentro del programa social de la Revolución Mexicana la “enseñanza redentora de los oprimidos” (20). Fue esa perspectiva la que encarnó en la reforma del artículo 3º constitucional de diciembre de 1934, que declaró la “educación socialista”.

Sin embargo, Cárdenas se cuidaba de no desplazar plenamente toda la ideología del Estado posrevolucionario al socialismo. En sus pronunciamientos sobre la democracia insistía siempre en una serie de elementos que diferenciaban el régimen mexicano de uno “dictatorial”: eliminación de los “asesinatos políticos”, regreso de los desterrados que “sufrieron amargo exilio”, derecho de “la prensa más conservadora para expresar sus críticas sin restricción alguna” (1972: 20). Y agregaba Cárdenas en 1938: “cuando los pensadores pueden difundir libremente su credo y sus opiniones”, cuando de “nuestra hospitalidad disfrutan destacados luchadores y a nuestras puertas llaman las víctimas de cruentas persecuciones”, era evidente que el sistema político se diferenciaba del fascismo o el comunismo (1972: 28).

El énfasis de Cárdenas al defender el trasfondo liberal de la Constitución de 1917 era parte de su aproximación crítica al socialismo. En una alocución en el estado de Guerrero, en 1940, decía: “la Revolución no ha establecido un régimen absolutista, dictatorial y totalitario que implique la

esclavitud servil de las entidades privadas que la componen” (1972: 29). Y concluía que el “afán de justicia del proletariado y la elevación cultural y económica de los oprimidos” no se contraponían a la libertad individual, garantizada por la Constitución (30). Esa articulación de medidas populares y libertades públicas se debía a que la “democracia social” mexicana se “identificaba en su contenido con los programas universales de ideas avanzadas”, pero su doctrina provenía de la Revolución constitucional de 1917, que se adelantó en algunos aspectos a la socialdemocracia europea (67).

En sus apuntes de 1934, Cárdenas resumía el proyecto de educación socialista, sin utilizar la terminología de la reforma constitucional: la escuela debía enseñar al “niño lo que realmente le sea útil en su mayor edad. Hay que educarlo en contacto con la naturaleza; inculcarle la ideología de la Revolución Mexicana” (1966: 298). Los estudiantes debían ser “preparados para el trabajo colectivizado, toda vez que México debía lograr su desarrollo por el propio esfuerzo organizado de los mexicanos” (298). Cuando el lenguaje cardenista se acercaba a la retórica socialista reemplazaba el término de “capitalismo” por el de “individualismo”: “de seguir México con el sistema individualista perderemos el aprovechar las riquezas naturales y las ventajas agrícolas e industriales que ofrece el país” (298).

Algunos ideólogos cardenistas como Luis Chávez Orozco o Narciso Bassols avanzaron hacia una reformulación socialista del nacionalismo revolucionario mexicano

en los años treinta. El primero, subsecretario de Educación y jefe del Departamento de Asuntos Indígenas del gobierno de Cárdenas, asumió la reforma educativa emprendida por los gobiernos mexicanos, entre Obregón y Cárdenas, como un avance de la igualdad social que integraba a las masas campesinas e indígenas al curso nacional de la historia (Chávez Orozco, 1940: 20-27). Chávez Orozco, como Bassols, utilizaba un lenguaje marxista controlado que le permitía incluir ese camino de igualdad dentro de un movimiento social mayor, destinado a la proletarización de México. Bassols, secretario de Educación Pública y de Gobernación durante el Maximato, secretario de Hacienda y Crédito Público de Cárdenas y uno de los artífices de la reforma del artículo 3° en 1934, lo dirá de un modo más claro al reseñar las misiones culturales y las escuelas rurales indígenas como parte una obra educativa dirigida a crear cohesión o “unidad social” frente a la “división del trabajo” y la “diferenciación en aptitudes y conocimientos” propias del capitalismo (1964: 174).

Desde un marxismo más sutil que el de José Zapata Vela en su muy discutido ensayo *La educación y la cultura socialistas* (1935: 27-32), Bassols sostenía que la campaña educativa en el campo mexicano y las comunidades indígenas buscaba superar “costumbres, prácticas y hábitos” que eran contrarios a la “preservación de la salud” y a “sistemas de producción y transformación de la riqueza”, basados en los “conocimientos y medios de la técnica moderna”

(1964: 177). Bassols, quien era cercano a las posiciones de Vicente Lombardo Toledano y el Partido Comunista, y que en los años cuarenta sería embajador en la Unión Soviética, vertía en lenguaje cardenista muchas de las tesis colectivistas y desarrollistas del marxismo-leninismo, en un sentido opuesto a la dimensión comunitaria que destacaban Dewey, Tannenbaum, Frank y otros amigos de Cárdenas en la izquierda estadounidense. Sin embargo, cuando intentaba hacer explícitos los referentes de su “socialismo”, Bassols no recurría a los ideólogos soviéticos, sino a John Strachey, un laborista inglés que en los años veinte había seguido al líder parlamentario Oswald Mosley, pero que rompió con éste cuando adoptó posiciones fascistas (1964: 409-419). Durante los años treinta, Strachey fue un defensor declarado del régimen estalinista y de la estrategia de los frentes populares contra el fascismo seguida por los partidos comunistas leales a Moscú. En el prólogo a la edición mexicana de su libro *Teoría y práctica del socialismo* (1934), por la Universidad Obrera, Bassols repetía con Strachey el ABC marxista –fuerzas productivas, relaciones de producción, lucha de clases, dictadura del proletariado...– y concluía que la defensa de dicha doctrina estaba ligada a la lucha contra la campaña fascista de desprestigio contra la Unión Soviética, que tenía a León Trotski como insignia:

Tratándose de nuestro país, además, se agrega la circunstancia especial de que León Trotsky, cuyas actividades e ideas contra la Unión Soviética son bien conocidas, ha venido a vivir entre nosotros. Esto da un paradójico punto de apoyo a los enemigos del socialismo, pues le permite apoyar su hostilidad en un hombre que, como Trotsky, tuvo participación en el movimiento revolucionario de 1917. Sin que se necesite suponer que Trotsky desarrolla indebidamente en nuestro país, contra su ofrecimiento al aceptar su asilo mexicano, ninguna actividad interna antisoviética, hay de su parte una indiscutible “acción catalítica”, es decir, de pura presencia, que independientemente de su voluntad ejerce Trotsky en México como personificación que es de la lucha contra la Unión Soviética (1964: 414).

Los ataques de Bassols a Trotski, perfectamente coordinados con los de Lombardo Toledano y los comunistas, provocaron que el revolucionario ucraniano identificara al político mexicano como uno de los autores intelectuales del primer atentado en su contra, en Coyoacán, organizado por David Alfaro Siqueiros (1964: 405-406). Por entonces, 1940, Bassols apoyaba la candidatura presidencial de Manuel Ávila Camacho, contra la de Francisco J. Múgica, revolucionario michoacano que, como el propio Cárdenas, no ocultada sus simpatías por Trotski. De hecho, la polémica sobre Trotski y Stalin, la Unión Soviética y el fascismo, reflejaba las diferencias internas dentro del bloque cardenista, al distinguir claramente una tendencia socialista crítica de Moscú de otra leal al Kremlin. No es necesario reconstruir el conocido papel de Múgica, junto a Anita Bremer, Diego Rivera, Octavio Fernández, Francisco Zamora y Rodrigo García Treviño, en la concesión del asilo a Trotski,

o las entrevistas entre el socialista ucraniano y el entonces secretario de Comunicaciones y Obras Públicas (Gall, 1991: 86-88). Basta con glosar algunos apuntes de Cárdenas para confirmar que su aproximación al socialismo y su visión de la Unión Soviética eran distintos a los de Lombardo, Bassols y los comunistas mexicanos.

Tras comentar su entrevista en La Laguna con Diego Rivera, en 1936, Cárdenas anotó en su bitácora que, en contra de las presiones del flanco prosoviético, “México debía mantener el derecho de asilo a toda persona de cualquier país y sea cual fuere la doctrina que sustenta” (1966: 362). Luego, en un comentario sobre las críticas de la derecha a su respaldo a la República Española, porque estaba siendo apoyada, a su vez, por la URSS, el presidente aseguraba que el motivo por el que México ayudaba a España era “por solidaridad con su ideología”, no por alinearse con Moscú (372). Ya en marzo de 1938, Cárdenas no oculta su malestar ante el segundo proceso de Moscú: la ejecución de Nicolai Bujarin, “doctrinario del marxismo y cronista de la Revolución”, de Guenrij Yagoda, el victimario de Zinoviev y Kámenev en el juicio de 1936, y de unos “quince distinguidos hombres de la Unión Soviética” (390). En agosto de 1940, frente a la ofensiva estalinista de publicaciones como la revista *Futuro* de Lombardo Toledano y el periódico *El Machete*, luego de las purgas contra dirigentes comunistas como Hernán Laborde y Valentín Campa, que se opusieron a la campaña contra Trotski, Cárdenas anota:

“los comunistas simpatizantes del régimen de Stalin sostienen que con la defensa de Trotski, se sirve a la burguesía imperialista. No. Al contrario, se defiende la revolución en su más pura esencia” (449). Y pocos días después, tras el asesinato del dirigente y pensador marxista: “las causas e ideales de los pueblos no se extinguen con la muerte de sus líderes, sino antes bien, se afirman más con la sangre de las víctimas inmoladas en aras de sus propias causas... La sangre de Trotski será un fertilizante en los corazones de su patria” (444).

Las diferencias de Cárdenas con el estalinismo no le impedían valorar positivamente las relaciones con la Unión Soviética. Aunque a lo largo de su presidencia la misión mexicana en Moscú se mantuvo al nivel de encargado de negocios, Cárdenas apuntaba en su bitácora que la aproximación de Stalin a Hitler a través del Tratado Molotov-Ribbentrop o el “pacto entre Rusia y la Alemania totalitaria” era resultado de la “torpeza de las democracias, que no supieron tratar a Rusia cuando ésta quiso aliarse con Inglaterra y Francia” (1966: 429). La insistencia de Cárdenas ante el gobierno de Roosevelt, desde septiembre de 1938, para que liderara un posicionamiento hemisférico en contra del expansionismo fascista y la eventual ocupación de Checoslovaquia, y su rechazo público al pacto de Múnich, lo colocaban en una variante propia del frentismo defendido por los partidos comunistas (398-399).

El cardenismo implicaba, por tanto, la búsqueda de una política integral de izquierda, desde la estrategia económica hasta la agenda diplomática, en la que un campo referencial fuertemente inclinado al socialismo liberal anglosajón era aplicado al contexto mexicano. Cárdenas mismo era poco dado a exponer sus lecturas en discursos, cartas, notas o documentos oficiales, pero hay algunas muy reveladoras que apuntan en la dirección de una heterodoxia ideológica. Por ejemplo, cuando aseguraba que para enfrentar “el problema de la población indígena del Yaqui” debía consultarse la obra *México falsificado* del historiador conservador Carlos Pereyra (1966: 441). O cuando citaba un artículo de un tal “Enrique Espinosa”, titulado “Conciencia histórica”, en el que se citaba un pasaje de la novela *La semilla bajo la nieve* del escritor italiano Ignazio Silone, donde se lee: “¿A quién va a dirigirse uno si los intelectuales a los que incumbiría la obligación de ilustrar a la opinión pública son sumisos y obedientes empleados del Estado, convertido éste a su vez en una central de adulteradores?” (337). Y agregaba: “procuraremos no merecer semejante sentencia” (337).

Se refería Cárdenas a Silone, un intelectual muy influyente en la izquierda occidental a mediados del siglo xx, militante antifascista y fundador, junto con Antonio Gramsci y Palmiro Togliatti, del Partido Comunista italiano, que se exilió en los años treinta en Suiza y rompió con el estalinis-

mo.¹⁶ Sus novelas *Fontamara* (1933) y *Vino y pan* (1936) le dieron una popularidad enorme dentro de las izquierdas antiestalinistas de aquella década, y en los años cuarenta, cuando comenzó a colaborar con la Office of Strategic Services (OSS), antecedente de la CIA, llegó a ser equiparado con Albert Camus, Arthur Koestler y otras figuras de la izquierda antitotalitaria. Trotski fue un gran admirador de Silone, pero en América Latina uno de los principales difusores del pensador italiano fue Samuel Glusberg, un judío ruso-argentino, gran amigo de José Carlos Mariátegui, quien fundó en Buenos Aires la revista *Babel*, en los años veinte, y la continuó a fines de los años treinta en Santiago de Chile. Con el pseudónimo de Enrique Espinoza, Glusberg comentó la obra de Silone en *Babel*, donde Cárdenas, probablemente, leyó el pasaje citado (Espinoza, 1945 y 1946; Silone, 1939).

Babel, como su propio director, era una revista claramente mariateguista y trotskista y pudo haber llegado a Cárdenas a través de su “amigo” Waldo Frank, que lo visitó en 1939 y lo acompañó a una gira por Torreón, Gómez Palacio, Lerdo y otras ciudades de Durango y Coahuila con Francisco J. Múgica y el ex ministro de Defensa de la Segunda República española, Indalecio Prieto (Cárdenas, 1966: 417; Mariátegui, 1949: 255-257; Trotski, 1939: 148-151). Frank, que había roto con el comunismo tras la gran

¹⁶ Un estudio reciente reveló que Silone fue informante de la policía política italiana durante los años veinte, Gordon (2001).

purga estalinista de 1936, también era colaborador de *Babel* y estaba convencido de la importancia de la autonomía intelectual para una lucha no sectaria contra el fascismo (1940a: 69-71). La cita de Silone, en los apuntes de Cárdenas, se dirigía en la misma dirección, por medio de un reclamo de independencia de los académicos y los escritores frente al Estado. Detrás de ese reclamo es perceptible el esbozo de una política intelectual que se había plasmado en proyectos concretos como el del Fondo de Cultura Económica y el asilo de tantos universitarios republicanos españoles, así como en diversos aspectos de la política educativa y cultural del cardenismo y el poscardenismo.

La crítica de Cárdenas a la “mistificación de las ideas de la Revolución”, en sectores de la clase política mexicana que reproducían las fórmulas esquemáticas del estalinismo, suponía la localización en una izquierda abierta a referentes del liberalismo social atlántico en los años previos y posteriores a la Segunda Guerra Mundial (1966: 333). La proyección de esa apuesta en una política de Estado que trasciende al sexenio cardenista es constatable en una revista como *Cuadernos Americanos* que arranca en 1942. Desde los primeros números, aquella publicación, impulsada por Jesús Silva Herzog y Juan Larrea, se decantó por un humanismo ideológico, equidistante de los polos doctrinales de la pre-Guerra Fría, y un perfil latinoamericanista, en evidente tensión con las actualizaciones del monroísmo desde Washington,

empezando por la estrategia del “buen vecino” de Roosevelt (Sierra, 1942; Silva Herzog, 1942).

En colaboraciones de Waldo Frank (1942), Alfonso Reyes (1942), Leopoldo Zea (1942), Javier Márquez (1942) y José Gaos (1942) en aquella publicación, se hacía explícito un americanismo que oscilaba, en realidad, entre el hispano y el latinoamericanismo, sin anular las conexiones con Europa, Gran Bretaña y Estados Unidos. En una polémica epistolar entre José E. Iturriaga y Juan Larrea en el sexto número de la revista se intentaba una “definición de América” y, por encima de la aparente antinomia entre una América reconciliada con Europa por la vía de una expansión occidental de la idea revolucionaria soviética o por la adopción de una democracia de fuerte vocación social, se llegaba al acuerdo, acaso involuntario, de que la cultura americana era inconcebible sin el tráfico de todo el espectro ideológico antifascista (Iturriaga y Larrea, 1942). En números siguientes autores como el venezolano Mariano Picón Salas (1943) y el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre (1943) reforzaron la perspectiva de un latinoamericanismo que no cerrara las puertas al diálogo con las corrientes democráticas más progresistas de Europa y Estados Unidos.

Este horizonte de expectativas en el campo intelectual mexicano del periodo poscardenista consolidó al liberalismo social dentro de los objetivos de la estrategia de traducción de las instituciones editoriales y universitarias. El

México de los años treinta y cuarenta era, en tal sentido, un espacio y una coyuntura que cifraban la experiencia de la traducción como viaje y recreación de ideas en el Atlántico. El nacionalismo revolucionario mexicano mostró entonces una notable capacidad para abrirse a coordenadas referenciales que facilitaban el proceso de legitimación de su política doméstica e internacional. Una política fincada en ideas, como la de todas las grandes revoluciones modernas.

Referencias

AFCE Archivo del Fondo de Cultura Económica

ALANÍS ENCISO, FERNANDO (2000). *El gobierno del general Lázaro Cárdenas. 1934-1940. Una visión revisionista*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis Potosí.

ANAYA MERCHANT, LUIS (2010). "El cardenismo en la Revolución Mexicana. Conflicto y competencia de una historiografía", en *Historia Mexicana*. México: El Colegio de México, Vol. 60, núm. 2, pp. 1281-1352.

BETETA, RAMÓN (1950). *Pensamiento y dinámica de la Revolución Mexicana. Antología de documentos político-sociales*. México: Editorial México Nuevo.

BASSOLS, NARCISO (1964). *Obras*. México: Fondo de Cultura Económica.

- CANNAN, EDWIN (1934). "Los engaños de la balanza de comercio", en *El Trimestre Económico*. México: Fondo de Cultura Económica, Vol. 1, núm. 4, pp. 445-462.
- CÁRDENAS, LÁZARO (1966). *Obras. Apuntes I. 1913-1940*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (1972). *Ideario político*. México: Era.
- CASTILLO SANTOS, RAMÓN DEL (2014). "Pobres diablos: José Gaos, John Dewey y la metafísica made in USA", en *Revista de Filosofía Diánoia*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 59, núm. 73, pp. 113-133.
- CASTRO, NAYELLI (2018). *Hacerse de palabras. Traducción y filosofía en México (1940-1970)*. Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores.
- CHÁVEZ OROZCO, LUIS (1940). *La escuela mexicana y la sociedad mexicana*. México: Orientaciones.
- COLE, GEORGE DOUGLAS HOWARD (1934). "La confusión actual", en *El Trimestre Económico*. México: Fondo de Cultura Económica, Vol. 1, núm. 3, pp. 304-328.
- CÓRDOVA, ARNALDO (1974). *La política de masas del cardenismo*. México: Era.
- COSÍO VILLEGAS, DANIEL (1934). "La importancia de nuestra agricultura", en *El Trimestre Económico*. México: Fondo de Cultura Económica, Vol. 1, núm. 2, pp. 112-130.
- _____ (1976). *Memorias*. México: Joaquín Mortiz.
- _____ (2004). *Extremos de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DEWEY, JOHN (1929). *Impressions of Soviet Russia and the Revolutionary World. Mexico-China-Turkey*. Nueva York: New Republic.

- _____ (1975). *Naturaleza humana y conducta*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DÍAZ ARCINIEGA, VÍCTOR (1996). *Historia de la casa. Fondo de Cultura Económica (1934-1996)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ESPINOZA, ENRIQUE (1945). “Ignazio Silone y el amor a la verdad”, en *Babel, Revista de Arte y Crítica*. Santiago de Chile, Vol. 6, núm. 27, pp. 132-134.
- _____ (1946). “Conciencia histórica”, en *Babel, Revista de Arte y Crítica*. Santiago de Chile, Vol. 9, núm. 34, pp. 17-20.
- FRANK, WALDO (1940a). “Nuestra culpa en el fascismo”, en *Babel, Revista de Arte y Crítica*. Santiago de Chile, Vol. 1, núm. 10-12, Santiago de Chile, pp. 69-71.
- _____ (1940b). *South of Us. The Characters of the Countries and the People of Central and South America*. Nueva York: Garden City Publishing Company.
- _____ (1942). “Los dos medios mundos americanos”, en *Cuadernos Americanos*. México, Vol. 3, pp. 29-42.
- FREEMAN, JOSEPH, LUIS CHÁVEZ OROZCO Y ENRIQUE GUTEMANN (1937). *Lázaro Cárdenas visto por tres hombres*. México: Editorial Masas.
- GALL, OLIVIA (1991). *Trotsky en México y la vida política en el periodo de Cárdenas. 1937-1940*. México: Era.
- GAOS, JOSÉ (1942). “La localización histórica del pensamiento hispanoamericano”, en *Cuadernos Americanos*. México, Vol. 4, pp. 63-86.
- GARCIADIEGO, JAVIER (2016). *El Fondo, La Casa y la introducción del pensamiento moderno en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GILLY, ADOLFO (2001). *El cardenismo. Una utopía mexicana*. México: Era.

- _____. (2016). *La Revolución interrumpida*. México: Era.
- GÓMEZ MORÍN, MANUEL (1934). “La organización económica de la Sociedad de Naciones”, en *El Trimestre Económico*. México: Fondo de Cultura Económica, Vol. 1, núm. 1, pp. 11-38.
- _____. (1940). *La nación y el régimen*. México: Biblioteca de Acción Nacional.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, LUIS (1981). *Historia de la Revolución Mexicana. 1934-1940. Los artífices del cardenismo*. México: El Colegio de México.
- GORDON, ROBERT (2001). “Salida de emergencia”, en *Revista de Libros*. Web. 15 octubre, 2018. Disponible en: <https://www.revistadelibros.com/articulos/ignazio-silone-un-caso-de-espionaje>
- GREGORY, THEODOR E. (1934). “La teoría económica y la libertad humana”, en *El Trimestre Económico*. México: Fondo de Cultura Económica, Vol. 1, núm. 3, pp. 285-303.
- GURRIERI, ADOLFO (ed) (1980). *La obra de José Medina Echavarría*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- HAMILTON, NORA (1983). *México: los límites de la autonomía del Estado*. México: Era.
- HAYA DE LA TORRE, VÍCTOR RAÚL (1943). “Hay que ganar la guerra en alianza con los enemigos de la democracia”, en *Cuadernos Americanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 7, núm. 1, pp. 21-25.
- HERNÁNDEZ CHÁVEZ, ALICIA (1979). *Historia de la Revolución Mexicana. 1934-1940. La mecánica cardenista*. México: El Colegio de México.

- ITURRIAGA, JOSÉ E. Y JUAN LARREA (1942). "Hacia una definición de América. Dos cartas", en *Cuadernos Americanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 6, núm. 6, pp. 7-41.
- KEYNES, JOHN M. (1934). "La autosuficiencia nacional", en *El Trimestre Económico*. México: Fondo de Cultura Económica, Vol. 1, núm. 2, pp. 174-189.
- KNIGHT, ALAN (1994). "Cardenismo: Juggernaut or Jalopy?", en *Journal of Latin American Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 26, núm. 1, pp. 73-107.
- KRAUZE, ENRIQUE (1980). *Daniel Cosío Villegas. Una biografía intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LASKI, HAROLD JOSEPH (2012). *El liberalismo europeo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1934). "El experimento de Roosevelt", en *El Trimestre Económico*. México: Fondo de Cultura Económica, Vol. 1, núm. 2, pp. 190-210.
- _____ (1922). *Karl Marx. An Essay*. Londres: The Fabian Society.
- _____ (1935). *Karl Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LIRA, ANDRÉS (2015). *Estudios sobre los exiliados españoles*. México: El Colegio de México.
- LOMBARDO TOLEDANO, VICENTE (1934). "El plan sexenal del gobierno", en *El Trimestre Económico*. México: Fondo de Cultura Económica, Vol. 1, núm. 3, pp. 227-240.
- LÓPEZ, ROBERTO (1934). "Un órgano eficaz para intervenir en la economía", en *El Trimestre Económico*. México: Fondo de Cultura Económica, Vol. 1, núm. 1, pp. 39-52.

- MANNHEIM, KARL (1941). *Ideología y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS (1949). “El hombre y el mito”, en *Babel, Revista de Arte y Crítica*. Santiago de Chile, Vol. 8, núm. 1, pp. 255-257.
- MÁRQUEZ, JAVIER (1942). “La liberación económica de América Latina”, en *Cuadernos Americanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 4, núm. 4, pp. 27-46.
- MEDINA ECHAVARRÍA, JOSÉ (2008). *Panorama de la sociología contemporánea*. México: El Colegio de México.
- MORALES MARTÍN, JUAN JESÚS (2017). *José Medina Echavarría. Vida y sociología*. México: El Colegio de México.
- MORCILLO LAIZ, ÁLVARO (2012). “Aviso a los navegantes: la traducción al español de *Economía y Sociedad* de Max Weber”, en *Estudios sociológicos de El Colegio de México*. México: Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, Vol. 30, núm. 90, pp. 609-640.
- PICÓN SALAS, MARIANO (1943). “Sentido de la buena vecindad”, en *Cuadernos Americanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 7, núm. 1, pp. 12-20.
- REYES, ALFONSO (1942). “América y los *Cuadernos Americanos*”, en *Cuadernos Americanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 2, núm. 2, pp. 7-10.
- SIERRA, MANUEL J. (1942). “De Monroe a Roosevelt. La política del *Buen Vecino*”, en *Cuadernos Americanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 1, núm. 1, pp. 17-32.
- SILONE, IGNAZIO (1939). “Un recuerdo infantil”, en *Babel, Revista de Arte y Crítica*. Santiago de Chile, Vol. 1, pp. 27-29.

- SILVA HERZOG, JESÚS (1934). "El problema de los monopolios", en *El Trimestre Económico*. México: Fondo de Cultura Económica, Vol. 1, núm. 4, pp. 390-405.
- ____ (1942). "Lo humano, problema esencial", en *Cuadernos Americanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 1, núm.1, pp. 9-16.
- ____ (2014). *Una vida en la vida de México*. México: El Colegio Nacional.
- SUÁREZ, EDUARDO (1977). *Comentarios y recuerdos (1926-1946)*. México: Porrúa.
- TANNENBAUM, FRANK (1929). *The Mexican Agrarian Revolution*. Nueva York: Macmillan.
- ____ (1960). "Lázaro Cárdenas", en *Historia Mexicana*. México: El Colegio de México, Vol. 10, núm. 2, pp. 332-341.
- TOWNSEND, WILLIAM C. (1976). *Lázaro Cárdenas, demócrata mexicano*. México: Biografías Ganesa.
- TROTSKI, LEÓN (1939). "Una lección recientísima: Hitler y Stalin", en *Babel, Revista de Arte y Crítica*. Santiago de Chile, Vol. 5, pp. 148-151.
- VALERO PIE, AURELIA (2015). *José Gaos en México. Una biografía intelectual, 1938-1969*. México: El Colegio de México.
- VÁZQUEZ MANTECÓN, VERÓNICA (1999). "La polémica en torno a la democracia durante el cardenismo", en *Política y Cultura*. México: Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 11, pp. 61-87.
- VILLASEÑOR, EDUARDO (1934). "Nuestra industria textil del algodón", en *El Trimestre Económico*. México: Fondo de Cultura Económica, Vol. 1, núm. 4, pp. 365-389.

- WALD, ALAN M. (1987). *The New York Intellectuals. The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- WESTBROOK, ROBERT B. (1991). *John Dewey and the American Democracy*. Ithaca: Cornell University.
- ZAPATA VELA, JOSÉ (1935). *La educación y la cultura socialistas*. México: Editorial Dialéctica.
- ZEAL, LEOPOLDO (1942). "En torno a una filosofía americana", en *Cuadernos Americanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 3, núm. 3, pp. 63-78.

Cuando traducir es inventar: actores, redes y contextos en la recepción en Norteamérica de José Ortega y Gasset¹

Aurelia Valero Pic*

“En el vocabulario crítico” —escribió Jorge Luis Borges en un conocido ensayo—, “la palabra precursor es indispensable, pero habría que tratar de purificarla de toda connotación de polémica o rivalidad. El hecho es que cada escritor crea sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro. En esta correlación nada importa la identidad o la pluralidad de los hombres” (1984: 712). Al colocar el acento en el carácter construido de nuestros referentes, moldeados en conformidad con las necesidades del presente, Borges apuntaba al constante proceso de invención y apropiación que, con el transcurso del tiempo, puede sedimentarse en

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Esta investigación se realizó gracias a una beca de la Fundación Rockefeller, la cual me permitió hacer una estancia en el Rockefeller Archive Center y consultar varios acervos en la ciudad de Nueva York. Se inscribe en el marco del proyecto “El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria” (2016FFI-77009), coordinado por Antolín Sánchez Cuervo (CSIC, Madrid) y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España

tradiciones del pensamiento. Igualmente aludía al inevitable diálogo con el pasado que, al renovarse y actualizarse, abre nuevas vías hacia el futuro. Como parte de ese entrelazamiento temporal, hay un aspecto, sin embargo, que al parecer eludió su mirada. Se trata de las estructuras que ordenan nuestra experiencia individual y colectiva, horizontes narrativos que permiten acoger el cambio y prestarle un lugar y un significado precisos. Los relatos históricos se convierten así en el marco indispensable para concebir, no sólo los grandes ejes que articulan la transformación y la permanencia, sino aquellos términos que tornan una y otra visibles, como pueden ser las nociones de “tradición”, “precursor” e “influencia”.

Con el propósito de explorar cómo los relatos históricos construyen y fijan los referentes que dan contenido a estos tres conceptos, las páginas a continuación se centran en una de las primeras historias de la filosofía mexicana, *The Making of the Mexican Mind* de Patrick Romanell. Publicado por la Universidad de Notre Dame en 1952, durante más de sesenta años constituyó el único libro en inglés que ofrecía al público estadounidense un panorama amplio del mundo de las ideas en el México contemporáneo. En virtud de esa particularidad, no tardó en convertirse en una obra de obligada consulta para los interesados en la materia, a quienes el autor instruyó sobre los actores y las corrientes dignos de estudio en la primera mitad del siglo xx. Por diferentes motivos, otro tanto sucedió entre

los lectores de habla hispana, cuando dos años después empezó a circular *La formación de la mentalidad mexicana*, en la traducción de Edmundo O’Gorman y con el sello de El Colegio de México. Quienes se hicieron de algún ejemplar en una u otra lengua descubrieron que, merced a la labor de un grupo al que Romanell denominó “neoorteguiano”, en décadas recientes la figura rectora del medio había sido José Ortega y Gasset, erigido en patrono *in absentia* de la filosofía mexicana.

Junto con una obra hoy clásica de Samuel Ramos y algunos escritos de José Gaos, *The Making of the Mexican Mind* proporciona uno de los recuentos iniciales del período en clave orteguiana, esto es, bajo el supuesto de que Ortega fundó una escuela filosófica, al haber logrado transmitir los ejes rectores de su pensamiento a varias generaciones de discípulos en México. La idea de que hasta los años cincuenta su magisterio gozó de una condición hegemónica rara vez ha vuelto a cuestionarse en la historiografía sobre el período.² Además de mostrar cómo se fue creando una narrativa coherente y uniforme acerca de la historia de la filosofía en México, una mirada al modo y contexto en que se confeccionó ese libro pondrá en evidencia el papel de los actores y los discursos transnacionales

² Acerca de cómo la *Historia de la filosofía en México* de Samuel Ramos y el par de antologías y diversos artículos que elaboró José Gaos contribuyeron a afianzar la figura de Ortega en el medio mexicano, me permito remitir a Valero Pie (2021).

—entre ellos las traducciones— al momento de configurar los relatos fundadores de ciertas disciplinas.

I.

Antes de entregar a la imprenta *The Making of the Mexican Mind*, muy pocos conocían a Patrick Romanell. Sus señas llegaron a oídos de las autoridades de la Fundación Carnegie en noviembre de 1944, cuando, por voz de un allegado, tuvieron noticia de la difícil coyuntura por la que atravesaba entonces. Gracias a los puntuales registros de estos funcionarios, sabemos que Romanell, de origen italiano, había emigrado a la edad de ocho años a los Estados Unidos, donde tiempo después culminó una brillante carrera en filosofía en la Universidad de Columbia bajo la égida de William Montague.³ Según refirió este último, su discípulo se había visto obligado a tomar un empleo en la Universidad Interamericana de Panamá, tras haber sido despojado de su cargo en el Brooklyn College a causa de la perfidia comunista, cuyos militantes —afirmó— controlaban en aquel momento el sindicato. La situación alcanzó el paroxismo cuando Romanell fue llamado a dejar su puesto académico

³ William Pepperell Montague (1873-1953) fue representante de la denominada “Nueva escuela realista” de filosofía, disciplina que impartió en las universidades de Berkeley y Columbia. Entre sus obras destacan *The Chances of Surviving Death* (1934), *The Ways of Things: A Philosophy of Knowledge, Nature and Value* (1940) y *Great Visions of Philosophy* (1950). Véase Shook (2005).

para engrosar las filas del ejército, sin que pudiera contribuir, por razones médicas, al esfuerzo bélico. Desempleado y sin recursos, solicitaba el apoyo de la Fundación para realizar una estancia en México y escribir un libro acerca de la filosofía que se practicaba al sur de la frontera. De este modo, argumentaba Montague en su nombre, se aliviarían sus apuros inmediatos, al tiempo que se ofrecería un significativo aporte a la “política del buen vecino”.⁴

Había buenos motivos para invitar a la Fundación Carnegie para la Paz Internacional a financiar un proyecto semejante. Creada en 1910 con el propósito de “impulsar la paz entre las naciones, acelerar el fin de la guerra internacional, y alentar y promover la resolución pacífica de los conflictos internacionales”, esta organización había encontrado en el campo educativo una arena propicia para realizar sus

⁴ “Memorandum for Mr. Davis”, firmado por EB Sayre y fechado el 27 de noviembre de 1944, CEIP, serie VII, caja 327, exp. 1, f. 103259. En este documento también se indica que durante su estancia en Panamá Romanell había realizado “trabajo confidencial” para el Departamento de Estado de los Estados Unidos, cuya oficina de relaciones internacionales con América Latina se encontraba bajo la dirección de Benjamin Sumner Welles, un destacado diplomático estadounidense y asesor del presidente Franklin D. Roosevelt en materia de política exterior. Salvo que se indique lo contrario, las traducciones de los textos en inglés son mías.

La política del buen vecino se diseñó en 1929 durante el gobierno de Herbert Hoover, si bien únicamente llegó a instrumentarse tras el ascenso al poder de Roosevelt en 1933. Con ese nombre se designaba un conjunto de estrategias diseñadas para poner un término a las intervenciones militares en América Latina y, en su lugar, crear una zona de influencia estadounidense y favorecer la cooperación y el entendimiento hemisféricos a través de acuerdos comerciales y programas de desarrollo cultural.

objetivos (“The Carnegie Endowment”, 1911: 448-450).⁵ En una época marcada por el fin del modelo aislacionista y el deseo de alcanzar un mayor liderazgo en el escenario global, uno de los principales consistía en interesar a los ciudadanos estadounidenses en el mundo circundante y formar una opinión pública bien dispuesta hacia el internacionalismo. Como parte de un entramado institucional que buscó tender puentes entre el Estado y la sociedad, la Fundación sirvió como un medio privilegiado para persuadir a las élites económicas e intelectuales, tanto nacionales como extranjeras, del acierto que regía el giro en la política exterior y de participar en la construcción de un nuevo orden mundial favorable a los intereses y designios estadounidenses (Parmar, 2000: 47-48). Apenas sorprende, por ello mismo, que en el período comprendido entre 1939 y 1945, según observó por esos años Lewis Hanke, “se viera una expansión sin precedentes de los estudios latinoamericanos en Estados Unidos”.

Ello se debió en parte –explicaba– a las actividades en tiempos de guerra de órganos gubernamentales como el Departamento de Estado y la Oficina del Coordinador de Relaciones Interamerica-

⁵ La Carnegie Endowment for International Peace fue una de las ocho fundaciones que estableció Andrew Carnegie. Entre 1925 y 1945 la presidió Nicholas Murray Butler, “un activo internacionalista, dotado de una personalidad barroca que contrastaba con el estilo sencillo y directo de Carnegie”. Butler, continúa Nicoletta M. Hary, “fue un orador imponente y un promotor incansable de las ideas e instituciones que representó. Se convirtió en la personificación de la Fundación Carnegie para la Paz Internacional y, en 1931, recibió el Premio Nobel de la Paz” (Hary, 1996: 366-367).

nas, así como a un creciente interés en el enfoque por áreas en los estudios académicos. Este desarrollo no hubiera sido posible, sin embargo, sin la incesante preocupación de las fundaciones, la cual ha ayudado a organizar a los estudiosos en el campo a una escala nacional, ha estimulado la investigación en campos relativamente descuidados, y ha concedido fondos para compilar y publicar ciertas herramientas bibliográficas elementales (1947: 32).

Un resultado de ese esfuerzo era la presencia de eminentes profesores latinoamericanos en la vida universitaria al norte del río Bravo, tal como daban cuenta las estancias de los brasileños Érico Veríssimo y Gilberto Freyre, respectivamente en las universidades de California y de Indiana, el colombiano Germán Arciniegas en Chicago, el paraguayo Pablo Max Ynsifrán en Texas, el peruano Luis Alberto Sánchez en la Biblioteca del Congreso y el dominicano Pedro Henríquez Ureña en Harvard, entre varios otros más. En el ámbito de la filosofía, comentaba Hanke, mucho quedaba por hacer, si bien la labor de especialistas en esta disciplina, como Cornelius Krusé, Edgar S. Brightman y Patrick Romanell, sin duda rendiría frutos en un futuro cercano (1947: 61).

A ojos de estos últimos, inquirir acerca de la filosofía en la región constituía una tarea urgente y, en el caso mexicano, no había nadie con mejores credenciales que Romanell para llevar a cabo la encomienda. Mientras que Krusé, presidente de la American Philosophical Association, celebró el proyecto de escribir un libro sobre el “Pensamiento mexicano contemporáneo” como una idea maravillosa y

señaló a su colega italo-estadounidense como la persona indicada para llevarlo a buen puerto,⁶ Brightman afirmó, por carta a Nicholas Butler, que consideraba al candidato un hombre erudito y de criterio independiente, cuya estancia en Panamá lo hacía especialmente apto para realizar una investigación sobre el tema. “Mi propio juicio –sostuvo sin modestia el profesor de la Boston University– quizás conlleve algún peso, debido a que, hasta donde sé, impartí el único curso completo sobre filosofía latinoamericana que se ha dado en los Estados Unidos”.⁷ Por consiguiente, en su calidad de experto se pronunciaba a favor de un financiamiento adecuado, en particular tomando en cuenta “la importancia de mantener relaciones culturales de alto nivel con América Latina en estos días en que las relaciones políticas se encuentran un tanto ensombrecidas”.⁸

⁶ Carta de Cormelius Krusé a Patrick Romanell, fechada el 15 de junio de 1944, CEIP, serie VII, caja 327, exp. 1, f. 103265.

⁷ Carta de Edgar S. Brightman a Nicholas Butler, fechada el 25 de diciembre de 1944, CEIP, serie VII, caja 327, exp. 1, f. 103311. Las referencias en que basó su curso, con el libro de Ramos como herramienta principal, y la necesidad de emprender mayores estudios sobre la filosofía latinoamericana quedaron registradas en una carta a Eduardo Nicol, enviada pocos meses antes de que surgiera la iniciativa de Romanell: “This semester I am teaching for the first time a little course in Latin American Philosophy. Professor Ramos’s *Historia de la Filosofía en México* is very helpful, but someone should supplement it by a fuller work on Mexico, and by another giving a general survey of the growth of philosophy in Latin America as a whole. The Pan American Union tells me that my course is, as far as they know, the only one in the United States dealing with the subject”. Carta de Edgar Brightman a Eduardo Nicol, fechada el 10 de marzo de 1944, AHUNAM, fondo Eduardo Nicol, caja 23, exp. 155, f. 14240.

⁸ Carta de Edgar S. Brightman a Nicholas Butler, fechada el 25 de diciembre de 1944, CEIP, serie VII, caja 327, exp. 1, f. 103311.

El propio Romanell coincidía plenamente con la opinión de sus colegas, al mencionar las conversaciones sostenidas, en un reciente viaje a México, con diversos filósofos mexicanos, entre quienes figuraban Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Francisco Larroyo y Eduardo García Máynez; según refirió el autor de la misiva, sin excepción, todos habían saludado su proyecto con enorme simpatía. Los tres años de experiencia panameña constituían, sin embargo, el elemento de mayor peso en su argumento, dado que le habían aportado un buen conocimiento [*insight*] de la “mente latinoamericana”. Tan amplia familiaridad con el medio respondía a que, “como profesor de español en materia de democracia a lo largo y ancho del país por invitación especial del Presidente, tuve el privilegio de ir más allá del círculo universitario y descubrir cómo piensa y siente el latinoamericano promedio”. Ese conjunto de consideraciones le permitía augurar que el “estudio no sólo será valioso en el campo de la filosofía por su novedad y carácter intemporal, sino que también contribuirá parcialmente al entendimiento continental”.⁹

A la voluntad de conocer al otro y concitar un respaldo mutuo en la región debe añadirse el particular prestigio que por aquellos años gozaba la filosofía, considerada como cima de la cultura y un dique contra la irracionalidad y la

⁹ Carta de Patrick Romanell a William Montague, fechada el 30 de noviembre de 1944, CEIP, serie VII, caja 327, exp. 1, f. 103263.

barbarie. “Los acontecimientos de la Segunda guerra mundial –explicó en términos generales la historiadora Kathleen McCarthy– se combinaron con una nueva sensibilidad ante los problemas contemporáneos en el ámbito internacional, elevando a las humanidades, desde el vacío de un interés meramente individual, hacia el centro de las políticas públicas” (*apud* Cohn, 2006: 142). De ahí que durante la década de los cuarenta no fuera en modo alguno inusual encontrar a académicos e intelectuales como asesores ante el gobierno, como voceros de organismos internacionales o como artífices de propuestas promotoras de la concordia mundial. En un horizonte de reconstrucción y con la bandera de la paz por venir, a los filósofos incluso se asignó la nada sencilla tarea de sugerir los valores que deberían regir la convivencia entre los individuos y las naciones, tal como sugiere su destacada participación en las primeras asambleas generales de la UNESCO; a título de conocedores de las honduras humanas y máximos representantes del espíritu ilustrado, en esas reuniones se les pidió definir los principios en que se fundaría la Declaración Universal de los Derechos Humanos, promulgada en 1948. De forma paralela y en el contexto de una Europa ausente, tampoco faltaron las iniciativas que buscaron ampliar las bases del diálogo y la cooperación en el continente americano, como en el caso del Primer Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en la Universidad de Yale en abril de 1943, y la serie de encuentros que desde

entonces se sucedieron entre filósofos radicados a ambos lados del río Bravo.¹⁰ Este tipo de actividades favoreció el acercamiento entre diversas personalidades y que una pequeña red intelectual comenzara a tejerse y a propiciar, a su vez, mayores intercambios.¹¹

Por lo tanto, pese al conflicto bélico que enfrentaban los cinco continentes, las condiciones resultaban particularmente oportunas para proponer un proyecto que, desde el campo de la filosofía, se presentaba ante los posibles mecenases como un puente entre naciones.¹² Ahora bien, mientras que de esa causa derivaba su atractivo, la viabilidad era un resultado del haber elegido a México como objeto y destino

¹⁰ La “First Inter-American Conference of Philosophy” se celebró en Yale entre el 30 de abril y el 1 de mayo de 1943, seguida por el “First Inter-American Congress of Philosophy”, el cual tuvo lugar en Haití en septiembre del siguiente año. Debido a la ofensiva militar en Pearl Harbor y el involucramiento pleno de Estados Unidos en la guerra del Pacífico, el congreso que estaba planeado a continuación se pospuso hasta diciembre de 1947 con la Universidad de Columbia en Nueva York como sede del encuentro. Véase al respecto, Krusé (1950).

¹¹ En los archivos de la Fundación Rockefeller se menciona a 18 interesados en estas reuniones, entre los que figuran los siguientes nombres: Brand Blanshard (1892-1987), Edgar S. Brightman (1884-1953), Irwin Edman (1896-1954), Glenn Raymond Morrow (1895-1973), William Ernest Hocking (1873-1966), Richard McKeon (1900-1985), Edmundo O’Gorman (1906-1995), Eduardo Nicol (1907-1990), Risieri Frondizi (1910-1985), Miguel Jorrín, Fernando Ortiz (1881-1969), Mariano Picón Salas (1901-1965) y José Juan Arrom (1910-2007). Carta de Charles W. Hendel a David H. Stevens, fechada el 31 de marzo de 1943, RAC, grupo 1.1, serie 200, caja 209, exp. 2498.

¹² Al término de la Segunda guerra mundial, sin embargo, las prioridades de la Fundación Carnegie se modificaron en consecuencia y se favoreció el prestar ayuda en áreas devastadas de Europa. Carta de Howard E. Wilson a Harold W. Bentley, fechada el 29 de enero de 1946, CEIP, serie VII, caja 327, exp. 1, f. 1003323.

de las inquisiciones, en vista de la coyuntura histórica y de su situación especial con respecto al continente:

Dado que 1946 es año de elecciones –reflexionaba Harold Bentley, director de la Biblioteca Benjamin Franklin, en una carta dirigida a los funcionarios de la Fundación Carnegie– y se cumple el centenario de la guerra entre Estados Unidos y México, ayudaría a las buenas relaciones tener aquí, a solicitud de las autoridades educativas mexicanas, algunos de los profesores mejor cualificados de las instituciones estadounidenses. En todo caso, México es un importante puesto de escucha para el resto de Latinoamérica y cualquier gesto que se haga aquí redundará en buena voluntad y una mejor comprensión entre los dos países.¹³

A las consideraciones de orden geopolítico se sumaba el renombre del que gozaba el medio universitario mexicano entre las organizaciones filantrópicas. “México –afirmaba William Berrien, asesor de la Fundación Rockefeller en sus relaciones con América Latina– es desde muchas perspectivas el país que ofrece el mayor número y variedad de posibilidades provechosas para el desarrollo de las humanidades”. Ello se debía a que, aunado al paulatino mejoramiento en el nivel de investigación y en las condiciones de enseñanza, en años recientes se había incorporado a sus filas un

¹³ Carta de Harold W. Bentley, director de la Biblioteca Benjamin Franklin, a Miss Sayre, fechada el 25 de noviembre de 1945, CEIP, serie VII, caja 327, expediente 1, f. 103324. Según consta en otro documento, Harold Bentley cumplía en México las funciones de agregado cultural del Departamento de Estado estadounidense; el cargo permanecía implícito, debido a que “los mexicanos no quieren que se denomine a nadie agregado cultural; les parece paternalista”. “Memorandum in re talk with Harold W. Bentley”, fechado el 13 de noviembre de 1945, CEIP, serie VII, caja 327, exp. 1, f. 103325.

importante contingente de profesores españoles exiliados. Ese conjunto de factores había convertido al país en “un modelo de lo que puede alcanzarse en instituciones nacionales y debido a que ofrece centros de colaboración productiva para las humanidades en los Estados Unidos”, en especial en las áreas de la historia, la filosofía y la arqueología.¹⁴ Todo se prestaba, por consiguiente, para poner en marcha el proyecto de Romanell. De ahí que, una vez descartada cualquier sospecha de inclinaciones comunistas y provisto con excelentes referencias que incluían testimonios de lealtad, conducta patriótica y un ideario liberal, el profesor obtuviera los nombramientos de Cutting Traveling Fellow por la Universidad de Columbia y de Carnegie Fellow por parte de la Fundación. Además de acordarle los imprescindibles recursos para la estancia, uno y otro le permitieron cruzar la frontera en tiempos de guerra y llegar a México rodeado con una mayor aura de prestigio.

II.

Antes de levar anclas y dirigirse a su nuevo destino, no hay indicios de que el nombre de José Ortega y Gasset figurara entre las coordenadas a las que Romanell recurrió para orientarse en la filosofía mexicana. Las estrellas que en un

¹⁴ William Berrien, “Report on Humanities in Mexico, Central and South America”, fechado el 31 de octubre de 1944, RAC, grupo 1.2, serie 300, caja 15, exp. 115.

inicio le indicaron el norte quedaron registradas en el proyecto presentado ante la Fundación Carnegie, en el que anunciaba la división tripartita que estructuraría su libro. Este llevaría por título “The Story of Contemporary Mexican Thought” y, según puede leerse en ese bosquejo, el primer capítulo estaría dedicado a exponer el “auge y caída del positivismo y del ‘porfirismo’”, mientras que el segundo se centraría en los “líderes del movimiento de la ‘juventud’ de 1908”: Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Julio Torri, Jesús Acevedo, Eduardo Colín, Enrique González Martínez, Antonio Caso y José Vasconcelos. El tercero y último consistiría en un panorama del campo filosófico contemporáneo, donde se daban cita las corrientes designadas como a continuación, junto con sus principales intérpretes:

1. Neohispanismo: José Romano Muñoz
2. Neokantismo: Francisco Larroyo
3. Neotomismo: Oswaldo Robles
4. Neohumanismo: Samuel Ramos
5. Neoliberalismo: Eduardo García Máynez.¹⁵

Tal como corresponde a una investigación auténtica, resulta del todo natural que el planteamiento inicial no superara la prueba de la experiencia y que en el transcurso

¹⁵ Carta de Patrick Romanell a Malcolm W. Davis, Associate Director, División of Intercourse and Education, fechada el 16 de septiembre de 1945. CEIP, serie VII, caja 327, exp. 1, f. 103307.

de su estancia se fueran modificando las ideas de partida. El sentido en que lo hicieron respondió a la forma precisa en que se desarrollaron aquellos doce meses de estadía, repartidos entre 1945 y 1946. A lo largo de ese período Romanell conoció de cerca a algunas figuras señeras del medio cultural mexicano, sin duda complacidas al saber, a través de alguna revista, que el objetivo del visitante consistía en “entrevistar a los filósofos que representan las principales direcciones del pensamiento mexicano actual y recoger todo el material biográfico y bibliográfico relativo a ellos” (“Noticias”, 1945: 303). Igualmente prometedor debió parecerles su interés en impulsar la organización del Segundo congreso interamericano de filosofía, en tanto vía para estrechar las relaciones entre los practicantes de esta disciplina en las dos Américas, todavía en exceso distantes.

Con tan nobles propósitos por delante, apenas sorprende que Romanell no tardara en forjar buenas relaciones, desde luego no cualesquiera. Gracias a los excelentes oficios de Cornelius Krusé, uno de sus principales contactos en el país fue Alfonso Reyes, quien a su vez lo introdujo en el entramado filosófico local.¹⁶ Por consiguiente, no resulta casual que, no bien arribó, dictara cursos y conferencias tanto en El Colegio de México como en la Facultad de Filosofía de la UNAM, ni que muy pronto se familiarizara con el

¹⁶ Carta de Cornelius Krusé a Alfonso Reyes, fechada el 7 de junio de 1945, en Archivo Histórico de El Colegio de México (en lo sucesivo AHCM), fondo Casa de España, caja 20, exp. 14, f. 1.

entorno más cercano del escritor neoleonés.¹⁷ Tampoco lo es que, pese a entrevistarse con diversos miembros del gremio, de preferencia frecuentara a quienes, como José Gaos, formaban parte de su círculo inmediato, ni que sus amistades se extendieran poco a poco por los rumbos que marcaban la orientación y las afinidades del filósofo transterrado.

Prueba de esa impronta es el giro que por aquella época tomaron sus escritos, entre los que destaca “The Background of Contemporary Mexican Thought”, el primer artículo publicado a raíz de su estancia. En esas páginas mostró su familiaridad con el medio, al describir las pugnas filosóficas que cimbraban al gremio, así como los nombres de quienes se batían en el ruedo. Aunque identificó diferentes autores y posturas, con particular detenimiento examinó la figura de Samuel Ramos y su proyecto de adaptar el circunstancialismo de Ortega a la realidad nacional, proyecto al que el filósofo michoacano atribuyó un alcance profundo entre sus contemporáneos. En esa línea Romanell tampoco olvidó mencionar al “orteguiano José Gaos”, intelectual español que “ejercía la mayor influencia en la generación más joven”. Por estos y otros motivos que incluían discusio-

¹⁷ Las conferencias versaron sobre la polémica filosófica entre Croce y Gentile, autores que Romanell había estudiado como parte de su tesis de grado y que, según Risieri Frondizi, “llegaron a Latinoamérica a satisfacer un auténtico interés filosófico”. Respectivamente, carta de Alfonso Reyes a Patrick Romanell, fechada el 13 de noviembre de 1945, en AHCM, fondo Casa de España, caja 20, exp. 14, f. 2; y carta de Patrick Romanell a William P. Montague, fechada el 30 de noviembre de 1944, CEIP, serie VII, caja 327, exp. 1, f. 103263.

nes, instituciones y circulación de saberes, “la filosofía en México –celebraba el profesor– ha cumplido la mayoría de edad” (1947: 256, 264).

Merced a una dedicación constante, hacia finales de 1950 Romanell anunció haber terminado de exponer esas observaciones en “Making of the Mexican Mind: Survey of Contemporary Mexican Philosophy”.¹⁸ Tal como el título sugiere, en ese libro trazaba un panorama de la filosofía en México, desde sus orígenes modernos y hasta la edad contemporánea, el cual desarrolló a lo largo de seis capítulos. Tras proponer, en el primero de ellos, un contraste sistemático entre lo que el autor denominó “las dos Américas”, el segundo capítulo describía los antecedentes del pensamiento filosófico nacional, en particular a raíz de la lucha contra el positivismo y el esfuerzo por establecer coordenadas intelectuales forjadas en nuestro propio tiempo y espacio. Sendas secciones consagradas a Antonio Caso y a José Vasconcelos daban cuenta de sus respectivas ideas y magisterios, entendidos como el punto de arranque de una disciplina que por aquellas fechas comenzaba a profesionalizarse. El quinto capítulo, por su parte, examinaba los desarrollos filosóficos en años recientes, multiplicados y fortalecidos gracias a la llegada de muy destacados pensadores españoles. El conjunto se cerraba con una sección de referencias,

¹⁸ Carta de Patrick Romanell a Alfonso Reyes, fechada el 4 de noviembre de 1950, en AHCM, fondo Casa de España, caja 20, exp. 14, f. 12.

concebida para invitar a explorar, con mayor detalle y a profundidad, las rutas abiertas en la filosofía mexicana.

De acuerdo con las impresiones e informaciones que acumuló a lo largo de su estancia, Romanell dividió la historia intelectual del siglo xx en dos grandes etapas: la que se extendía de 1900 a 1925 y se ubicaba en la estela del pensamiento francés, y aquella otra que abarcaba el período posterior, con la asimilación de las ideas de origen alemán irradiadas desde España (1952: 146; 1954: 165). Como principal responsable de dicha germanización se encontraba José Ortega y Gasset, cuyas empresas editoriales habían establecido el programa de lecturas que inspiraba a todas las escuelas filosóficas en México, sin importar su signo u orientación. Además de esa presencia oblicua, tan amplia como determinante, las marcas de su influjo aparecían de forma directa en el “creciente número de discípulos que han sabido aplicar a los problemas mexicanos el ‘perspectivismo’ filosófico orteguiano” (1954: 166). Para ellos reservó el título de “neoorteguianos”, ahí donde el prefijo “neo-” buscaba expresar el carácter crítico, original y selectivo de sus respectivas lecturas y personal adaptación de las enseñanzas del maestro. Al final de cuentas, explicó en algún otro texto, “filósofos dignos de tal título no son loros, sino *rarae aves*” (1975: 86). El resultado había sido tan exitoso que, a juicio del profesor estadounidense, “es indudable que los neoorteguianos tienen por ahora mayor influencia en las actividades académicas de México que cualquier otro grupo” (1954:

166-167). De ahí que, pese a reconocer la existencia y actividad de otras agrupaciones filosóficas, a los practicantes del perspectivismo dedicara el mayor número de páginas. Por ellas nos enteramos que entre sus miembros destacaban los más cercanos colaboradores mexicanos de José Gaos, es decir, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman y Justino Fernández, quienes, cada uno a su manera, habían encontrado en la obra de Ortega la justificación epistemológica de una filosofía, una historia o una crítica del arte insertas en la realidad nacional.

Aunque para sus lectores de habla inglesa no fuera evidente, el recuento se hallaba lejos de ofrecer un fiel reflejo de la correlación de fuerzas efectiva. Ello aparece, en primer término, en el predominio indiscutible que Patrick Romanell prestó a los neoorteguianos en detrimento de otras escuelas. Mencionó en su libro, claro está, a las corrientes neotomista y neokantiana, pero sin por ello referir que ambos movimientos disfrutaron de una enorme presencia en la vida universitaria en la década de 1940.¹⁹

¹⁹ En ese sentido es de recordar que Oswaldo Robles, filósofo neotomista, ocupó un lugar central en la UNAM, al grado de convertirse, durante la rectoría de Rodolfo Brito Foucher, en “dueño y señor de la Sección [de Filosofía] y hasta de más”. Carta de José Gaos a Eduardo Nicol, fechada el 29 de marzo de 1943, AHUNAM, fondo Eduardo Nicol, caja 23, exp. 155, f. 15116. No menos significativo parece que los neokantianos se hicieran acompañar por ese entonces de numerosos seguidores que aclamaban sus intervenciones con “estruendosos aplausos, voces, sonrisas y risas”. Esto se debía, precisó Eusebio Castro, a que “el neokantismo de Rodríguez y de Larroyo había despertado y fomentado, no sólo interés colegial filosófico, sino también el interés de grupo y de política

Durante su estancia en el país al parecer tampoco escuchó a quienes protestaban contra el excesivo peso que comenzó a atribuirse a José Ortega y Gasset a raíz de la *Historia de la filosofía en México* de Samuel Ramos, quien aprovechó la forma aparentemente neutra del discurso histórico para extender su propia experiencia al resto de sus contemporáneos. “Que Ramos reconozca en Ortega su venero –sostuvo Adolfo Menéndez Samará en una reseña–, no quiere decir que otros acepten su sombra. En realidad Ortega y Gasset influencia a Ramos y a Romano Muñoz, pero ellos no son los únicos que estudian filosofía en México” (1945: 317-318). Una opinión similar manifestó Antonio Gómez Robledo, distinguido intelectual y filósofo cristiano, al exponer en 1947 un balance del pensamiento mexicano por aquella época:

Tienen por cierto el materialismo y el historicismo [...] representantes de singular relieve entre nosotros; pero no son aún, insisto en ello, las tendencias dominantes.²⁰ La concepción de la filosofía como saber universalmente válido y el reconocimiento de otra realidad, como quiera que sea, distinta de la materia, ambas notas constituyen aquello en que convienen tomismo, neokantismo, axiologismo y otras doctrinas similares que se disputan entre sí el alma de la juventud mexicana (1947: 229).

administrativa, docente, en la Facultad, en la Escuela Normal, en la Preparatoria, en la Secretaría de Educación” (1989: 109).

²⁰ Historicismo es el término con el que Gómez Robledo identificó la postura de los discípulos de Ortega.

Siendo su influencia directa claramente minoritaria, cuando no marginal, ¿por qué Romanell identificó a José Ortega y Gasset como el eje rector del medio local y a sus discípulos en México como las mayores figuras del gremio? Una posible respuesta radica en que el profesor neoyorkino, lejos de documentarse sobre la auténtica configuración del campo filosófico mexicano, creyó a pie juntillas los informes que le transmitieron sus nuevos amigos, la mayoría perteneciente al círculo intelectual de José Gaos. Gracias al vínculo que supieron extender entre filosofía e historia, este grupo fue responsable, además, de los primeros recuentos históricos de la disciplina en el país, lo cual determinó, tal como lamentó en su momento Menéndez Samará, que hubiera “corrido la versión de que en México la influencia ortegogassetiana priva en la cultura académica de los estudiosos de la filosofía”. Sin embargo, argumentó enseguida, “que dos personas –exactamente dos, si exceptuamos a sus discípulos de origen hispano– encuentran en el ensayista madrileño el venero de su ideación, no quiere decir que entre nosotros tenga un lugar (ni siquiera destacado) en la estimación filosófica” (1944: 1).²¹ A reproducir, consolidar y fijar esa versión contribuyó igualmente *The Making of the Mexican Mind*.

Hay indicios de que años más tarde Romanell advirtió ciertas disonancias en el relato que dejó plasmado en su obra. Por ejemplo, aunque en *The Making of the Mexican*

²¹ Las dos personas aludidas eran José Romano Muñoz y Samuel Ramos.

Mind presentó como un hecho indubitable el papel de Ortega y Gasset en la renovación de los estudios filosóficos en México por lo menos desde principios de los años treinta, muy en concordancia con lo que Samuel Ramos había asentado en su *Historia*,²² con el paso del tiempo empezó a darse cuenta de que las fechas y las referencias no cuadraban del todo. “Es extraño –comentó perplejo en un artículo– que en el *Perfil* [*del hombre y la cultura en México*] no se mencione a Ortega ni siquiera una sola vez” (1960: 605). No obstante, tal vez debido a que la vigencia de su propio libro dependía, al menos en parte, de la exactitud de los datos y el acierto en las interpretaciones, Romanell no escatimó tinta para hallar una lógica en tamañas omisiones. “Aunque no menciona a Ortega de manera específica en las primeras dos ediciones (1934, 1938) –sugirió en otro ensayo–, la influencia de *España invertebrada* del maestro español en el *Perfil* es tan obvia que quizás no sintió la necesidad de hacer referencia específica a ésta” (1975: 92). Para solaz de las conciencias, poco a poco se fueron borrando las huellas de cualquier inconsistencia, en particular porque en la tercera edición, aparecida en 1951, Samuel Ramos se dio

²² La dependencia hacia esta obra fue del todo evidente para los comentaristas de la época como, por ejemplo, José Ferrater Mora: “Cabe decir que [*The Making of the Mexican Mind*] no hubiera sido posible sin el rico material bibliográfico (en su mayor parte debido a historiadores y filósofos mexicanos) que el autor ha podido manejar y sin su más próximo antecedente: la *Historia de la filosofía en México*, de Samuel Ramos, publicada en 1943” (1954: 240-241). Sobre el papel de Ortega en la obra de Ramos resulta de particular interés Hurtado (2012).

a la tarea de modificar el texto original para, en retrospectiva, pintar su libro con los colores de Ortega. Que tal fuera la versión en que se basó *Profile of Man and Culture in Mexico*, su traducción inglesa, favoreció que en el mundo anglosajón no se perciban fluctuaciones o incongruencias.

III.

En noviembre de 1950, apenas culminado el proceso de redacción, Patrick Romanell escribió a Alfonso Reyes para indagar sobre la posibilidad de traducir al español y publicar en el país el manuscrito intitulado “Recent Mexican Thought”. “Sé que El Colegio de México –justificaba en esas líneas– patrocina tales obras, como la mía, sobre el pensamiento hispano-americano”.²³ La entusiasta respuesta que recibió al cabo de unas cuantas semanas, junto con la promesa de que se buscaría a un traductor adecuado, constituyeron la feliz confirmación a sus palabras. Aunque no se conoce el monto asignado para tornar el texto al castellano, es muy probable que el pago previsto fuera reducido, dado que los candidatos en la mira eran jóvenes en los inicios de su carrera laboral, sin gran experiencia en el campo y carentes de la suma de habilidades requeridas.²⁴ Quizás ante la

²³ Carta de Patrick Romanell a Alfonso Reyes, fechada el 4 de noviembre de 1950, AHCM, fondo Casa de España, caja 20, exp. 14, f. 12.

²⁴ Sobre este punto resulta de interés el siguiente comentario de Cornelius Krusé, puesto que muestra las diferencias en los medios de producción intelectual

falta de mejores recursos, tanto humanos como económicos, la idea consistía en comisionar una traducción al alimón, de tal modo que entre dos personas se hallara un cruce entre idiomas y saberes. En esa lógica se planteó que el trabajo quedara a cargo de Jorge Portilla, “discípulo de Gaos, que ya ha dado buenas pruebas, y de [Jorge] Hernández Campos, antiguo becario del Colegio y traductor de planta en el Fondo de Cultura Económica, excelente conocedor del inglés”. “Dígame si le agradan”, solicitó Reyes con su amabilidad consabida.²⁵ Según consta en la correspondencia, el manuscrito finalmente fue a parar a manos de Ricardo Guerra, otro alumno de José Gaos que, al igual que Portilla, se había dado a la fama en años recientes como miembro del Grupo Hiperión.²⁶

en México y Estados Unidos, así como algunos motivos que propiciaron mayor desigualdad en ese tipo de intercambios: “In general, an interchange of books and persons seems to me the proper way of bringing about closer cultural relations. They are, of course, interested also in translations. It is relatively easy for Latin Americans to translate our books into Spanish inexpensively, though not much yet has done in the way of such translations; but when one wishes to reciprocate it gets to be expensive. I am pledged personally to the translation of one of Vaz Ferreira’s books, but how to find a North American publisher; and if these matters are not done on a kind of reciprocal basis, the *sentimiento de dignidad* of the Latin Americans will be hurt”. Carta de Cornelius Krusé a William Berrien, asesor de la Fundación Rockefeller, fechada el 16 de febrero de 1944, RAC, grupo 1.2, serie 200, caja 209, exp. 2499.

²⁵ Carta de Alfonso Reyes a Patrick Romanell, fechada el 20 de febrero de 1951, AHCM, fondo Casa de España, caja 20, exp. 14, f. 18.

²⁶ El Grupo Filosófico Hiperión fue un círculo de lectura y discusión, muy activo entre 1947 y 1952, conocido principalmente por sus estudios en torno al existencialismo francés y sus propuestas acerca de “lo mexicano” y “la mexicanidad”. Entre sus miembros más destacados figuraban Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro y Ricardo Guerra. Al respecto, véase Santos (2015).

Alfonso Reyes no tardó en lamentar la decisión: pese a las reiteradas promesas y a las renegociaciones de plazos, Guerra no sólo faltó a su compromiso, sino que empezó a evitar las comunicaciones, llegando al extremo de ocultar su paradero durante largos meses. Contrariado, don Alfonso se deshacía en disculpas por una situación que había escapado a su control, tanto más enojosa cuanto que “el Sr. Romanell –podía leerse en una misiva– ha adquirido ya de tiempo atrás el derecho de ciudadanía intelectual entre nosotros, donde se le reconoce la muy alta estimación que merece”.²⁷ De ahí que el presidente de El Colegio, presionado y ya impaciente, sopesara la idea de recurrir a la fuerza:

Le ruego encarecidamente –conminaba a Arnaldo Orfila, director del Fondo de Cultura Económica– que haga lo posible por rescatar el libro de Romanell. Si es necesario dedicar a esa obra detectivesca a una persona, nosotros pagaremos todos los gastos de transporte. Pero es una grave responsabilidad para el Colegio y para mí el seguir como estamos. Si fuere necesario, echaremos mano de la policía.²⁸

Una vez recuperado el manuscrito, a tomar la estafeta se invitó a Edmundo O’Gorman, cuya pericia para transitar

²⁷ Carta de Alfonso Reyes a Eugene Delgado Arias, agregado cultural a la Embajada de los Estados Unidos de Norteamérica, fechada el 17 de diciembre de 1951, AHCM, fondo Casa de España, caja 20, exp. 14, f. 46.

²⁸ Carta de Alfonso Reyes a Arnaldo Orfila Reynal, fechada el 20 de mayo de 1952, AHCM, fondo Casa de España, caja 20, exp. 14, f. 60.

entre lenguas estaba más que demostrada. “El pandero está en buenas manos –le aseguró Alfonso Reyes–: ya sabe que nuestro querido Edmundo hace bien las cosas”.²⁹ No hizo falta convencer a Romanell, encantado con la traducción que su amigo O’Gorman había hecho de unas conferencias dictadas en México y que con el título *La polémica entre Croce y Gentile: un diálogo filosófico*, en 1946 publicó El Colegio de México en su colección “Jornadas”. Sin duda el profesor también sabía que a las actividades traductorales de O’Gorman se debía la versión española de varios libros canónicos, obra de pensadores como David Hume, John Locke y Adam Smith, al igual que la de algunos autores más cercanos en el tiempo, como Edgar Brightman y su *Philosophy of Ideals*. Ese conjunto de labores le había ido granjeando una sólida reputación como traductor especializado en filosofía anglosajona, categoría que respaldaba su perfecto dominio del inglés y, según él mismo afirmó, su “especial predilección por los estudios filosóficos en torno a la historia. Con tal motivo ha seguido los cursos de filosofía en la Facultad”.³⁰

Junto a la habilidad para mediar entre idiomas, esas creenciales también le valieron cierto reconocimiento como intérprete de culturas, tal como lo hizo evidente en el otoño

²⁹ Carta de Alfonso Reyes a Patrick Romanell, fechada el 10 de diciembre de 1952, AHCM, fondo Casa de España, caja 20, exp. 14, f. 63.

³⁰ [Nota autobiográfica de O’Gorman, 1941], CEIP, serie VII, caja 336, exp. 1, f. 108455.

de 1941, al desempeñarse como Visiting Carnegie Professor. A semejanza de la beca que solicitó Romanell para viajar a México, el programa que permitió la estancia de O’Gorman en diversas universidades estadounidenses se planteó en concordancia con los principios de la política exterior en el gobierno de Franklin D. Roosevelt. Al final de cuentas, le explicó por carta Nicholas Butler, presidente de la Fundación Carnegie, “el propósito de estas visitas es multiplicar y fortalecer los vínculos de entendimiento intelectual y académico entre distintos países”.³¹ A ese fin se abocó el ciclo de charlas, organizado en torno al tema “¿Tienen las Américas una historia en común?” y, de dar crédito a los informes remitidos a las oficinas de la Fundación, difícilmente podrían haber sido mejor acogidas. Así lo asentó, por ejemplo, Samuel N. Stevens, del Grinnell College en Iowa, al afirmar que “la política oficial del buen vecino recibió un impulso gracias a esta agradable y provechosa

³¹ Carta de Nicholas Butler a Edmundo O’Gorman, fechada el 20 de marzo de 1941, CEIP, serie VII, caja 336, exp. 1, f. 108447. Es posible establecer cierto paralelismo entre la invitación que se extendió a Pedro Henríquez Ureña en ese mismo año con el propósito de impartir la cátedra de poesía Norton en la Universidad de Harvard y aquella otra que recibió O’Gorman. Pese a la diferencia de edad, ambos poseían un excelente dominio del inglés y se les juzgaba favorables a la participación estadounidense en la arena política y económica continental. Según señaló Fernando Degiovanni, quien realizó un detallado análisis de la visita de Henríquez Ureña, este tipo de iniciativas formaron parte de una estrategia más amplia, impulsada desde el Departamento de Estado y las oficinas de empresarios prominentes, cuyo propósito era garantizar el apoyo ideológico y logístico de las universidades estadounidenses para fortalecer la política hemisférica de los Estados Unidos (2018: 131-141).

asociación”.³² Al respecto coincidía, entre muchos otros, Charles E. Martin de la Universidad de Washington, para quien el visitante “no sólo nos brindó un excelente panorama de la vida e instituciones mexicanas, sino que demostró ser un hábil intérprete de los problemas latinoamericanos en general”.³³ En justa correspondencia, en el transcurso de su estancia el así aludido también tuvo ocasión de enriquecer y rectificar sus opiniones sobre los vecinos del norte, según refirió Howard Lee Nostrand, de la Universidad de Minnesota:

Espero que al llegar al término de su viaje –comentaba en esas líneas–, el señor O’Gorman se haya adentrado lo suficiente en la verdadera naturaleza de la cultura norteamericana, la cual, desde luego, en un inicio malinterpretó. Era inevitable que así lo hiciera, no sólo por ser éste su primer viaje a nuestro país, sino también porque el contexto excepcionalmente conservador de su grupo en la Universidad de México lo lleva de forma inconsciente a considerar como no cultura nuestros intentos por definir valores e ideales, intentos que con gran frecuencia se formulan en un vocabulario muy distinto al de la tradición católica.³⁴

Aunque no mencionó las causas ni brindó mayores detalles, O’Gorman coincidió en que la experiencia había sido “reveladora” [*eye-opening*] y tanto así que, al llegar al término de

³² Carta de Samuel N. Stevens a Henry S. Haskell, asistente del director de la Fundación Carnegie, fechada el 12 de diciembre de 1941, CEIP, serie VII, caja 336, exp. 1, f. 108531.

³³ Carta de Charles E. Martin a Henry S. Haskell, fechada el 24 de noviembre de 1941, CEIP, serie VII, caja 336, exp. 1, f. 108503.

³⁴ Carta de Howard Lee Nostrand a Henry S. Haskell, fechada el 15 de noviembre de 1941, CEIP, serie VII, caja 336, exp. 1, f. 108513.

su estancia, propuso elaborar un estudio sobre la cultura estadounidense desde un punto de vista latinoamericano. El proyecto, sin embargo, no prosperó, tal vez porque pres-tarse al escrutinio ajeno no se juzgó necesario para alcanzar el tan proclamado “entendimiento continental” ni formaba parte de las prioridades de la Fundación.³⁵ Como se ha visto, con mejor fortuna corrió la propuesta inversa, es decir, la de colocar las ideas forjadas al centro y al sur de la región bajo el microscopio norteamericano, única lente a la que se reconoció cierto poder de observación y la capacidad de enunciar un saber autorizado. Una pequeña pero significativa muestra la aportó Patrick Romanell.

Quizás como un gesto de agradecimiento hacia la Fundación Carnegie y, con toda probabilidad, para sacar de apuros a Alfonso Reyes, O’Gorman aceptó traducir *The Making of the Mexican Mind. A Study in Recent Mexican Thought* en el más breve plazo posible y sin inmutarse ante el protagonismo del que él mismo gozaba en el texto. Su versión se distinguió por mantener la cercanía con el original, salvo en cuestiones de estructura –con frases más concisas y elegantes– y por leves precisiones en cuanto al contenido, en especial ahí donde su propio círculo constituía el objeto primordial de las disquisiciones. La marca del traductor y su entorno aparece con mayor evidencia en el

³⁵ Carta de Edmundo O’Gorman a Henry S. Haskell, fechada el 18 de febrero de 1942, CEIP, serie VII, caja 336, exp. 1, f. 108547.

título que encabezó la edición española, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*. Con ese giro se disimulaba la deuda que Romanell había contraído con el libro de John Randall, *The Making of the Modern Mind. A Survey of the Intellectual Background of the Present Age*,³⁶ también difuminaba las notas pragmatistas tan características de la filosofía estadounidense y las sustituía con otras más que remitían, en cambio, a la tradición del *Bildungsroman*. Más aún, en lugar del mundo anglosajón, la asociación inmediata se establecía con el autor francoalemán Bernhard Groethuysen, cuya obra *Origines de l'esprit bourgeois en France* se había publicado en 1943 como *La formación de la conciencia burguesa en Francia en el siglo XVIII*. Que esta última traducción se debiera a José Gaos no hace sino confirmar su tan discreta como ubicua presencia a todo lo largo de esta historia, si bien es de reconocer que en lo relativo al título su consejo resultó bastante atinado. Al traducir *mind* como *mentalidad*, en efecto, se evitaba que el lector confundiera el término con “mente” o núcleo individual de las personas y lo interpretara, en cambio, en el sentido que tanto Randall como Romanell habían buscado imprimirle, es decir, como

³⁶ Es posible que los comentaristas del libro juzgaran ese giro como una rectificación necesaria, en vista de que el título en inglés se consideró equívoco y pretencioso. Este, afirmaba alguno, sugiere sin razón “una suerte de paralelismo con la extremadamente sólida obra de Randall sobre el conjunto de la cultura filosófica occidental moderna” (Alexander, 1954: 117).

complejo colectivo de creencias, valores, ideales y aspiraciones de una sociedad en momentos sucesivos del tiempo (Christie, 1926: 79).³⁷

Las dificultades para conseguir un traductor digno de fiar no fueron menores a las que supuso encontrar un prologuista. Sin duda debido a la naturaleza personal del relato, evidente para sus protagonistas e interlocutores, más de uno evitó autorizar el libro mediante un proemio acompañado con su propia firma, esto es, con unas páginas que establecen, en palabras de Nayelli Castro, “operaciones de legitimación recíproca” (2018: 100). De ello da cuenta la carta que, con fecha del 8 de abril de 1952, Alfonso Reyes dirigió a Patrick Romanell:

Le he estado informando sobre las enojosas tardanzas de su traductor y las medidas que hemos tomado para remediarlas. De propósito callé respecto a su invitación, honrosísima y muy grata en principio, para poner un prólogo a su libro. Me cabían muchos escrúpulos, por mi amistad íntima con los filósofos que usted cita. Tras de consultar con algunos amigos, me confirmo en que no debo hacer ese prólogo. Vasconcelos, que también opina así, me ha ofrecido escribirle a usted hoy mismo sugiriéndole posibles prologuistas en Estados Unidos. Quizá usted comprenda lo que callo entre líneas.³⁸

³⁷ Recuérdesse que el propósito de Romanell consistía en entender “cómo vive y piensa el latinoamericano promedio”. Carta de Patrick Romanell a William Montague, fechada el 30 de noviembre de 1944, CEIP, serie VII, caja 327, exp. 1, f. 103263

³⁸ Carta de Alfonso Reyes a Patrick Romanell, fechada el 8 de abril de 1952, en AHCM, fondo Casa de España, caja 20, exp. 14, f. 57.

Con elegancia, Reyes se sustraía a la tarea de respaldar con su pluma un relato problemático, no sólo por pertenecer a la memoria viva, sino debido a su abierta toma de partido. ¿Quién estaría en condiciones de suscribir la obra, sin temer ser acusado de deslealtad o sectarismo? Tal vez para eludir conflictos y sortear las susceptibilidades del medio, Romanell optó por solicitar el prólogo a un profesor extranjero pero afincado en México, tan arraigado en el país que se declaraba “transterrado”, por oposición a desterrado. De ahí que a vuelta de correo refería a Alfonso Reyes haber “sugerido a don José Vasconcelos que José Gaos será el mejor prologuista para mi libro. Espero que le interese”.³⁹

No fue otra cosa lo que sucedió y por las páginas que anteceden la obra sabemos que para Gaos fue particularmente digno de encomio el “conocimiento de las fuentes, objetividad expositiva e imparcialidad crítica” del autor, al tiempo que ponderaba “la claridad y la transparencia de la exposición”. El secreto para alcanzar tan favorables resultados se hallaba, según reveló al lector, en el “arte de reducir la materia a esquemas a los que la simplicidad hace didácticamente felices sin hacerlos infelices histórico-filosóficamente” (1954: 9). Pese a las muestras de un entusiasmo casi irrestricto, en honor al prologuista es de destacar que no ocultó sus desavenencias ni olvidó subrayar la

³⁹ Carta de Patrick Romanell a Alfonso Reyes, fechada el 2 de mayo de 1952, en AHCM, fondo Casa de España, caja 20, exp. 14.

parcialidad que orientaba *La formación de la mentalidad mexicana*.

El gusto por las polémicas ajenas y propias que denuncia tal producción –advirtió Gaos en las líneas finales del prefacio– no deja de denunciarlo también el presente libro, que en buena parte es realmente polémico. [...] En suma, que el profesor Romanell, haciendo a todo el mundo el servicio de presentarle la filosofía mexicana de nuestros días como nadie lo había hecho hasta ahora, lanza aquí a los filósofos mexicanos mismos un *challenge*, o si se prefiere una *sfida*, a que es de esperar respondan estos últimos debidamente (1954: 12).

Es de suponer que el reto, si es así como debe interpretarse, consistía en oponer versiones alternativas, con el propósito de completar las informaciones y balancear los puntos de vista. A la espera de una reacción semejante quedó en todo caso Patrick Romanell, contentísimo con el trabajo conjunto que habían realizado formador, traductor y prologuista: “Me gustan los tipos Bodoni que se utilizaron en su composición –afirmó embelesado–, la traducción del amigo O’Gorman me parece excelente, y la presentación del amigo Gaos es sumamente caballeresca. Ahora tengo ganas, claro está, de ver cómo se responda al amistoso *challenge* que, según la declaración hecha, con tino, por el prof. Gaos, he lanzado a los filósofos mexicanos”.⁴⁰

⁴⁰ Carta de Patrick Romanell a Alfonso Reyes, fechada el 8 de marzo de 1954, AHCM, fondo Casa de España, caja 20, exp. 15, f. 4.

IV.

A juzgar por el número de reseñas, *The Making of the Mexican Mind* no pasó desapercibido ante el público estadounidense, en particular entre personas ya familiarizadas con el medio académico mexicano. El primero en saludar la obra fue Irving A. Leonard, un historiador colonialista que durante algún tiempo se desempeñó como asesor de la Fundación Rockefeller en el área de humanidades. Según consta en diversos documentos, se trató del primer funcionario que visitó América Latina como parte de ese programa, desde el cual promovió, además de diversos proyectos en el campo de la historia, una reforma de archivos y bibliotecas en México y en Chile hacia finales de los años treinta.⁴¹ Conocedor del ambiente mexicano y, en especial, de los respectivos entornos de Alfonso Reyes y Alfonso Caso, Leonard describió el nuevo libro como un “esfuerzo excepcional de hacer la crónica y ofrecer una explicación del aspecto más intangible de la historia mexicana desde 1910”, es decir, el mundo de las ideas (1953: 397). En una simpatía análoga por un país que se había distinguido por una espléndida aco-

⁴¹ “The Humanities program of the Rockefeller Foundation. A review of the period 1942-1947”, RAC, grupo 1, serie 911, FA 112, caja 2, exp. 14. A principios de los años cuarenta Leonard también formó parte del comité encargado de diseñar los programas de curso para enseñar literatura hispanoamericana en instituciones estadounidenses de educación superior y de establecer la bibliografía adecuada (Degiovanni, 2018: 135). Sobre las relaciones entre la Fundación Rockefeller y El Colegio de México, entre otras instituciones de educación superior, véase Morcillo, 2016.

gida parecen haberse originado otras recensiones. Apenas habían transcurrido unos cuantos años desde que el Tercer Congreso Interamericano de Filosofía reunió en la Ciudad de México a diversos practicantes de esa disciplina, admirados ante las exuberantes expresiones de hospitalidad que recibieron a su paso. “Fue una sorpresa para los norteamericanos observar –comentó Cornelius Krusé– cuánto se aprecia la filosofía en Latinoamérica, a juzgar por la atención que la prensa dispensó al Congreso: las discusiones, muy bien expuestas, ocuparon las primeras planas durante los diez días que duró el Congreso. Las autoridades universitarias, federales y capitalinas, al igual que las embajadas estadounidense y francesa, compitieron entre sí para hacer memorable nuestra estancia” (1950: 365-366). Además de Krusé –“embajador interamericano de la filosofía”, según la expresión que Romanell utilizó al momento de dedicarle su obra (1954: 7)–, al encuentro asistieron Elizabeth Flower y H. G. Alexander, quienes elaboraron sendas reseñas, quizás en tanto muestra de interés y gratitud hacia sus anfitriones mexicanos.⁴²

A diferencia del escepticismo que suelen despertar los congresos en nuestros días, aquellos que se realizaron

⁴² Los otros miembros de la American Philosophical Association que acudieron a este encuentro fueron Nima H. Adlerblum, David Baumgardt, B. A. G. Fuller, Charles W. Hendel, Edgar H. Henderson, James S. Fulton, Radoslav H. Tsanoff, Roy Wood Sellars y James Waters (Krusé, 1950: 365). Sobre los esfuerzos de Adlerblum por introducir el pensamiento de John Dewey en México y en el mundo de habla hispana, véase Castillo Santos, 2014.

hacia mediados del siglo xx fueron motivo de gran entusiasmo, debido a que lograron crear un espacio común para difundir trabajos, debatir posturas y establecer vínculos entre colegas radicados en distintas latitudes. Así, mientras que en 1942 Oskar A. Kubitz, profesor de la Universidad de Illinois, sostenía que los filósofos estadounidenses no tenían el “menor conocimiento de la filosofía de América Latina”, una década más tarde algunos vacíos se habían ligeramente subsanado.⁴³ Desde la Universidad de Minnesota Arthur Berndston se refirió a los motivos que produjeron esos cambios, apuntados en una nota publicada con ocasión de *The Making of the Mexican Mind*:

El conocimiento de la filosofía latinoamericana ha aumentado considerablemente durante los últimos diez años. Los latinos han confeccionado historias como las de Ramos y Zea, y las amplias antologías de Gaos y Sánchez Reulet. En este país no es poco lo que se ha hecho a través de los artículos y empresas de Brightman y Krusé, el estudio preliminar del pensamiento latinoamericano de Crawford, y los congresos interamericanos de filosofía. Lo que ha faltado son traducciones de obras de referencia y exposiciones elaboradas por estadounidenses de un tipo más filosófico y sistemático que la de Crawford. El libro del profesor Romanell atiende el segundo deseo (1953: 222).

La circulación de personas en el marco de este tipo de encuentros y la mayor frecuencia en las estancias académi-

⁴³ Carta de O. A. Kubitz a Eduardo Nicol, fechada el 17 de abril de 1942, AHUNAM, fondo Eduardo Nicol, caja 23, exp. 152, f. 14040.

cas a partir de la Segunda guerra mundial favorecieron que los saberes fueran transitando de uno a otro lado de las fronteras nacionales. Poco a poco se iba así mitigando la ignorancia mutua que Cornelius Krusé advirtió al emprender un recorrido por diversos países del continente en la década de los cuarenta. “Durante mi misión en América Latina –informaba a David H. Stevens, funcionario de la Fundación Rockefeller– descubrí que, mientras que la filosofía continental y los filósofos europeos eran bien conocidos en toda América Latina, en parte debido a visitas efectivas por parte de filósofos europeos, la filosofía y los filósofos estadounidenses eran casi por completo desconocidos”.⁴⁴ De ahí que no sobraran cursos como el que Romanell impartió en 1946 en la Universidad Nacional sobre “Filosofía Norteamericana Contemporánea” y libros como *Historia de la filosofía en Norte-América*, cuyo autor, Francisco Larroyo, dio a la imprenta en ese mismo año.

A la espera de que se verificara un mayor acercamiento entre filósofos y escuelas, *The Making of the Mexican Mind* contribuyó a forjar un lenguaje en común y un conjunto de referencias compartido, dado que a todo lo largo de la exposición ofrecía paralelismos y equivalencias entre ambas tradiciones filosóficas, la mexicana y la estadounidense. En concordancia con la tendencia a asimilarse, como

⁴⁴ Carta de Cornelius Krusé a David H. Stevens, fechada el 4 de enero de 1947, RAC, grupo 1.1, serie 200, caja 274, exp. 2627.

al anglicanizar su nombre, Pasquale Romanelli, el estilo de traducción intercultural de Patrick Romanell se caracterizó por buscar afinidades y puntos de orientación para el lector de lengua inglesa. A ello se debe que escribiera, por ejemplo, que “Ortega es para la mentalidad mexicana lo que William James es para la norteamericana” (Romanell, 1952: 180) o que disertara acerca de las diferencias y similitudes entre las dos Américas. Los resultados se juzgaron con agrado, en vista de que “alusiones a hombres como James, Dewey, Whitehead y Montague, con frecuencia introducidas a efectos de comparar, ayudan a guiar al angloamericano en el conocimiento del pensamiento mexicano y latinoamericano” (Alexander, 1954: 117). Por lo demás, en el contexto de la segunda posguerra y de un mundo todavía en reconstrucción, los servicios de un traductor entre culturas pocas veces fueron mejor valorados. Se entiende así que H. G. Alexander señalara las profundas afinidades entre esta novedad editorial y las recomendaciones que en 1953 había proferido la UNESCO, en el sentido de promover el estudio de la filosofía como un dique contra la barbarie y como base de una más sólida, y por ende más perdurable, armonía internacional. En términos más amplios todavía, se recordó que la posibilidad de favorecer el diálogo intercultural se situaba en conformidad con los lineamientos de política internacional que convenían al continente, en la medida en que conocer la “mentalidad mexicana” resultaba de capital

importancia “si se desea que la política del buen vecino eche raíces profundas” (Brightman, 1952: 3).

Por encima de todo –advertía Edgar Brightman en el prólogo a la edición inglesa– este libro nos ayudará a percibir México como una tierra de cultura intelectual y de pensamiento vigoroso y constructivo. Para muchos de nosotros, México es un lugar de exótica belleza, rico en antigüedades, pintorescamente extraño, una fuente de problemas políticos, sociales y económicos, y sin duda de magnífico arte y música. Pero es mucho más que eso. También es una tierra donde mentes entusiastas lidian con los problemas que conciernen a todos los filósofos. México es un estado en la república de las letras, un estado en que la filosofía florece (1952: 4).

Junto con la capacidad para servir como un instrumento de concordia, entre los comentaristas del libro no faltó quien exaltara el carácter pionero de la iniciativa, al tratarse del “primer balance centrado exclusivamente en la filosofía mexicana elaborado por un filósofo estadounidense” (Kubitz, 1954: 299). De hecho, en la posibilidad de afinar el ángulo de observación radicaba su principal ventaja sobre el hasta entonces único precedente en la materia, a saber, el libro de Rex Crawford, *A Century of Latin-American Thought*, aparecido en 1944 como un esfuerzo inicial por registrar las claves del pensamiento en la región. Pese a que el estilo y expresiones no siempre fueron apreciados (Flower, 1953: 546), a diestra y siniestra se alabó la habilidad del autor para establecer un fiel retrato de su objeto, la filosofía mexicana. Desde el Bryn Mawr College, en Pensilvania, José Ferrater Mora destacó, por ejemplo,

que quien “quiera tener una idea un poco acabada de las figuras más destacadas y de las principales tendencias filosóficas del siglo xx en México, tendrá en dicho libro lo que el autor seguramente se ha propuesto: una guía segura, basada en un conocimiento directo de los textos y en muchos casos en un conocimiento directo de los filósofos y de las circunstancias sociales contemporáneas mexicanas” (1954: 241).

También en México se aplaudió el arribo de esa novedad editorial, interpretada como una prueba más de la admiración por la filosofía mexicana que, según Leopoldo Zea, expresaban los trabajos de filósofos como Filmer S. C. Northrop, Edgar Brightman y Patrick Romanell (1948: 7). En una vena igualmente autocomplaciente se expresó José Vasconcelos, protagonista de uno de los capítulos centrales, al ponderar algún tiempo después las contribuciones de *La formación de la mentalidad mexicana* al conocimiento del pensamiento filosófico en el país. Entonces escribió:

México debe especial gratitud a Patrick Romanell por su libro sobre el pensamiento filosófico mexicano [...]. Cuando a mí se me presentó [hace ya más de diez años], indicándome el motivo de su presencia en México –el encargo de escribir un libro sobre filosofía mexicana–, respondí sin vacilar: “Pues se conoce que tienen ustedes mucho dinero allá en el Norte, ya que le han dado la misión de escribir sobre la nada, puesto que no existe una filosofía mexicana o una filosofía que pudiera llamarse tal”. Sin embargo, después de un año de paciente esfuerzo que siempre estuvo iluminado de simpatía, Romanell hizo el milagro de examinar esa nada y extraer de ella un volumen que a todos nos dejó sorprendidos, por su exacti-

tud, por su penetración, por su imparcialidad y, en suma, por el sentimiento cordial que lo anima (1956: 7).

Según afirmó Elsa Cecilia Frost con motivo de la segunda edición, el libro “fue leído entonces por todos los que, de una u otra manera, estábamos vinculados al estudio de la filosofía en México y que –se estuviera o no completamente de acuerdo con su contenido– fue recibido con gran beneplácito” (1968: 298).⁴⁵ Otro tanto sucedió en los Estados Unidos, en donde hasta la fecha se le considera “sin lugar a dudas la mejor introducción en inglés a la filosofía mexicana” (Sanchez y Sánchez, 2017: xxii). Olvidado ya el contexto que le dio origen, la obra de Romanell contribuyó a difundir y a consolidar los elementos de una narrativa hegemónica, aquella que erigió a José Ortega y Gasset en la figura tutelar del campo filosófico y, por extensión, a sus discípulos en México. Al aceptarse como una obra de referencia, en virtud de su carácter pionero y como fuente primaria de información, sus páginas cimientan numerosos lugares comunes que se siguen reproduciendo en los estudios en la materia.

⁴⁵ Según consta en los archivos de El Colegio de México, entre 1954 y 1959 se vendieron 694 ejemplares, AHCM, fondo Casa de España, caja 20, exp. 15, ff. 25-29.

V.

Examinar los procesos de recepción intelectual supone situarse en el umbral que a la vez une y separa dos culturas, esto es, horizontes asincrónicos atravesados por experiencias y expectativas disímiles. Por efecto del contraste, el contacto no conduce a asimilar pasivamente conceptos forjados en otras latitudes, sino a reconfigurar todo un conjunto de significados. Ahora bien, en la medida en que implica crear un texto nuevo a partir de otro ya existente, traducir aparece como un caso paradigmático del funcionamiento y alcance de este tipo de mediaciones, aquel en que dialogan, no sólo el autor, el público y la obra, sino las múltiples tradiciones condensadas en los usos y en la memoria de la lengua. Así lo muestran *The Making of the Mexican Mind* y su versión española, cuyo respectivo paso por la imprenta respondió a lógicas distintas: mientras que en el mundo anglosajón se dio un cauce a intereses geopolíticos definidos en el contexto de la segunda posguerra y a cierto colonialismo cultural, en el campo filosófico mexicano esas publicaciones sirvieron como instrumento legitimador de un pequeño grupo de filósofos, quienes interpretaron los libros como un reconocimiento a su forma específica de filosofar. Con el paso del tiempo, al convertirse en volúmenes de referencia sobre el período, también prestaron continuidad y sustento a la principal narrativa sobre el desarrollo de la disciplina en México, con su repertorio de obras,

referentes, modelos y doctrinas. A la postre, sin embargo, original y traducción brindaron una mayor visibilidad a la filosofía mexicana en el escenario internacional e imprimieron dinamismo a un momento de intercambio intelectual de carácter bidireccional. Su estudio confirma que los procesos de recepción no son unilaterales, sino que involucran diversos espacios –académicos, lingüísticos y nacionales–, lógicas y actores en diálogo constante. Es posible afirmar, por lo tanto, que en lo relativo a las tradiciones del pensamiento, no sólo los escritores crean sus precursores; también pueden hacerlo los traductores.

Referencias

- AHCM Archivo Histórico de El Colegio de México
- AHUNAM Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México
- CEIP Carnegie Endowment for International Peace, New York and Washington Offices
- RAC Rockefeller Archive Center, Sleepy Hollow, Nueva York
- ALEXANDER, H. G. (1954). “*Making of the Mexican Mind* by Patrick Romanell”, en *Philosophy and Phenomenological Research*. United States: International Phenomenological, Vol. 15, núm. 1, pp. 117-119.
- BERNDSTON, ARTHUR (1953). “*Making of the Mexican Mind*. By Patrick Romanell”, en *Ethics*. United States: The University of Chicago Press, Vol. 63, núm. 3, pp. 222-223.
- BRIGHTMAN, EDGAR SHEFFIELD (1952). “Foreword”, en Patrick Romanell, *Making of the Mexican Mind. A Study in Recent Mexican Thought*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 1-5.
- BORGES, JORGE LUIS (1984). “Kafka y sus precursores”, en *Obras completas, 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé, pp. 710-712.
- CASTILLO SANTOS, RAMÓN DEL (2014). “Pobres diablos: José Gaos, John Dewey y la metafísica *made in USA*”, en *Revista de Filosofía Diánoia*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 59, núm. 72, pp. 103-125.

- CASTRO, EUSEBIO (1989). *Vida y trama filosófica en la UNAM, 1940-1960*. México: edición del autor.
- CASTRO, NAYELLI (2018). *Hacerse de palabras. Traducción y filosofía en México (1940-1970)*. México: Bonilla Artiga Editores.
- COHN, DEBORAH (2006). "A Tale of Two Translation Programs: Politics, the Market, and Rockefeller Funding for Latin American Literature in the United States during the 1960s and 1970s", en *Latin American Research Review*. Texas: University of Texas Press, Vol. 41, núm. 2, pp. 139-164.
- CHRISTIE, F.A. (1926). "Making of the Modern Mind by Randall John Herman", en *The American Historical Review*. Boston: Houghton Mifflin Company, Vol. 32, núm. 1, pp. 79-81.
- DEGIOVANNI, FERNANDO (2018). *Vernacular Latin Americanisms. War, the Market, and the Making of a Discipline*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- FERRATER MORA, JOSÉ (1954). "The Making of the Mexican Mind. Por Patrick Romanell", en *Hispanic Review*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, Vol. 22, núm. 3, pp. 240-242.
- FLOWER, ELIZABETH (1953). "Making of the Mexican Mind by Patrick Romanell", en *The Hispanic American Historical Review*. Durham: Duke University Press, Vol. 33, núm. 4, pp. 544-546.
- FROST, E. C. (1968). "The Making of the Mexican Mind por Patrick Romanell, 1a ed. paperback, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1967", en *Revista de Filosofía Diánoia*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 14, núm. 14, 298-301.

- GAOS, JOSÉ (1954). "Presentación", en Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*. México: El Colegio de México, pp. 9-12.
- GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO (1947). "El pensamiento filosófico mexicano", en *Ábside*. México, Vol. 11, núm. 2, pp. 205-229.
- HANKE, LEWIS (1947). "The Development of Latin-American Studies in the United States, 1939-1945", en *The Americas*. Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 4, núm. 1, pp. 32-64.
- HARY, NICOLETTA M. (1996). "American Philanthropy in Europe: The Collaboration of the Carnegie Endowment for International Peace with the Vatican Library", en *Libraries & Culture*. Texas: University of Texas Press, Vol. 31, núm. 2, pp. 364-379.
- HURTADO, GUILLERMO (2012). "Samuel Ramos, filósofo", en *Cuadernos americanos*. México, Vol. 139, pp. 59-69.
- KRUSÉ, CORNELIUS (1950). "The Third Inter-American Congress of Philosophy", en *The Journal of Philosophy*. New York: Columbia University, Vol. 47, núm. 12, pp. 364-366.
- KUBITZ, O. A. (1954). "Making of the Mexican Mind by Patrick Romanell", en *The Philosophical Review*. Durham: Duke University Press, Vol. 63, núm. 2, pp. 299-301.
- LEONARD, IRVING A. (1953). "Making of the Mexican Mind: A Study in Recent Mexican Thought by Patrick Romanell", en *Pacific Historical Review*. California: University of California Press, Vol. 22, núm. 4, pp. 397-398.
- MENÉNDEZ SAMARÁ, ADOLFO (1944). "Un estudio sobre Ortega y Gasset", en *Letras de México*. México, pp. 1-2.

- _____ (1945). "Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*", en *El hijo pródigo*. México, Vol. 1, núm. 5, pp. 317-318.
- MORCILLO, ÁLVARO (2016). "La dominación filantrópica. La Rockefeller Foundation y las ciencias sociales en español (1938-1973)", en Álvaro Morcillo y Eduardo Weisz (eds). *Max Weber en Iberoamérica: nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 573-605.
- "Noticias" (1945), en *Filosofía y Letras*. núm. 20 (octubre-diciembre), p. 303.
- PARMAR, INDERJEET (2000). "Engineering Consent: The Carnegie Endowment for International Peace and the Mobilization of American Public Opinion, 1939, 1945", en *Review of International Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 26, núm. 1, pp. 35-48.
- ROMANELL, PATRICK (1947). "The Background of Contemporary Mexican Thought", en *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 8, núm. 2, pp. 256-265.
- _____ (1952). *Making of the Mexican Mind. A Study in Recent Mexican Thought*. Edgar S. Brightman (pref). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- _____ (1954). *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*. Edmundo O'Gorman (trad). Presentación de José Gaos. México: El Colegio de México.
- _____ (1960). "Ortega in Mexico: A Tribute to Samuel Ramos", en *Journal of the History of Ideas*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, Vol. 21, núm. 4, pp. 600-608.
- _____ (1975). "Samuel Ramos on the Philosophy of Mexican Culture: Ortega and Unamuno in Mexico", en *Latin American Research*

- Review*. Pittsburgh: Latin American Studies Association, Vol. 10, núm. 3, pp. 81-101.
- SANCHEZ, ROBERT E. Y CARLOS SÁNCHEZ (eds) (2017). *Mexican Philosophy and the Problem of Mexico: Readings for the 21st Century*. Nueva York: Oxford University Press.
- SANTOS RUIZ, ANA (2015). *Los hijos de los dioses. El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*. México: Bonilla Artigas.
- SHOOK, JOHN R. (dir) (2005). *Dictionary of Modern American Philosophers*. Nueva York: Thoemmes Continuum.
- “The Carnegie Endowment” (1911). “The Carnegie Endowment for International Peace”, en *The American Journal of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 5, núm. 2, pp. 448-450.
- VALERO PIE, AURELIA (2021). “Un héroe de papel: algo más sobre la recepción de José Ortega y Gasset en la filosofía mexicana”, en Juan Pablo Fusi y Antonio López Vega (coords). *Diálogos atlánticos. Cultura y ciencia en España y América en el siglo xx*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 363-389.
- VASCONCELOS, JOSÉ (1956). “Prólogo”, en Patrick Romanell, *El neonaturalismo norteamericano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 7-8.
- ZEÁ, LEOPOLDO (1948). “Segundo Congreso Interamericano de Filosofía”, en *Revista Mexicana de Cultura*. México, Vol. 45, p. 7.

Filosofía, traducción y autenticidad en México

Nayelli Castro*

En su relectura de “La tarea del traductor” de Walter Benjamin, Andrés Claro (2012) sugirió que la condición latinoamericana se encuentra doblemente determinada por la traducción. Por un lado, esto se debería a que el conocimiento limitado de lenguas extranjeras en nuestras universidades nos ha llevado a recurrir a traducciones, convirtiéndolas en un factor decisivo para definir tanto aquello a lo que tenemos acceso como aquello que queda fuera de nuestro alcance. Por el otro, según Claro, el *ethos* latinoamericano no podría pensarse sino a través de la traducción, pues esta es el punto en que lo extranjero y lo propio se confunden en fenómenos como el colonialismo o el mestizaje que, para bien o para mal, han sido pautas definitorias en las historias latinoamericanas.

Sin pretender ocuparme de ese *ethos* latinoamericano, en estas páginas retomo el papel determinante que Claro atribuye a la traducción para repensar la materialidad e historicidad de cierta experiencia traductora, a saber, aquella que puede observarse a través de la filosofía traducida en

* University of Massachusetts Boston.

México entre los años cuarenta y setenta del siglo xx. Se trata de un periodo importante no solo porque son años fundamentales para la profesionalización del trabajo filosófico, sino también por la confluencia de voces y preocupaciones teóricas e identitarias con un mercado editorial favorable a la publicación de obras filosóficas. En otros términos, es una etapa en que el corpus filosófico en español se actualiza, en gran medida gracias a la intervención traductora de participantes clave. Mi acercamiento al tema integra traducciones y traductores al espacio intelectual de la época, problematizando la manera en que las filosofías traducidas se integran a un discurso filosófico con frecuencia centrado en la definición de la identidad nacional. Mi reflexión sigue, pues, tres hilos conductores: a) la actualización del corpus filosófico por medio de la traducción; b) la experiencia traductora desde la cual algunos de los participantes del campo dan sentido al ejercicio filosófico; y c) la manera en que las traducciones coexisten con el discurso sobre la autenticidad de la filosofía mexicana.

a) El acontecimiento de la traducción o la producción del corpus

Además de ser una de las vías privilegiadas para la integración de la intelectualidad republicana exiliada tras la Guerra Civil española, a fines de los años treinta, por medio de las traducciones se dio continuidad a la puesta al día del corpus

de textos filosóficos en español, una empresa emprendida en España desde los años veinte.¹ Esta bonanza traductora fue resultado de la institucionalización de la filosofía y otras disciplinas universitarias, del despegue de la industria editorial mexicana, favorecido a su vez por el desplazamiento de los centros editoriales españoles a Argentina y México tras los conflictos bélicos y políticos europeos de la primera mitad del siglo xx.

En este contexto, la traducción de filosofía alcanzó dimensiones casi míticas. Los catálogos de libreros, impresores y editores permiten reconstruir un corpus de cerca de quinientos libros de filosofía traducidos al español y publicados en México en ese periodo.² Tal vez uno de los papeles más importantes desempeñados por esas obras sea servir de asidero material a la circulación de un discurso filosófico en español que claramente trasciende las fronteras nacionales. A esta función pueden agregarse la construcción de una representación de la filosofía y sus autores, así como también la transformación de la relación de los lectores con los textos filosóficos.

¹ La labor traductora y editora de los republicanos españoles exiliados en México ha sido abordada en múltiples ocasiones. Los lectores interesados pueden consultar Díaz Arciniega (1996), Ferríz Roure (1998), Frost (1989 y 1993), Garciadiego (2016), Jiménez García (2001), Martínez (2015), Valero (2015), además de las entradas correspondientes del *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica* (Lafarga y Pegenaute, 2013).

² Este catálogo aparece como anexo en *Hacerse de palabras. Traducción y filosofía en México, 1940-1970* (Castro, 2018).

Así, el repertorio³ de traducciones y las reseñas suscitadas por ellas revelan que poco a poco la producción y difusión de la filosofía se escindió entre un mercado restringido y uno más amplio, esto es, entre un lectorado especializado o “profesional” y otro más general. Lo anterior resulta evidente si comparamos el *Boletín Bibliográfico Mexicano* de Porrúa (Porrúa Estrada, 1950), publicación periódica que promovió libros de ocasión, y *México bibliográfico* (Berroa, 1961), anuario que cubrió la producción editorial mexicana de 1957 a 1960. A partir de 1940, el *Boletín* de Porrúa dibujó un amplio radio para la circulación de la filosofía impresa, original o traducida, al registrar en su sección “filosofía” obras de psicología, religión e incluso magia y artes ocultas, dando cuenta de la indefinición de las fronteras del campo filosófico en esos días.⁴ En contraste, el anuario de Berroa subdividió las obras de filosofía en “axiología”, “derecho”, “economía”, “ciencias”, “educación”, “ensayos”, “fenomenología”, “historia”, “materialismo”, “metafísica”, “moral”, “política”, “psicoanálisis”, “socialismo”, “sociología” y

³ Como lo sostiene Even Zohar (2003), un repertorio es una lista de opciones disponibles para un grupo cultural determinado. La construcción de esta lista implica la intervención de actores que la renuevan o la reinventan de acuerdo con agendas políticas y culturales específicas. En nuestro caso, la construcción del repertorio de obras filosóficas en español integra a traductores y editores como agentes encargados de materializar las agendas culturales en juego.

⁴ No está de más señalar, de paso, que estos listados no solo incluían títulos publicados en México, sino también en Argentina y España, lo cual confirma la importancia de esos países para la producción editorial en el mundo hispanohablante de la época. A este respecto, puede consultarse Sorá (2009).

“tiempo y universidad”, revelando así un ámbito más complejo y restringido para la producción filosófica de la época.

La publicación de filosofía encontró también aliados importantes en las instituciones oficiales. La Universidad Nacional y la Secretaría de Educación Pública pusieron prensas de por medio para satisfacer la necesidad de manuales y libros de texto de una creciente población estudiantil. El *Catálogo histórico de libros reeditados por la Facultad de Filosofía y Letras* da cuenta de las diferentes colecciones editoriales que surgieron con estos propósitos. “Opúsculos”, por ejemplo, bajo la dirección de Samuel Ramos se dedicó a la edición de “textos ‘clásicos’, traducidos por profesores de la Facultad, o bien a la reimpresión de aquellos títulos cuya traducción fuera notable, así como las novedades más importantes en el campo de las humanidades” (Eguía-Lis Ponce, 1997: 21).

A su vez, en 2008, el *Catálogo histórico de publicaciones del Instituto de Investigaciones Filosóficas* (Celorio, 2008) de la UNAM propuso un balance entre la publicación de traducciones y de originales a lo largo de la vida de la institución. En su presentación, la compiladora no dudó en reconocer que la labor traductora es una parte importante del trabajo filosófico. Tras un recuento de casi sesenta años de actividad editorial, se contraponen allí traducciones y originales para concluir que las traducciones disminuyeron a medida que aumentaban los originales. No obstante, la gráfica que se propone para evidenciar esta estimación muestra

que entre 1940 y 1949, el porcentaje de traducciones publicadas (50% de su producción original) es apenas 10% mayor al porcentaje de traducciones publicadas en el periodo 2000-2007 (40% de su producción original). El balance de la compiladora es sugerente en cuanto a los relatos que estas fuentes permiten reconstruir. El catálogo apunta hacia la consolidación de una producción filosófica original, ante la cual las traducciones vendrían a ocupar un lugar secundario, a pesar de que, de acuerdo con el relato, por su “calidad” contribuyeron a dar al Instituto la reputación que desde entonces ha gozado en el mundo hispanohablante (Celorio, 2008: 14-15).

En este sentido, a nadie tomaron por sorpresa los elogios que suscitó la traducción de Juan David García Bacca de tres diálogos platónicos, compilados en un volumen bilingüe griego-español, cuyo título *Obras completas de Platón. Eutifrón, Apología, Critón*, inauguraba la célebre *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*. En su contribución de fines de 1944 a la sección de reseñas bibliográficas del *Boletín Bibliográfico* del Centro de Estudios Filosóficos, Enrique Espinosa no vaciló en afirmar que la publicación permitía, por vez primera, un acercamiento erudito a la Antigüedad, requisito indispensable para un trabajo filosófico serio. Más de cuarenta años después, en su introducción al *Catálogo de la Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, Roberto Heredia Correa reiteró las afirmaciones de Espinosa, al recordar que

antes de 1944 “se carecía en todo el mundo de lengua española de una colección bilingüe de autores clásicos, que pusiera en manos de los estudiosos de la filosofía, la ciencia, la historia y la literatura grecolatinas, textos de autoridad en la lengua original y traducciones *legítimas y fieles*” (1996: 5; las cursivas son mías).

Desde una perspectiva sociológica, la traducción de filosofías extranjeras se ha considerado como un arma de doble filo, pues puede tanto inhibir la producción filosófica del medio intelectual importador, como estimular su creatividad al enriquecer discusiones y debates motivados por la traducción de filosofías extranjeras. De acuerdo con esta perspectiva, con frecuencia, los que toman a su cargo estas tareas de traducción e importación se sirven del capital cultural de las obras y los autores importados para incrementar o sustituir el propio. Sin embargo, no es menos frecuente que el impacto de estas importaciones dependa del prestigio y posición de aquellos que toman la iniciativa de importar una obra, autor o corriente de pensamiento, antes que de los contenidos o propuestas teóricas importados *per se*. En otros términos, es difícil sostener que la importación o traducción tiene un efecto unilateral sobre los medios importadores. En cada caso, debe tomarse en cuenta una multiplicidad de factores entre los cuales es indispensable incluir a los actores encargados de la traducción y difusión de las filosofías importadas, pero también al contexto en el que la importación tiene lugar. Así, la traducción de una

obra o de un conjunto de obras no puede con justeza reducirse a un mero traslado de ideas o posturas teóricas, pues “los procesos sociales puestos en marcha por la importación de ideas construyen el significado de aquello que se transmite y esta construcción se estimula tanto por la importación como por la exportación de ideas” (Collins, 1998: 429; mi traducción).

Las traducciones de filosofía que nos ocupan permiten reconstruir con relativa precisión la ambivalencia descrita anteriormente. Por un lado, entre los participantes del medio filosófico mexicano de esos días existe una conciencia más o menos generalizada de que las traducciones han sofocado e incluso reemplazado a la producción local. No es poco significativo que, en su *Suma filosófica mexicana*, Ibargüengoitia (2000) describa el desarrollo de la filosofía en México recurriendo a la teleología que la habría llevado del trasplante del siglo xvi, a la imitación y adaptación a la que la sometieron los filósofos mexicanos de los siglos xviii y xix, hasta llegar a la supuesta originalidad que la caracterizó en el siglo xx. Las críticas que, en su *Perfil del hombre y la cultura en México* (1934), Ramos hizo a la tendencia imitativa y mimética de ideas y modelos extranjeros confirman también que la importación de ideas tendía a considerarse no con poca reticencia. Paradójicamente, la crítica más explícita a la sobreproducción de traducciones vendrá precisamente de uno de los traductores de filosofía más prolíficos en este periodo, José Gaos.

En una carta a Ignacio Chávez, el asturiano se expresó en los siguientes términos a ese respecto:

A lo largo de la vida he hecho muy repetidamente la experiencia de que, no sólo en México, pero sí también en México, rige una tabla de valores que es exactamente la opuesta de la que debiera regir si se quiere que la cultura mexicana, como la hispánica en general, deje resueltamente de ser una cultura predominantemente de traducciones, importación, imitación y sumisión a extrañas, para pasar no menos resueltamente a ser una de creación autóctona y autónoma: se paga mucho mejor la palabra oral que la escrita, la traducción que la producción personal, tanto menos esta última cuanto más vale científicamente (1965).⁵

La otra cara de la moneda muestra que esta bonanza traductora sirvió de asidero a la constitución de grupos de filósofos, los cuales, identificados con el estandarte de corrientes filosóficas importadas, entablaron las polémicas que caracterizaron la vida filosófica mexicana de esos años. De la fenomenología, pasando por el existencialismo y el marxismo, a la filosofía analítica, el neokantismo y la axiología, sin olvidar el entrecruzamiento de corrientes que tuvo lugar en la retraducción de los filósofos grecolatinos y novohispanos, los filósofos se aliaron o se opusieron para dar concreción al repertorio de filosofías y filósofos importados. Que las corrientes de pensamiento se definieran a partir de autores y obras traducidos no implicó, sin embargo, la falta

⁵ Carta de José Gaos a Ignacio Chávez, fechada el 24 de enero de 1965, Archivo Histórico de El Colegio de México, fondo José Gaos, caja 4, expediente 23, f. 12. Agradezco a Aurelia Valero haber compartido conmigo el contenido de esta carta.

de creatividad o el agotamiento intelectual mencionado anteriormente. Por el contrario, para Alejandro Estrella, es precisamente en ese momento que “tendrá lugar el enfrentamiento más creativo e innovador no entre generaciones, sino entre los diferentes nódulos que surgen de la red de Antonio Caso” (2014: 22). En el apartado siguiente, exploro los vínculos entre la reconstrucción del corpus filosófico hasta aquí descrita y la experiencia traductora de algunos de los participantes del campo filosófico mexicano de la época.

b) La experiencia de la traducción

La publicación de traducciones filosóficas y los repertorios y discursos a los que dan lugar sugieren que estas traducciones no solo actualizaron el corpus filosófico en español, sino que también fueron sintomáticas de un cambio en la relación entre los lectores y los textos, y, en última instancia, de un cambio en la manera de concebir el ejercicio de la filosofía. En otros términos, estas traducciones permitieron una experiencia distinta del texto y de la filosofía. Por un lado, las traducciones permitían que aquellos que no podían leer en otras lenguas accedieran “directamente” a filosofías extranjeras; esto es, se convirtieron en fuentes de primera mano y, en consecuencia, en posibilidades de diálogo con una comunidad filosófica más amplia. En manos de un lectorado amplio, esas traducciones debían contribuir a la enseñanza de la filosofía y, en último término, a ensanchar

los linderos de una comunidad intelectual capaz de hacer frente a los problemas de la vida nacional. Nadie cuestionó que la falta de traducciones redundaba en un perjuicio mayor para el cultivo de la filosofía, pues sin ellas su estudio seguía supeditado al comentario y a la cátedra, fuentes de segunda mano y, por ende, insuficientes para una práctica genuina de la filosofía. La práctica de la filosofía exige, pues, una experiencia de los textos frecuentemente mediada por la traducción. Efectivamente, desde esas fechas, esta práctica empieza a perfilarse como un encuentro directo con las obras y los autores estudiados, a partir del cual deberá producirse una postura propia y, de ser posible, adaptada al contexto nacional. Por otro lado, a cargo de los filósofos, esta lectura directa respondía a la necesidad de cerrar la brecha entre la traducción de obras ajenas y la producción de la propia. Traducir filosofía, o leerla en traducción, tendría que conducir tarde o temprano a revertir la pertinaz tendencia hacia la importación indiscriminada. Así, esta experiencia traductora no solo dio lugar a la aparente duplicación en español de una obra filosófica originalmente escrita en otro idioma, sino que también cumplió un papel fundamental en la construcción y consolidación de la filosofía en México.

Con todo, la experiencia de la filosofía traducida está muy lejos de poder apegarse a una única descripción. La diversidad de corrientes y autores traducidos, así como también de las trayectorias intelectuales que contribuyeron

a la reconstrucción de este corpus, más bien apuntan hacia un abanico de experiencias diversas de la traducción. Si bien en algunos casos esta experiencia de la traducción puede vincularse a preocupaciones teóricas propias y, por ende, tiene el potencial de dar lugar a una obra “original”, en muchísimos otros casos esta experiencia traductora respondió a motivaciones de muy diversa índole, pues no todos los que tradujeron filosofía lo hicieron desde la perspectiva de un interés filosófico concreto.⁶ La confrontación con una lengua y una propuesta teórica extranjera dio lugar, pues, a experiencias traductorales divergentes. Sin embargo, cuando la labor traductora coincidió con inclinaciones intelectuales personales, esta dio lugar a experiencias traductorales que vale la pena observar, sobre todo si recordamos, con Antoine Berman (1989), que los discursos sobre la traducción contruidos desde la filosofía y el psicoanálisis son “discursos experienciales” [*les discours d’expérience*]. De acuerdo con el autor, esta experiencia traductora evidencia una conciencia particular de la traducción o, para decirlo con sus propios términos, una fructífera fusión entre “filo-

⁶ El corpus permite identificar una nómina de cerca de 200 traductores de lenguas tan diversas como inglés, alemán, ruso, italiano, latín, griego, portugués y catalán. Como he mostrado en otro lugar (2018), muchos traductores fueron convocados a la tarea por sus conocimientos lingüísticos y experiencia en la traducción de obras literarias (Julieta Campos y Augusto Monterroso son dos ejemplos) y su papel en la construcción del corpus ha tendido a invisibilizarse. Dado que se trata de un contexto en el que la industria editorial está en plena consolidación también hay en la nómina “traductores de oficio”, entre los cuales Florentino Torner es un ejemplo notable.

sofar y traducir”. En particular, Berman se refiere a filosofías del siglo xx, como las de Benjamin, Heidegger, Gadamer, Derrida y Serres, en las que la traducción sirve de punto de partida para una reflexión sobre la naturaleza del discurso filosófico. En el contexto del campo filosófico mexicano que aquí nos ocupa, sin necesariamente dar pie a esa fusión de traducir y filosofar, la experiencia traductora es reveladora de una tensión, no menos interesante, entre la práctica de la traducción como reproducción de una obra extranjera y la construcción de una filosofía que se expresa en español. Se trata de una experiencia que puede observarse no solo a partir de las obras traducidas *per se*, sino también en prólogos, prefacios, notas a pie e intervenciones diversas en que los filósofos traductores se dan a la tarea de interpretar y dotar de sentido tanto a las obras que traducen como a sus propias prácticas intelectuales.

La “experiencia traductora” puede ser una herramienta metodológica para una historia de la traducción y de su relación con la filosofía, pues permite un abordaje que rebasa la tradicional historia de la traducción y los traductores, para “abordar campos y grupos semánticos, argumentos que oscilen entre varios tópicos, metáforas y dicotomías básicas como encima/abajo, externo/interno, antes/después” (Leonhard, 2013: 383) o, auténtico/falso y original/traducción, por añadir dos de las dicotomías que prevalecen en México en este periodo. En otros términos, esta conciencia particular de la traducción, ya sea como

hecho consumado al que los filósofos mexicanos se enfrentaron como lectores, o como práctica escrituraria y ejercicio hermenéutico, permite observar desde otro ángulo la producción discursiva que caracterizó el campo filosófico mexicano de esos años.

Se ha explorado poco la relación entre el debate sobre la autenticidad filosófica y las traducciones de filosofía publicadas, a veces con las firmas de los filósofos que defendieron dicha autenticidad en estos años. Más allá de mostrar de manera reiterativa las fuentes extranjeras que alimentaron esas inquietudes filosóficas, podemos observar cómo ciertas experiencias traductoras se fueron integrando al ejercicio de la filosofía, a veces reforzando viejas concepciones sobre lo propio y lo ajeno, a veces suscitando un discurso revelador de preocupaciones identitarias e intelectuales. Como lo señala Claro, “los tropos recurrentes, junto con revelar el lugar que ocupa la traducción en el conjunto tramado de una lengua, literatura y cultura revelan más ampliamente las actitudes y valores de una visión del mundo, especialmente su concepción de los intercambios con otras comunidades, culturas y cosmovisiones” (2012: 14).

En el siguiente apartado me interesaré por analizar la manera en que algunas de estas experiencias traductoras coexisten y se integran a un espacio intelectual profundamente preocupado por definir la autenticidad de la filosofía mexicana que, aunque circunscrito a un breve momento del periodo estudiado, logró determinar el tono y el contenido

de muchas de las discusiones que ocuparon a los filósofos activos en México en esos años.

c) El ritual de la autenticidad

Como práctica social e intelectual, la filosofía está sujeta a ciertas tensiones. La posición “paratópica” en el espacio social que Dominique Maingueneau asigna al filósofo expresa precisamente una de esas tensiones. De acuerdo con el autor, las facultades críticas y analíticas de los filósofos los distancian de una sociedad en la que, sin embargo, están inevitablemente insertos. Así, “si el filósofo dice algo sobre el mundo que le es contemporáneo, lo hace con base en su propia inscripción en ese mundo, el cual está inevitablemente desgarrado por la imposible inclusión de los espacios (el de la filosofía es uno entre muchos) en los cuales se elaboran sus representaciones” (1995: 44; mi traducción).

En otros términos, la elaboración de representaciones del trabajo filosófico, pero también de la identidad o de ciertos *ethos* asociados a la figura del filósofo, tienen lugar en un espacio incierto cuyos límites están sujetos a un trabajo de redefinición constante. La enunciación filosófica, esto es, el producto de la vocación enunciativa que caracteriza a la filosofía (pero también a la literatura y a otros campos de producción cultural), es un elemento clave tanto para la construcción de representaciones del trabajo filosófico, como para la definición de las fronteras del

campo. Más concretamente, el discurso filosófico recurre a prácticas ritualizadas de lectura y escritura, mediante las cuales una comunidad intelectual se cierra sobre sí misma y se distingue de un espacio social más amplio.

Como lo ha mostrado la sociología, los rituales se caracterizan no solo por la repetición de ciertos gestos y la producción de objetos sagrados, sino también por la estabilización de prácticas que contribuyen a la cohesión social. Al marcar distintos tipos de pertenencia a una comunidad y las etapas por las que sus miembros transitan, los ritos de paso, por ejemplo, son fundamentales para la reproducción de un grupo. En filosofía, la lectura y la escritura pertenecen a un conjunto de prácticas ritualizadas, ya que gran parte de las interacciones entre los miembros de una comunidad filosófica supone un trabajo de lectura y escritura, propia o ajena, sobre el cual se construye el intercambio intelectual. De manera que el hecho de que, en México, la filosofía esté estrechamente ligada a una experiencia traductora no es sino una característica propia de todo ámbito filosófico, pues los textos en la base de los rituales de lectura y escritura son casi sin excepción producto de un trabajo de traducción.

Aunque esto último ha tendido a obviarse a lo largo de la historia de la filosofía —Jean-René Ladmiral (1989) dirá en su momento que la traducción es un punto ciego para la filosofía—, la traducción ha desempeñado una función fundamental en la producción de cierta idea de autenticidad u

originalidad, especialmente a partir del siglo XIX,⁷ pues desde entonces ha hecho posible vincular lo auténtico u original a lo nacional, expresado en una lengua particular, oponiéndolo a lo que, extranjero, se expresa en otra lengua.

La búsqueda de la autenticidad en México puede rastrearse desde fines del siglo XIX en el proyecto republicano que definió una autenticidad de raigambre indígena orientada hacia una cultura mestiza que se expresaba en español y que tuvo como representante paradigmático a Ignacio Manuel Altamirano (Estrella, 2014: 31-32). Fue precisamente en este contexto en el que la disputa filosófica entre positivistas y espiritualistas buscó definir, a partir de la traducción del positivismo francés e inglés y del espiritualismo, sobre todo francés, la idea de autenticidad nacional hacia la cual debía orientarse la educación oficial. La rehabilitación de la filosofía, en la víspera de la Revolución de 1910, tal y como la propuso Antonio Caso, ya no estaba basada en las ideas de progreso y libertad que hasta entonces habían servido de estandartes unificadores, sino en aquellas de democracia y autenticidad (Estrella, 2014: 97).

De este modo, el camino estaba ya allanado para que a fines de los años cuarenta y principios de los cincuenta, el grupo Hiperión convirtiera la búsqueda de la autenticidad

⁷ Como lo mostró Antoine Berman (1995), fue precisamente en el contexto de la Alemania romántica donde resonó con más fuerza la idea de autenticidad ligada a un genio nacional y expresado en la cultura y la lengua de un pueblo.

en problema filosófico.⁸ En el relato retrospectivo que hizo al respecto Villoro, uno de sus miembros fundadores, describió las motivaciones del grupo en los términos siguientes:

Nos preocupaba, en primer lugar, la necesidad de fundar al fin una filosofía auténtica. Reaccionábamos ante la actitud imitativa de nuestro pensamiento, pendiente sólo de repetir doctrinas importadas. Soñábamos con crear un pensamiento autónomo, ligado a nuestra circunstancia, que hablara de nosotros y para nosotros, capaz de volver más racional nuestro propio mundo, susceptible de desenajenarnos (1995: 120-121).

La imbricación del programa ideológico del régimen con el discurso filosófico que los hiperiones intentaban formular tuvo repercusiones importantes en el ámbito filosófico. Tan es así que prácticamente todos aquellos que buscaban participar en él en esos años se pronunciaron a este respecto. Así, Hurtado (2007) ha afirmado que para el siglo xx pueden postularse dos modelos de hacer filosofía en México: el modelo de la autenticidad y el modelo modernizador. El primero se definió, como se mencionó anteriormente, en una estrecha relación con una agenda nacionalista.⁹ El

⁸ Las crónicas de la mítica fundación del Hiperión se han ido multiplicando en las historias de la filosofía en México y en los testimonios de aquellos que formaron parte del grupo en algún momento. No es mi intención retomar el relato aquí. El lector interesado podrá consultar el trabajo de Díaz Ruanova (1982), uno de los primeros cronistas. Para perspectivas más actualizadas y rigurosas, pueden consultarse Hurtado (2007) y Santos (2015).

⁹ Como ha señalado Santos (2015), las coincidencias entre el programa ideológico del régimen alemanista y el discurso de los hiperiones fueron tales que la búsqueda de la autenticidad y la filosofía de lo mexicano a la que dio lugar consti-

segundo entendía la filosofía en clave universalista y buscaba consolidarla como disciplina universitaria internacional. La tensión entre estas dos posturas refleja con no poca precisión la posición paratópica del filósofo, pues, en efecto, mientras que la definición de la auténtica filosofía mexicana estaba basada en un trabajo de autognosis que, más que descubrir la esencia del mexicano, la produjo, la consolidación disciplinaria del campo filosófico parecía exigir tomar distancia de los particularismos para inscribir el quehacer filosófico de una comunidad intelectual más amplia.¹⁰

Así, el discurso filosófico de la época fue paulatinamente dando paso a las dicotomías universal/particular, auténtico/inauténtico, verdadero/falso, riguroso/amateur, y, sin llegar a explicitarla por completo, original/traducción. La determinación que poco a poco fue sedimentándose en el discurso de los intelectuales de la época remitía a veces con nostalgia a la pérdida irremediable de un pasado indígena y, en otras ocasiones, al trasplante de la escolástica española que tendió a asociarse con un pensamiento imitativo e inauténtico.

tuyeron poderosos instrumentos ideológicos que contribuyeron a hacer del mexicano mestizo del altiplano central el modelo del mexicano auténtico.

¹⁰ Ni qué decir tiene que ninguno de estos dos modelos, esto es, el de la autenticidad y el modernizador, pudo prescindir de la traducción de filosofías extranjeras. Así, en los años cincuenta los defensores de la autenticidad se volcaron hacia el historicismo, a cuyos autores tradujeron o leyeron en traducciones. Me he ocupado de algunas de estas traducciones en otro lugar (2018). Del mismo modo, a partir de los años sesenta la importación de la filosofía analítica se acompañó de traducciones *ad hoc* publicadas desde el Instituto de Investigaciones Filosóficas.

La tensión entre universalismo y particularismo que emana del debate no se limitó al ámbito puramente filosófico ni a las corrientes de pensamiento desde las cuales se argumentaba a favor de cada postura. Contribuyeron al debate voces provenientes de muy distintas posturas que reivindicaban igualmente una filosofía que no estuviera desligada de su contexto. Así, desde el marxismo, Vicente Lombardo Toledano no vaciló en afirmar que: “Nada hay original, al principio en la vida de México en el campo de las ideas. Porque la filosofía de las tribus indígenas, su manera de concebir la existencia, las relaciones humanas y la perspectiva para la comunidad, fue implacablemente perseguida por los conquistadores” (1963: 11).

Poco importaba que pocos años antes Miguel León Portilla hubiera publicado la *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1959), la “originalidad en el campo de las ideas” a la que se refería Lombardo Toledano solo sería posible cuando la importación de filosofías extranjeras coincidiera con las “necesidades del pueblo”, esto es, con el “espíritu local”, cuando lo “ajeno universal” se transformara en “cultura propia” (1963: 88).

Una de las vías privilegiadas para lograr lo anterior recurrió a una reinterpretación de la historia de la filosofía en México, a partir de los años cuarenta. Se trataba de proponer una nueva lectura que mostrara que, a pesar de su carácter exógeno, la filosofía en tierras mexicanas no era la planta exótica que algunos creían. En otros términos, entre los dis-

tintos caminos que los hiperiones tomaron tras la disolución del grupo, el de la historia de la filosofía y luego la historia de las ideas, se propuso volver a historiar la filosofía con la explícita misión de mostrar las adaptaciones e interpretaciones creativas a las que las traducciones habían dado lugar. Se trataba, en suma, de invertir la escala de valores en la que, de ser un mal necesario, la traducción dio lugar a una filosofía auténtica y verdaderamente adaptada a las necesidades de ese ser nacional. Ana Santos describió esta inversión de valores de manera más que elocuente:

[E]l Hiperión buscó revalorar lo mexicano frente a una mirada extranjera y extranjerizante que, según él, lo menospreciaba. Paradójicamente, el grupo no pudo dejar de acudir y de reelaborar una serie de adjetivos calificativos negativos para definir el carácter del mexicano. Quizá por esta tensión no resuelta es que el Hiperión propuso realizar una *inversión de valores*, considerar positivo y defendible aquello que se consideraba como negativo (2015: 87).

Esta inversión de valores, misma que empezó a orquestarse años antes de que los hiperiones entraran en escena, puede en parte explicar el radical viraje en los trabajos que Samuel Ramos dedicó al tema. Así, si en *El perfil del hombre y la cultura* se mostró sumamente crítico de la tendencia mimética de la intelectualidad mexicana, en su *Historia de la filosofía en México*, publicada en el contexto de la creación de la cátedra homónima en la Facultad de Filosofía y Letras en 1942, contribuyó a poner en manos de los historiadores de

la filosofía la tarea de resolver las dudas sobre la capacidad de la filosofía para plantear y resolver los problemas nacionales y sobre la posibilidad de una filosofía auténtica. Que la importación debía dar lugar a la asimilación y en última instancia a una filosofía original se puso de manifiesto en el prólogo de dicha obra en los siguientes términos: “En México, el desarrollo de la filosofía ha llegado al momento en que no se ignora nada de lo que se ha pensado en Europa. Pero una vez que nos hemos familiarizado con la totalidad de la producción filosófica europea surge el problema de incorporar y asimilar la filosofía a nuestro espíritu nacional” (1943: 161).

Diez años más tarde en *En torno a la filosofía mexicana* José Gaos retomó el planteamiento y sostuvo que en filosofía no podía presumirse de originalidad sino en términos relativos y que aquella de la filosofía mexicana había de buscarse en su historia y en el espíritu espontáneo y creativo con el que había seleccionado todas las importaciones por las que se la tachaba de inauténtica. En sus propios términos:

Filosofías extrañas a un país que importar en él hay muchas por lo menos desde que la filosofía, tras de haberse multiplicado dentro del mundo griego, traspasó los límites de aquel mundo. Sin embargo, filosofías extrañas a México importadas en él han sido muchas menos de las que hubieran podido importarse desde los primeros tiempos de la Colonia hasta el día de hoy. [...] Esto quiere decir que las importaciones han implicado a partir de cierto momento una actividad de elección (1952: 51).

A diferencia de una práctica historiográfica que condenaba a la filosofía local partiendo de su naturaleza importada, Gaos y Zea se esforzaron por ver en esta serie de importaciones indicios de originalidad filosófica. El ejemplo por excelencia de lo anterior vino de la investigación de Zea (1943) sobre la importación del positivismo en México. El hecho de que el lema comteano, *“l’amour pour principe, l’ordre pour base et le progrès pour but”*, hubiese sido traducido por Barreda como “orden, progreso y libertad”, más que representar una recepción pasiva y acrítica, daba cuenta de una lectura selectiva y de una voluntad de adaptación del positivismo europeo al contexto mexicano.

Reescribir la historia de la filosofía en México desde la perspectiva de la adaptación de lo ajeno a lo nacional y definir su autenticidad a partir de la asimilación de las ideas extranjeras fue el cometido que Gaos dio a muchos de los discípulos que agrupó en su Seminario del Pensamiento de los Países de Lengua Española. En tal tarea pronto se unieron otros intelectuales y filósofos mexicanos interesados por reforzar el relato de una filosofía nacional, cuyas raíces podían rastrearse incluso en los códigos prehispánicos. La reflexión articulaba una dimensión intelectual y una dimensión histórico-política, en cuya intersección se situaba la filosofía escrita en español. De manera tal que, si en un principio parecía posible postular la originalidad de la filosofía mexicana con base en su importación selectiva de filosofías, Gaos concluyó que este rasgo “quizá no [fuera] exclusivo de

México”, ya que “en el mismo sentido que este, [habían] elegido en materia de Filosofía otros países hispanoamericanos” (1952: 59). La reflexión terminaba entonces por atenuar las fronteras entre las reflexiones identitarias hispanoamericanas, integrándolas en un paisaje unificado por el español promovido a lengua de expresión filosófica. De ahí que la invitación a historiar las ideas hiciera de la historia de la filosofía mexicana un ejemplo para escribir aquella de los “países de lengua española en general” (1952: 22).

El alcance de estas dicotomías también se hizo patente en los rituales de lectura y escritura que poco a poco fueron normalizando el ejercicio de la filosofía. Así, al tomar posición al respecto en la presentación del primer número de *Diánoia*, Eduardo Nicol se pronunció en contra del ensayismo poco riguroso que, en su opinión, predominaba en el medio filosófico mexicano y, años más tarde, en *El problema de la filosofía hispánica*, afirmaría que la verdadera filosofía carece de *couleur locale* (1961: 79).

En otros términos, la autenticidad o inautenticidad no fueron solo predicados atribuidos a ciertas filosofías, sino también y sobre todo a las maneras de ejercer las labores intelectuales consideradas como filosóficas. Si para Nicol uno de los obstáculos era el ensayismo, género que muchos rehuyeron en busca del “sistema”, para otros se trataba de superar ciertas formas de lectura y, en suma, de enfrentarse con el corpus filosófico occidental “directamente”. Villoro, por ejemplo, recordaba que los cursos de Gaos habían

abierto la puerta a un ejercicio filosófico genuino por el rigor textual al que los estudiantes se enfrentaban, pero también por la lectura directa de los autores estudiados. Habría que señalar el necesario matíz de que esa lectura directa, muchas veces estaba basada en las propias traducciones que Gaos hacía para dictar cátedra. Lo anterior no es un detalle menor, pues arroja luz sobre la manera en que las traducciones se integraron a una manera “auténtica” de ejercer la filosofía. Podría incluso afirmarse que estas poco a poco fueron convirtiéndose en parte de una experiencia filosófica hecha posible a través de la doble conciencia de una textualidad extranjera y de una lengua propia.

Así, si la insistencia, sobre todo de Gaos, en señalar que la lengua española acogía y articulaba un discurso filosófico daba continuidad al proyecto orteguiano de construir una interpretación española del mundo, sus traducciones contribuyeron a materializar el ideal romántico según el cual entre lengua y pensamiento hay “un movimiento recíproco radicalmente *uno*: un pensamiento se expresa en *una* lengua, *una* lengua da *unidad* a un pensamiento” (1993: x). Ahora bien, debe reconocerse que, en el contexto estudiado aquí, el español no se limitó a acoger o a materializar *un* pensamiento, pues como lengua meta de las diversas corrientes filosóficas traducidas en el periodo, más bien se convirtió en depositario de una experiencia filosófica que se expresaba en lenguas muy distintas. La esencial heteroglosia oculta tras la magnífica empresa traductora de estos

años condujo a un delicado equilibrio entre lo original y lo traducido, y entre autor y traductor.

Como evidencia de lo anterior, recordemos que por su traducción de *El ser y el tiempo* Gaos fue uno de los poquísimos traductores en merecer un pago de regalías, en general reservadas para los autores. En la carta en la que le daba la buena nueva, Arnaldo Orfila explicaba lo siguiente:

Queremos hacer una excepción de la práctica de la Editorial que ha pagado siempre a los traductores una retribución fija de acuerdo a la tarifa fijada de traducción por página de texto, entendiendo que su trabajo es también excepcional ya que no se trata de una simple traducción.¹¹

Tampoco se trataba de “una simple traducción” en el caso de la versión que Rocés firmó de *El capital* de Marx, pues este último también recibió regalías por sus traducciones de dicho autor, además de verse involucrado en una demanda por los derechos de autor de la traducción de *El capital* contra la editorial argentina Cartago, a fines de los años cincuenta.¹²

¹¹ Carta de Arnaldo Orfila Reynal a José Gaos, fechada el 6 de mayo de 1952, Archivo Histórico del Fondo de Cultura Económica, 6 de mayo de 1952.

¹² En el Archivo Histórico del Fondo de Cultura Económica se conserva una carta, fechada el 10 de febrero de 1957, en la que la editorial argentina Cartago pide a Wenceslao Rocés fungir como mediador en una demanda por derechos de autor que la filial argentina del Fondo había emprendido contra Editorial Cartago tras haber constatado el supuesto plagio de las traducciones de *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* y de *El capital* de Marx, ambas publicadas por el Fondo con la firma de Rocés.

Que los límites entre traductor y autor eran tenues quedó finalmente demostrado cuando, al presentar el volumen póstumo que recogió algunos de los trabajos de Eugenio Ímaz, también prolífico traductor, Gaos afirmó:

Es corriente pensar que no deben contarse las traducciones entre los trabajos personales. No porque no se deban a personas, sino porque no son trabajos originales. [L]o que se piensa corrientemente de las traducciones vale para las traducciones corrientes, pero nada más. Hay traducciones que, aunque no sean trabajos originales en el sentido habitual de esta expresión atestiguan una auténtica originalidad, a saber en la manera de traducir (1988).

Consideraciones finales

No sería poco tentador concluir que, en el discurso filosófico mexicano formulado a lo largo de casi tres décadas, esto es, entre 1940 y 1970, la traducción fue productora de autenticidad. No solo fue objeto de una revisión historiográfica que buscó reivindicarla como importación creativa; también contribuyó a reconstruir un pasado que servía de ancestro legítimo de las prácticas filosóficas de la época y, como vimos, en algunos casos, la rehabilitación de la traducción como operación intelectual llegó incluso a concretarse en una retribución financiera reservada para los autores, de manera que ser traductor de filosofía ya no era muy lejano de ser autor de filosofía.

Lo más interesante, sin embargo, no es esta rehabilitación de la traducción como fuente de originalidad, sino el frágil equilibrio que el debate sobre la autenticidad de la filosofía establece entre el original y la traducción. Como operación intelectual, esto es, como lectura y escritura, la traducción hace posible una experiencia particular de la filosofía. Como estrategia retórica permite marcar una distancia entre una apropiación genuina de la filosofía importada y su reproducción mimetizada. Desde el punto de vista de la historia intelectual, por medio de la traducción evidencia un orden discursivo en el que a la vez se inventa y se reproduce la tradición filosófica.

Así, la traducción no solo sirvió para reemplazar una obra que, escrita en otro idioma, resultaba inaccesible, sino que también contribuyó a reforzar el simulacro de una lectura directa que se había transformado en exigencia para el ejercicio legítimo de la filosofía. Aunque no pudo, y no debía, dejar de ser esa sospechosa alteridad –el equilibrio entre las dicotomías dependía de ello–, la traducción filosófica fue poco a poco constituyéndose en objeto de discurso y en práctica intelectual sancionada. En otros términos, la autenticidad textual y escrituraria a la que las traducciones permitieron acceder vino a sancionar la capacidad del español para el discurso filosófico, pues, como sabemos, escribir filosofía en una lengua determinada es reivindicarla como lengua digna de la expresión filosófica (Maingueneau, 1995: 60). Esta doble sanción se definió tanto por la prác-

tica traductora que en esos años se normalizaba a la par de la consolidación de la industria editorial, como por la intervención explícita de algunos traductores de filosofía. Como lo muestra Aurelia Valero Pie en su relato de la llegada de Gaos a México, es todo menos sorprendente que “a tal punto se estimó vinculados original y traducción, que no faltó quien considerara su arribo como un honroso suceso del imposible encuentro con la mayoría de los pensadores traducidos” (Valero Pie, 2015: 308).

Referencias

- BERMAN, ANTOINE (1989). “La traduction et ses discours”, en *Meta. Journal des traducteurs*. Montréal: Les presses de l’Université de Montréal, Vol. 34, núm. 4, pp. 672-679.
- _____ (1995). *L’Épreuve de l’étranger: culture et traduction dans l’Allemagne romantique*. París: Gallimard.
- BERROA, JOSEFINA (1961). *México bibliográfico: 1957-1960. Catálogo de libros impresos en México*. México: J. Berroa.
- CASTRO RAMÍREZ, NAYELLI (2018). *Hacerse de palabras. Filosofía y traducción en México, 1940-1970*. México: Bonilla Artigas.
- CELORIO, CAROLINA (2008). “Presentación”, en *Catálogo histórico de publicaciones del Instituto de Investigaciones Filosóficas 1940-2007*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- CLARO, ANDRÉS (2012). *Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre la tarea del traductor*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- COLLINS, RANDALL (1998). *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge (MA), Londres: The Belknap Press of the Harvard University Press.
- DÍAZ RUANOVA, OSWALDO (1982). *Los existencialistas mexicanos*. México: Editorial Rafael Rodríguez Siles.
- EGUÍA-LIS PONCE, GABRIELA (1997). *Catálogo histórico de libros editados por la Facultad de Filosofía y Letras*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ESPINOSA, ENRIQUE (1944). “*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*”. Textos bilingües editados por la Universidad

- Nacional de México”, en *Boletín Bibliográfico*. México, Vol. IV, núm. 16-17, pp. 97-98.
- ESTRELLA GONZÁLEZ, ALEJANDRO (2014). *Libertad, progreso y autenticidad. Ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas (1865-1925)*. México: Jus.
- EVEN ZOHAR, ITAMAR (2003). “Culture Repertoire and Transfer”, en Susan Petrilli (ed). *Translation, Translation*. Amsterdam, Nueva York: Rodopi, pp. 425-431.
- FERRÍZ ROURE, TERESA (1998). *La edición catalana en México*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco. Web. 10 febrero, 2022. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01327208688571164422802/index.htm>.
- FROST, ELSA CECILIA (1989). “Los filósofos de la UNAM”, en José Luis Abellan (ed). *El pensamiento Español Contemporáneo*. Barcelona: Anthropos, pp. 215-224.
- _____ (1993). “De la humildad y el esplendor de la traducción: don Agustín Millares Carlo (1893-1978)”, en *Relaciones*. México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 56, pp. 9-25.
- GAOS, JOSÉ (1980 [1952]). *En torno a la filosofía mexicana*. México: Porrúa.
- _____ (1988). “Prólogo”, en Eugenio Imaz, *Una luz en la caverna*. Edición de José Ángel Ascunce Arrieta. San Sebastián: Cuadernos Universitarios.
- _____ (1993 [1945]). *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea. Obras completas V*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- GARCIADIEGO, JAVIER (2016). *El Fondo, la Casa y la introducción del pensamiento moderno en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEREDIA CORREA, ROBERTO (1996). *Catálogo de la Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- HURTADO, GUILLERMO (2007). *El búho y la serpiente*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- IBARGÜENGOITIA, ANTONIO (2000). *Suma filosófica Mexicana. (Resumen de historia de la filosofía en México)*. México: Porrúa.
- JIMENEZ GARCÍA, A. (2001). "La labor traductora de Gaos", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Vol. 18, pp. 219-235.
- LADMIRAL, JEAN-RENÉ (1989). "Pour une philosophie de la traduction". En *Revue de Métaphysique et de Morale*. Francia: Presses Universitaires de France. Vol. 94, núm. 1, pp. 5-22.
- LAFARGA, FRANCISCO Y LUIS PEGENAUTE (2013). *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica*. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert.
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL (1959). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LEONHARD, JÖRN (2013). "Lenguajes, experiencia y traducción: hacia una dimensión comparativa", en Javier Fernández Sebastián y Gonzálo Capellán de Miguel (eds). *Conceptos políticos, tiempo e historia: nuevos enfoques en historia conceptual*. Santander, Madrid: Editorial de la Universidad de Cantabria, McGraw-Hill Interamericana, pp. 377-404.

- LOMBARDO TOLEDANO, VICENTE (1963). *Las corrientes filosóficas en la vida de México*. México: Universidad Obrera de México.
- MAINGUENEAU, DOMINIQUE (1995). "L'énonciation philosophique comme institution discursive", en *Langages*. France: Lormousse. Vol. 119, núm. 29, pp. 40-62.
- MARTÍNEZ, ELIZABETH (2015). "Luis Recasens Siches: un puente entre culturas", en Aurelia Valero Pie (coord y ed). *Los empeños de una casa. Actores y redes en los inicios de El Colegio de México*. México: El Colegio de México, pp. 199-216.
- NICOL, EDUARDO (1998 [1961]). *El problema de la filosofía hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PORRÚA ESTRADA (1950). "Nota preliminar al Catálogo de Libros Mexicanos o que tratan de América y de algunos otros impresos en España", en *Boletín Bibliográfico Mexicano*. México: Librería de Porrúa Hnos. y Cía, pp. 4-11.
- RAMOS, SAMUEL (2001 [1934]). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Planeta.
- _____ (1943). *Historia de la filosofía en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SANTOS RUIZ, ANA (2015). *Los hijos de los dioses. El grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*. México: Bonilla Artigas Editores.
- SORÁ, GUSTAVO (2009). "Des éclats du siècle: unité et désintégration dans l'éditions hispano-américaine en sciences sociales", en Gisèle Sapiro (ed). *Les contradictions de la mondialisation éditoriale*. París: Nouveau Monde, pp. 93-116.
- VALERO PIE, AURELIA (2015). *José Gaos en México. Una biografía intelectual. 1938-1969*. México: El Colegio de México.

VILLORO, LUIS (1995). *En México entre libros. Pensadores del siglo XX.*

México: Fondo de Cultura Económica.

ZEÁ, LEOPOLDO (1943). *El positivismo en México.* México: El Colegio de

México.

Índice

Presentación	7
La calabacera de la discordia	
Caterina Camastra	25
De Tiraboschi a Landi: primera aparición del concepto ‘féodalisme’ en una traducción (traslación) francesa	
Diego Carlo Améndolla Spínola	49
Traducción y transferencias conceptuales en tiempos de revolución en Hispanoamérica. Algunas consideraciones a través de los prólogos	
Noemí Goldman	75
Transculturaciones de la ciudad letrada: memorias de los conflictos sociales	
Santiago Carassale	99
El cardenismo fabiano. Estrategias de traducción y política intelectual en el México posrevolucionario	
Rafael Rojas	131

**Cuando traducir es inventar: actores, redes y contextos en la
recepción en Norteamérica de José Ortega y Gasset**

Aurelia Valero Pie

173

Filosofía, traducción y autenticidad en México

Nayelli Castro

221

COLECCIÓN LIBROS DEL OCELOTE

CONSEJO EDITORIAL

Claudia Elisa Gidi Blanchet

Rodrigo García de la Sienra

Estela Castillo Hernández

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
el doctor Martín Gerardo Aguilar Sánchez,
HISTORIA INTELCTUAL Y TRADUCCIÓN: MÁS ALLÁ DE LAS FRONTERAS
NACIONALES, coordinada por Aurelia Vllero Pie,
se editó en Xalapa, Veracruz.
En su composición se usaron tipos Gandhi Serif.
Cuidado de la edición: Martha Elena Munguía.
Maquetación y formación: Porfirio Castañeda Nevárez.

La traducción, más que un puente entre culturas, es una fuente de representaciones históricas, políticas y sociales. Esta es la visión que preside todos los textos reunidos en el presente libro. Algunos autores ponen el acento en los códigos de lectura y las posibilidades de recepción, otros en el papel que desempeñan esos singulares agentes del cambio –los traductores–, y unos más en las transformaciones que introdujeron a su paso. Al invitarnos a franquear la distancia entre Argelia y Belén, Buenos Aires y Nueva York, Ciudad de México y Berlín, Bergamo y Bogotá, estos ensayos no solo nos convidan a superar el marco nacional, sino también a situarnos en el fructífero cruce disciplinar que evidencia la naturaleza transversal de la traducción.

ISBN 978-607-8858-01-9



9 786078 858019 >



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias
Universidad Veracruzana