

A&H

Revista de Artes, Humanidades y Ciencias sociales



REVISTA DIGITAL A&H, AÑO 11, NÚMERO 21
ABRIL - SEPTIEMBRE 2025
ISSN: 2448-5764

EDITORIAL

Después de que en 2015 la Asamblea General de Naciones Unidas aprobara la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, las prioridades sociales fueron reconocidas con una visión global para que el inicio de siglo pudiera asumirse con un presente más equitativo y un futuro más esperanzador. Además, se planteó la necesidad de generar y consolidar vínculos entre naciones, organismos, instituciones y grupos para afrontar de manera más estratégica las grandes necesidades mundiales. Después de ya casi 10 años se pueden reconocer esfuerzos y concreciones extraordinarias que contribuyen a los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la Agenda 2030. Sin embargo, la equidad, la justicia y el desarrollo sostenible siguen y seguirán siendo una tarea con rasgos sociohistóricos particulares de nuestra época. Estos rasgos singulares, si bien son diversos y complejos, se manifiestan como urgencias que parecieran marcadas por un temporizador en cuenta regresiva en el que los recursos y posibilidades se agotan y los problemas rebasan cada vez más el límite. En este sentido, es apremiante ahondar en las comprensiones y soluciones de las necesidades sociales.

Las humanidades y las artes contribuyen de manera importante a la tarea de reflexionar sobre estas necesidades y actuar con prontitud y pertinencia para atenderlas. Desde nuestra revista deseamos seguir alentado estas reflexiones, con el ánimo de que sean, al mismo tiempo, motivo para preservar algunas posiciones y acciones, así como repensar y transformar otras. Esta motivación para transformar se constituye, además, como un eje orientador en las distintas funciones sustantivas de nuestra universidad.

Este número ofrece un espacio de análisis sobre el impacto de algunas manifestaciones culturales como la lengua, las artes, la educación y el pensamiento filosófico- teológico en la configuración de diferentes espacios sociales.

El discurso sobre la adquisición del inglés como lengua extranjera y sus implicaciones en el acceso a una educación de calidad y en el de desarrollo socioeconómico, en el contexto de Colombia, se aborda en *El bilingüismo como discurso del progreso social y económico* por Jaime Alejandro Viana. En dicho estudio analiza el poder simbólico del inglés como segunda lengua y los efectos de disparidad educativa y exclusión que pueden abrirse a partir de las posibilidades de acceso a esta lengua, retomando como eje la teoría de Bourdieu.

Además de la lengua como manifestación de la cultura, en otro artículo se abarca al arte como posicionamiento cultural y político. Jorge Jofre plantea en *Huellas de dictaduras sudamericanas en la lírica del rock: entre la resistencia y el silencio* cómo algunas expresiones del rock, particularmente en algunos países sudamericanos que fueron atravesados por regímenes dictatoriales, se constituyen como unas voces que se levantan en contra de formas hegemónicas de control.

Siguiendo esta misma temática del arte y su influencia en las formas de entender y representar la sociedad en *Calidades en poblaciones de la Nueva España, 1760-1790. Los fines de párrocos, autoridades y pintores*, Mayra Denise Govea realiza un estudio en tres ciudades de México a partir del análisis de contenido de fuentes primarias, como registros y obras pictóricas, sobre cómo se caracteriza a los sujetos de la Nueva España en el período señalado.

Sin duda, estas aportaciones nos ofrecen una reflexión sobre la lengua, la música y el arte como formas en las que va tomando sentido nuestro lugar en el mundo, en el que se manifiestan posicionamientos y se juzgan otros, y que abren nuevas formas de entendimiento.

La educación se ha enunciado constantemente como proceso determinante en la construcción de los valores y rasgos de una sociedad, así como en su desarrollo. En este número no podía faltar un artículo desde una perspectiva filosófica, Paniel Reyes

Cárdenas analiza en *Hildegard of Bingen's Symphony of Deification and Mystical Union* la visión mística de Hildegard, desde el pensamiento cristiano.

Dos entrevistas y una reseña enriquecen este número. La primera de ellas recupera la conversación con uno de los filósofos mexicanos más destacados no solo en nuestro país, sino en Latinoamérica, Mauricio Beuchot. En este diálogo en el que participan Roberto Casales y Enrique Javier Guzmán se recupera la trayectoria de este importante filósofo y se enmarca su hermenéutica analógica. En la segunda entrevista intitulada *Ver las tecnologías desde las creencias y la imaginación* se puede leer el aporte de Daniel H. Cabrera Altieri para comprender el imaginario social que se va configurando en nuestra interacción con las tecnologías. Cerramos con una reseña de Rodolfo Cruz Vadillo: *Y nos mandaron a casa: relatos y testimonios durante la pandemia*, texto en el que se sintetizan aportes sobre el impacto educativo que este fenómeno disruptivo generó, tanto en las prácticas como en las subjetividades docentes, evidenciando al mismo tiempo el interés estructural de un sistema educativo por preservar la estabilidad.

Las diversas propuestas, en sus distintos formatos, siguen siendo una invitación a repensar la influencia de las manifestaciones lingüísticas, artísticas, educativas y filosóficas en una realidad sociohistórica. En este mismo tenor, nuestro actual y complejo escenario se expresa a través de diferentes manifestaciones que no podemos dejar de observar con mirada profunda y en el que subyacen preguntas sobre permanencia y transformación, sobre lo postergable y lo urgente, y cómo nos conduce todo ello a un presente más justo y a un futuro más viable y humano.

LAURA CAROLINA NASTA SALAZAR

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

DICTAMINADORES

ADELAIDA FLORES HERNÁNDEZ

ADRIANA CARDOSO VILLEGAS

ADRIÁN FABIO BENÍTEZ ARMAS

ALBERTO ÁLVAREZ GUTIÉRREZ

ALBERTO JOSÉ SEGRERA TAPIA

ALBERTO ROSS HERNÁNDEZ

ALEJANDRO PALACIOS

AMANDA RODRÍGUEZ

ANA ESTHER ESCALANTE FERRER

ANDREA MARINA D'ATRI

ANDREA MEZA TORRES

ANDREA SALDÍVAR REYES

ANDRÉS CALDERÓN FERNÁNDEZ

ANDRÉS LUNA JIMÉNEZ

ANGEL MORALES TORRES

ANTONIO PARDO OLÁGUEZ

ARACELI ARELLANO TORRES

ARACELI NOEMÍ BARRAGÁN SOLÍS

ARMANDO AZÚA GARCÍA

ARTURO BENÍTEZ ZAVALA

ARTURO CUEVAS GUILLAUMIN

AUSENCIA LÓPEZ DE LEÓN

AUSTREBERTO MARTÍNEZ VILLEGAS

BEATRIZ BIBIANA GAONA COUTO

BLANCA CHONG

CARLA CARRERAS PLANAS

CARLOS ARTURO VEGA LEBRÚN

CARLOS HERNÁNDEZ MERCADO

CARLOS LEÓN SALAZAR

CARLOS ORNELAS NAVARRO

CARLOTA GUZMÁN GÓMEZ

CARMEN MARÍA PRIANTE BRETÓN

CATALINA JUÁREZ

CECILIA CARRERA HERNÁNDEZ

CELINE ARMENTA OLVERA

CIMENNA CHAO REBOLLEDO

CLAUDIA GUADALUPE DE LA FUENTE

MORALES

CLAUDIA RAMÓN PÉREZ

CONCEPCIÓN MÁRQUEZ CERVANTES

CRISTINA TORALES

DAMIÁN EMILIO GIBAJA ROMERO

DANIEL DOMINGUEZ MACHUCA

DANIEL MOCENCAHUA MORA

DANIEL SALERNO

DAVID SÁNCHEZ

DELFINA MELGAREJO THOMPSON

DORA IVONNE ÁLVAREZ TAMAYO

DOUGLAS IZARRA VIELMA

DULCE MARÍA CABRERA

EDUARDO FERNÁNDEZ GUZMÁN

EDUARDO MERLO

ELENA SÁNCHEZ CORTINA

ELIECER EDUARDO ALEJO HERRERA

ELIZABETH BALLÉN GUACHETÁ

ELIZABETH VELÁZQUEZ BARRAGÁN

EMILIO CASCO CENTENO

EMMA VERÓNICA SANTANA VALENCIA
ERICK HERNÁNDEZ FERRER
ERNESTO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ
ERNESTO RODRÍGUEZ MONCADA
ERNESTO TREVIÑO RONZÓN
ESMERALDA ALARCÓN MONTIEL
FABIOLA LEYTON
FEDERICA MARÍA GONZÁLEZ LUNA ORTIZ
FELIPE DEVEZA
FERNANDO HUMBERTO MAYORGA GARCÍA
FERNANDO MÉNDEZ SÁNCHEZ
FERNANDO ZEPEDA HERRERA
FIDENCIO AGUILAR VÍQUEZ
FRANCISCO IRACHETA
FRANCISCO JAVIER BATISTA ESPINOSA
FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNÁNDEZ
FRANCISCO MENDOZA
FRANCISCO MORALES VALERIO
FRANCISCO SIERRA GUTIÉRREZ
FRANCISCO VALVERDE DÍAZ DE LEÓN
FRANCISCO VICENTE GALÁN VÉLEZ
GABRIELA CHÁVEZ VILLEGAS
GABRIELA CRODA BORGES
GABRIELA HERNÁNDEZ FLORES
GABRIELA HILDELISA IBAÑEZ CORNEJO
GENEVIEVE GALÁN TAMES
GERARDO LUNA GIJÓN
GIBRÁN SAYEG SÁNCHEZ
GINETH ANDREA ÁLVAREZ SATIZABAL
GONZALO ESCARPA
GRACIELA SÁNCHEZ GUEVARA

GUSTAVO CIMADEVILLA
HÉCTOR FRANCISCO VEGA DELOYA
HELENA VARELA GUINOT
HERIBERTO ANTONIO GARCÍA
HERLINDA GODOS GARCÍA
HERMINIO SÁNCHEZ DE LA BARQUERA
ARROYO
HILDA ANA MARÍA PATIÑO DOMÍNGUEZ
HILDA GABRIELA HERNÁNDEZ FLORES
ILITHYA GUEVARA HERNÁNDEZ
ISRAEL SÁNCHEZ LINARES
ITZEL LÓPEZ NÁJERA
JAVIER BALLADARES GÓMEZ
JAVIER DIZ CASAL
JESÚS JOEL PEÑA ESPINOSA
JENNY MARINA GUERRERO TEJEDA
JOAQUÍN RAMÍREZ BUENTELLO
JONATAN MONCAYO RAMÍREZ
JORGE ARTURO ABASCAL
JORGE ARTURO ABASCAL ANDRADE
JORGE BALLADARES
JORGE MARTÍNEZ SÁNCHEZ
JORGE MEDINA DELGADILLO
JORGE REVELO-ROSETO
JORGE RIZO MARTÍNEZ
JOSAFAT RAÚL MORALES RUBIO
JOSÉ ADALBERTO SÁNCHEZ CARBÓ
JOSÉ ALADIER SALINAS HERRERA
JORGE ANDRÉS PINZÓN RUEDA
JOSÉ LUIS ESTRADA RODRÍGUEZ
JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ

JOSÉ ÁNGEL LÓPEZ HERRERÍAS
JOSÉ ARTURO DE LA TORRE GUERRERO
JOSÉ DE JESÚS HERNÁNDEZ ROLDÁN
JOSÉ FRANCISCO ALANÍS JIMÉNEZ
JOSÉ FRANCISCO CAMACHO MARÍN
JOSÉ GUADALUPE SÁNCHEZ AVIÑA
JOSÉ JUAN LÓPEZ PORTILLO
JOSÉ MANUEL GRAJALES LÓPEZ
JOSÉ MANUEL MENÉSES RAMÍREZ
JOSÉ MARTÍN ESTRADA ANALCO
JOSÉ VÍCTOR ORÓN SEMPER
JOSEFINA GUERRERO
JUAN ANTONIO GUTIÉRREZ SLON
JUAN CARLOS CASAS GARCÍA
JUAN CARLOS FRONTERA
JUAN JOSÉ BLÁZQUEZ ORTEGA
JUAN MANUEL ESCAMILLA
JUAN MARTÍN LÓPEZ CALVA
JUAN PABLO ARANDA VARGAS
JUAN PABLO SALAZAR ANDREU
JUDITH BEATRIZ ÁGUILA MENDOZA
JUDITH VIRGINIA GUTIÉRREZ CUBA
KARLA MARTÍNEZ ROMERO
KARLA VILLASEÑOR PALMA
LAURA ANGÉLICA BÁRCENAS POZOS
LAURA GAETA GONZÁLEZ
LAURA HERRERA CORONA
LAURA VALLADARES
LESLIE CASAREZ APONTE
LETICIA ARANCIBIA
LILIA MARÍA VÉLEZ IGLESIAS
LILIA VÉLEZ IGLESIAS
LILIANA DEL PILAR GALLEGO CASTAÑO
LISSET CÁRDENAS TALAMANTES
LIVIA BASTOS ANDRADE
LUIS ANTONIO RIVERA DÍAZ
LUZ DEL CARMEN VILCHIS ESQUIVEL
LUIS ANTONIO VELASCO GUZMÁN
LUIS GERARDO ORTIZ CORONA
LUIS IGNACIO ARBESÚ VERDUZCO
LUIS IGNACIO VIANA RUIZ DE AGUIRRE
LUIS MEDINA GUAL
LUIS RODRÍGUEZ MORALES
LUIS VERGARA Y ANDERSON
LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT
LUZ DEL CARMEN MONTES PACHECO
MA. GUADALUPE VALDÉS DÁVILA
MANUEL ANDREU GÁLVEZ
MARCELA IBARRA MATEOS
MARCO ANTONIO RIGO LEMIN
MARGARITA MACEDA JIMÉNEZ
MARÍA ANTONIETA ARACELI REYES
GUERRERO
MARÍA CRISTINA MIRANDA ÁLVAREZ
MARÍA CRISTINA TORALES PACHECO
MARÍA DAS VITORIAS NEGREIROS DO
AMARAL
MARÍA DE LA LUZ BECERRA ZAMORA
MARÍA DE LOURDES ESTHER MATEOS
ESPEJEL
MARÍA DE LOURDES ROSAS

MARÍA DEL CARMEN DE LA LUZ
LANZAGORTA
MARÍA DEL CARMEN HILDA MOTA
GONZÁLEZ
MARÍA DEL CARMEN MORFÍN HERRERA
MARÍA DEL CARMEN WILLIAMS PELLICO
MARÍA DEL SOCORRO RODRÍGUEZ
GUARDADO
MARÍA ESTHER MÉNDEZ CADENA
MARÍA EUGENIA PONCE ALCOGER
MARÍA GUADALUPE LOZA JIMÉNEZ
MARÍA ISABEL PAULINA GÓMEZ VALLARTA
MARÍA ISABEL ROYO SORROSAL
MARÍA LUISA ASPE ARMELLA
MARÍA MARCELA GONZÁLEZ ARENAS
MARÍA MERCEDES ZANOTTO GONZÁLEZ
MARÍA SOLEDAD GARCÍA
MARÍA SUSANA CUEVAS DE LA GARZA
MARÍA TERESA DE LA GARZA CAMINO
MARIANA DURÁN MÁRQUEZ
MARIO RUEDA BELTRÁN
MARISSA GÁLVEZ
MARISA MEZA PARDO
MARISOL SILVA LAYA
MARISOL OCHOA ELIZONDO
MARITZA CRUZ NARVÁEZ
MARTHA DE JESÚS PORTILLA LEÓN
MARTA ELENA SMULDERS CHAPARRO
MAURICIO LIMÓN AGUIRRE
MAURICIO LÓPEZ FIGUEROA
MERCEDES ZANOTTO GONZÁLEZ

MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ CARRASCO
MIGUEL ÁNGEL SAINZ PALAFOX
MIGUEL ÁNGEL RODRÍGUEZ
MIGUEL ESCRIBANO CABEZA
MIREIA TINTORÉ ESPUNY
MIRIAM HERRERA-AGUILAR
MISAELE ENRIQUE MEZA RUEDA
MÓNICA CHÁVEZ AVIÑA
MÓNICA DEL CARMEN MEZA MEJÍA
MÓNICA MONROY KUHN
NOÉ BLANCAS BLANCAS
OCTAVIO FLORES HIDALGO
OFELIA PIEDAD CRUZ PINEDA
OSCAR FERNANDO LÓPEZ MERÁZ
OSCAR G. WALKER SARMIENTO
PABLO ARCE GARGOLLO
PATRICIA GARCÍA GODÍNEZ
PANIÉL OSBERTO REYES CÁRDENAS
PEDRO FLORES CRESPO
PIETRO AMEGLIO PATELLA
PILAR GONZALBO AIZPURU
RAFAEL REYES CHÁVEZ
RAÚL ALCÁZAR OLÁN
RAÚL ROMERO LARA
ROBERTO ALFONSO RIVADENEYRA
QUIÑONES
ROBERTO CASALES-GARCÍA
ROBIN ANNE RICE
ROBYN JODIE EDWARDS
ROCÍO VALERIANO VÁZQUEZ
RODOLFO CRUZ VADILLO

RODOLFO GAMIÑO MUÑOZ
RODRIGO LÓPEZ ZAVALA
ROSA MARÍA QUESADA
RUBÉN HERNÁNDEZ HERRERA
RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ
RUTH BUSTOS
RUTH CORDERO BENCOMO
SALVADOR CEJA OSEGUERA
SAMANTHA ANALUZ QUIROZ RIVERA
SANDRA GUADALUPE ALTAMIRANO GALVÁN
SANDRA SORIANO GUTIÉRREZ
SEBASTIÁN VARGAS ÁLVAREZ
SERGIO CAGGIANO
SERGIO CARDONA
SERGIO GERARDO MÁLAGA VILLEGAS
SERGIO REYES ANGONA
SILVIA BARBOTTO FORZANO
SOFÍA AMAVIZCA MONTAÑO
SUSANA RIDAO RODRIGO
TERESA EUGENIA BRITO MIRANDA
TOMÁS VILLAREAL D'ATRI
VALENTÍN MARTÍNEZ OTERO PÉREZ
VALERIA CRUZ ORTIZ
VERÓNICA REYES MEZA
VÍCTOR ROBERTO CARRANCÁ DE LA MORA
VICTORIA CARDOSO SÁNCHEZ
VIRGINIA AGUILAR
WENDY GONZÁLEZ GARCÍA
YAZMIN VARGAS GUTIÉRREZ
YEARIM A. ORTIZ SAN JUAN
YUTZIL TANIA CADENA PEDRAZA

CINTILLO LEGAL

A&H ES UNA PUBLICACIÓN SEMESTRAL EDITADA POR LA UNIVERSIDAD POPULAR AUTÓNOMA DEL ESTADO DE PUEBLA A.C., CALLE 21 SUR 1103, COL. SANTIAGO, C.P. 72410, PUEBLA, PUEBLA. TEL. (222) 2299400, [HTTPS://REVISTAS.UPAEP.MX/](https://revistas.upaep.mx/), REVISTAAYH@UPAEP.MX. EDITORA RESPONSABLE: ANA XÓCHITL MARTÍNEZ DÍAZ. RESERVA DE DERECHOS AL USO EXCLUSIVO No. 04-2023-080311330500-102, ISSN 2448-5764, AMBOS OTORGADOS POR EL INSTITUTO NACIONAL DEL DERECHO DE AUTOR.

SE AUTORIZA LA REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL DE LOS ARTÍCULOS AQUÍ PRESENTADOS, SIEMPRE Y CUANDO SE CITE LA FUENTE COMPLETA Y SU DIRECCIÓN ELECTRÓNICA. ESTA OBRA ESTÁ BAJO UNA LICENCIA CC BY-NC-SA 4.0. LAS OPINIONES EXPRESADAS POR LOS AUTORES NO NECESARIAMENTE REFLEJAN LA POSTURA DE LA EDITORA DE LA PUBLICACIÓN. TODOS LOS ARTÍCULOS SON DE CREACIÓN ORIGINAL DE LOS AUTORES, POR LO QUE A&H SE DESLINDA DE

CUALQUIER SITUACIÓN LEGAL DERIVADA POR PLAGIO, COPIAS PARCIALES O TOTALES DE OTROS ARTÍCULOS YA PUBLICADOS Y LA RESPONSABILIDAD LEGAL RECAERÁ DIRECTAMENTE EN EL AUTOR O LOS AUTORES DEL ARTÍCULO.

DIRECTORIO

DR. EMILIO JOSÉ BAÑOS ARDAVÍN
RECTOR

DR. MARIANO SÁNCHEZ CUEVAS
VICERRECTOR ACADÉMICO

DR. JORGE MEDINA DELGADILLO
VICERRECTOR DE INVESTIGACIÓN

MED. RICCARDO COLASANTI
DECANO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

CONSEJO EDITORIAL

DRA. MARÍA LUISA ASPE ARMELLA
DISCIPLINA: HISTORIA
INSTITUCIÓN: CENTRO DE ESTUDIOS
INTERDISCIPLINARIOS, MÉXICO

DR. LUIS CARLOS HERRERA GUTIÉRREZ DE
VELASCO
DISCIPLINA: DISEÑO
INSTITUCIÓN: UAM-AZCAPOTZALCO, MÉXICO

DRA. MARÍA GUADALUPE NEVE ARIZA †
DISCIPLINA: DISEÑO
INSTITUCIÓN: UMAD, MÉXICO

DRA. CARLA CARRERAS I PLANAS
DISCIPLINA: FILOSOFÍA I
INSTITUCIÓN: UNIVERSIDAD DE GIRONA, ESPAÑA

DRA. AMADA CAROLINA PÉREZ
DISCIPLINA: HISTORIA
INSTITUCIÓN: PONTIFICIA UNIVERSIDAD

JAVERIANA DE BOGOTÁ, COLOMBIA

DR. PEDRO SALES LUIS DA FONSECA ROSARIO
DISCIPLINA: PSICOLOGÍA
INSTITUCIÓN: UNIVERSIDAD DE MINHO, PORTUGAL

DR. MARCO ANTONIO RIGO LEMINI
DISCIPLINA: PSICOLOGÍA-EDUCACIÓN
INSTITUCIÓN: UNAM, MÉXICO

DR. JOSÉ VICENTE MERINO FERNÁNDEZ
DISCIPLINA: PEDAGOGÍA
INSTITUCIÓN: UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE
MADRID

DR. ANTONIO BERNAL GUERRERO
DISCIPLINA: PEDAGOGÍA
INSTITUCIÓN: UNIVERSIDAD DE SEVILLA, ESPAÑA

DR. JOSÉ LÓPEZ HERRERÍAS
DISCIPLINA: PEDAGOGÍA
INSTITUCIÓN: UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE
MADRID

DR. VALENTÍN MARTÍNEZ OTERO PÉREZ
DISCIPLINA: PEDAGOGÍA, PSICOLOGÍA EDUCATIVA
INSTITUCIÓN: UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE
MADRID

DR. CARLOS ARTURO GAITÁN RIVEROS
DISCIPLINA: PEDAGOGÍA, FILOSOFÍA
INSTITUCIÓN: PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
DE BOGOTÁ, COLOMBIA

DRA. MARÍA LUISA MARVÁN GARDUÑO

DISCIPLINA: PSICOLOGÍA
INSTITUCIÓN: UNIVERSIDAD VERACRUZANA, MÉXICO

DRA. FRIDA DÍAZ BARRIGA ARCEO
DISCIPLINA: PSICOLOGÍA, EDUCACIÓN
INSTITUCIÓN: UNAM, MÉXICO

DR. ISMAEL SARMIENTO RAMÍREZ
DISCIPLINA: HISTORIA
INSTITUCIÓN: UNIVERSIDAD DE OVIEDO

DRA. YUTZIL CADENA PEDRAZA
DISCIPLINA: ANTROPOLOGÍA
INSTITUCIÓN: UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO, MÉXICO

COMITÉ EDITORIAL

DR. JUAN MARTÍN LÓPEZ CALVA
DIRECTOR FUNDADOR

DR. JOSAFAT RAÚL MORALES RUBIO
DIRECTOR

MTRA. ANA XÓCHITL MARTÍNEZ DÍAZ
EDITORA

DRA. GABRIELA GONZÁLEZ OCAMPO

DRA. MARTHA LETICIA GAETA GONZÁLEZ

DR. PANIEL OSBERTO REYES CÁRDENAS

DR. JUAN PABLO SALAZAR ANDREU

MTRA. LAURA CAROLINA NASTA SALAZAR

MTRO. MANUEL PONCE DE LEÓN PALACIOS

DRA. DORA IVONNE ÁLVAREZ TAMAYO

DRA. KARINA CEREZO HUERTA

DR. JOSÉ DE JESÚS ALCALÁ ANGUIANO

COLABORADORES

ALEJANDRO JARERO MORA
DISEÑADOR DE IDENTIDAD Y EDITORIAL

SIGRID MARÍA LOUVIER NAVA
SILVIA RUBÍN RUÍZ
CORRECCIÓN DE ESTILO

ÍNDICE

Editorial	2
El bilingüismo en Colombia: análisis crítico del poder Simbólico y las desigualdades sociales en la enseñanza del inglés JAIME ALEJANDRO VIANA ASTAIZA	14
Huellas de dictaduras sudamericanas en la lírica del rock: entre la resistencia y el silencio JORGE JOFRE	36
Calidades en poblaciones mezcladas de la Nueva España, 1760-1790. Los fines de párrocos, autoridades y pintores MAYRA DENISE GOVEA TELLO BLANCA ESTHER PAREDES GUERRERO	65
Hildegard of Bingen's symphony of deification and mystical union PANIEL REYES CÁRDENAS	96
Reseñas	
Reseña "Y nos mandaron a casa: relatos y testimonios docentes durante la pandemia" RODOLFO CRUZ VADILLO	109
Entrevistas	
Analogía, verdad y trascendencia. Entrevista a Mauricio Beuchot ROBERTO CASALES GARCÍA ENRIQUE JAVIER GUZMÁN LÓPEZ	116

Entrevistas

Ver las tecnologías desde las creencias
y la imaginación. Entrevista a Daniel H. Cabrera Altieri
ANDREA MARINA D'ATRI

131

EL BILINGÜISMO EN COLOMBIA: ANÁLISIS CRÍTICO DEL PODER SIMBÓLICO Y LAS DESIGUALDADES SOCIALES EN LA ENSEÑANZA DEL INGLÉS

BILINGUALISM IN COLOMBIA: A CRITICAL ANALYSIS OF SYMBOLIC POWER AND SOCIAL INEQUALITIES IN ENGLISH TEACHING

*Recibido: 02 agosto 2024 * Aprobado: 30 enero 2025*

JAIME ALEJANDRO VIANA ASTAIZA

Universidad Antonio Nariño

Bogotá, Colombia

jviana50@uan.edu.co

Resumen

Colombia ha demostrado un fuerte interés en fomentar la enseñanza del inglés como lengua extranjera, fundamentando su importancia en la creencia de que dominar este idioma es crucial para la integración global y el avance socioeconómico. Este estudio se centra en el análisis del poder simbólico de la educación en inglés, utilizando la teoría de Pierre Bourdieu para examinar cómo el Programa Nacional de Bilingüismo (PNB) contribuye a reforzar las disparidades educativas existentes mediante el uso de capital simbólico y violencia simbólica. En este contexto, el inglés se consolida como un símbolo que facilita el acceso a instituciones

educativas prestigiosas, oportunidades laborales y redes globales. Esta estructura jerárquica del lenguaje perpetúa la exclusión de estudiantes de sectores socioeconómicos desfavorecidos, exacerbando la brecha entre la educación pública y privada. Así, el trabajo concluye cuestionando la visión del inglés como único determinante de la movilidad social, y aboga por un enfoque crítico de las políticas de bilingüismo que aborden las disparidades socioeconómicas subyacentes que obstaculizan el acceso equitativo a una educación en inglés de calidad.



Palabras clave: Programa Nacional de Bilingüismo, poder simbólico, capital cultural, violencia simbólica.

Abstract

Colombia has demonstrated a strong interest in promoting the teaching of English as a foreign language, based on the belief that mastering this language is essential for global integration and socioeconomic progress. This study delves into the symbolic power of English education, employing Bourdieu's theory to examine how the National Bilingualism Program contributes to reinforcing existing educational disparities through the use of symbolic capital and symbolic violence. In this context, English is established as a symbol that facilitates access to prestigious educational institutions, job

opportunities, and global networks. This hierarchical structure of language perpetuates the exclusion of students from disadvantaged socio-economic backgrounds, widening the gap between public and private education. Thus, the study concludes by questioning the view of English as the sole determinant of social mobility and advocating for a critical approach to bilingualism policies that address underlying socio-economic disparities hindering equitable access to quality English education.

Keywords: National Bilingualism Program; symbolic power, cultural capital, symbolic violence.

INTRODUCCIÓN

El Colombia se ha destacado por su interés particular en el fortalecimiento del aprendizaje de las lenguas extranjeras desde finales de los años 70 cuando el Ministerio de Educación Nacional (MEN), además de convertirlo en asignatura obligatoria en la educación media, también propuso un enfoque comunicativo que facilitara el desarrollo de las competencias básicas para su aprendizaje. (Usma, 2009)

Para llevar a cabo el enfoque comunicativo era necesaria la capacitación del cuerpo docente en el territorio colombiano, por este motivo, el Gobierno Nacional en los años 90 creó el Proyecto COFE (*Colombian Framework for English*) como un mecanismo que permitiera mejorar la formación de los profesores de inglés y en ese sentido poder formar mejor a sus estudiantes. (Alonso et al, 2012)

Posterior a estas iniciativas vendrían normativas tales como la Ley General de Educación 115; también propuestas enmarcadas en el Programa Nacional de Bilingüismo Colombia-PNB- 2004-2019; Estándares Básicos de Competencias en Lengua Extranjera: Inglés del 2006; Plan Decenal de Educación 2006-2016; Educación: Visión 2019 'Programa Nacional de Bilingüismo'; Programa de

Fortalecimiento al Desarrollo de Competencias en Lenguas Extranjeras (PFDCLC) en 2010; Ley 1651, conocida como Ley de Bilingüismo (Congreso de la República de Colombia, 2013) y Programa Nacional de Inglés: Colombia Very Well! (PNICVW) en 2014, los cuales se han encaminado en desarrollar estrategias que permitan a la comunidad colombiana poder comunicarse en idioma inglés, de manera que puedan vincular al país en las dinámicas de comunicación universal.

La importancia del inglés como lengua franca global¹ y el aumento de los intercambios comerciales entre países de habla hispana con el resto del mundo son algunos de los factores que podrían explicar el interés del país por la conexión de este idioma (Alcaraz, 2000). Además, se podría considerar que el aprendizaje de esta lengua se ha utilizado como un discurso de lucro, en el sentido que abre muchas puertas como viajar, trabajar y adquirir conocimientos (Rose y Galloway, 2019), lo que ha aumentado el interés de los colombianos por aprenderlo, pues lo consideran como la única herramienta que los vincula al mundo moderno (Valencia, 2013). No obstante, este panorama de crecimiento y beneficio del dominio del inglés, además de haberlo convertido en un idioma hegemónico, también ha influido en la exclusión de otras lenguas, como las nativas, en diferentes contextos, incluido el educativo (Pac, 2012).

Por lo tanto, para comprender la dinámica del ámbito educativo bilingüe en la ciudad de Bogotá, en el que se evidencia una brecha abismal, con relación al dominio del inglés, entre la educación pública y privada (Ramos et al., 2021), se ha propuesto analizar el bilingüismo como discurso de lucro y movilidad social a través de la vinculación de la teoría de poder simbólico de Pierre Bourdieu, de manera que permita interpretar y dilucidar la reproducción de las desigualdades educativas que experimentan los estudiantes en su participación de procesos de aprendizaje para el dominio del idioma inglés y la vinculación en la igualdad de posibilidades laborales, profesionales y académicas; para ello se abordará la teoría de capital, capital simbólico y violencia simbólica en el marco del poder simbólico ejercido a través del PNB, el cual ha dado sustento a las motivaciones para el aprendizaje de este idioma.

¹ Según David Crystal (1997) una lengua global es una lengua que se ha extendido más allá de sus límites originarios y se ha convertido en una herramienta de comunicación global ampliamente utilizada en una variedad de contextos.

En este sentido, el desarrollo de este artículo inicia con la contextualización del poder simbólico para dar paso a la teoría de capital en el que se incluye la teoría de capital cultural y simbólico en el contexto de la educación colombiana y su repercusión a través de la violencia simbólica. Para finalizar, se incluyen las conclusiones que identifican el impacto del aprendizaje del inglés como discurso de lucro y la reproducción de las desigualdades sociales.

1. PODER SIMBÓLICO Y SU CONTEXTUALIZACIÓN

La teoría del sociólogo francés Pierre Bourdieu define el poder simbólico como la capacidad de influir en las acciones, percepciones y pensamientos de las personas a través de símbolos, rituales, lenguaje y gestos, entre otros elementos culturales (Bourdieu y Passeron, 1996). Este tipo de poder pareciera actuar secretamente y con frecuencia sin saberlo, es decir, contribuyendo a la perpetuación de las desigualdades sociales y a la legitimación de las estructuras de poder o de dominación existentes que se ejercen de una clase sobre otra, o sea actúa como un poder invisible que es posible de practicar porque cuenta con la complicidad de quienes lo sufren (Fernández, 2012), toda vez que tanto sus significados como valores son reconocidos y respaldados de manera inconsciente.

Este tipo de poder que, más de manifestarse, se ejerce como forma de violencia que se pone en práctica con el desconocimiento de los individuos que la reciben, es en efecto, aceptada, reconocida y legitimada, por lo tanto, no se considera como una situación arbitraria (Gutiérrez, 2005), dado que existe un reconocimiento de legitimidad por parte de los dominados.

En Colombia ha existido una manifestación de imposición, en términos de promoción, socialización y divulgación de la necesidad del aprendizaje del idioma inglés como herramienta de supervivencia en las dinámicas actuales de globalización, flujos de mercado, internacionalización de la educación, acceso al conocimiento, oportunidades laborales, becas académicas y diferentes clases de alternativas y posibilidades que el dominio de esta lengua permitiría; es decir, en el país se ha considerado que el alcance de bilingüismo español-inglés es determinante para lograr la competitividad y , en ese sentido, lograr que las oportunidades aumenten para las personas bilingües (Moreno, 2009; Alonso et al., 2012; Ramírez y Redondo, 2014 ; y Miranda y Fajardo, 2022).

Desde esta óptica del dominio del idioma inglés, si bien abre oportunidades para quienes lo hablan, aquellos que no poseen esta habilidad enfrentan una evidente desventaja. Esto se debe tanto al estatus como al valor que esta lengua ha adquirido dentro de las políticas educativas, dentro de las cuales, es reconocida como un símbolo de progreso y apertura a mejores oportunidades personales, laborales y profesionales. (Ammon, 2003)

Desde este imaginario de competitividad, el MEN propuso en el PNB “lograr ciudadanos y ciudadanas capaces de comunicarse en inglés, de tal forma que puedan insertar al país en los procesos de comunicación universal, en la economía global y en la apertura cultural, con estándares internacionalmente comparables” (Ministerio de Educación Nacional [MEN], 2006, p. 6). En este entendido, el inglés pareciera promoverse como la única puerta de oportunidades para la movilidad social de los individuos colombianos.

1.1 PODER SIMBÓLICO EN LA EDUCACIÓN

En el año 2015 se emitió la Ley 1753, conocida como Ley del Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 ‘Todos por un nuevo país’, con el propósito de crear una Colombia pacífica, justa y educada (Departamento Nacional de Planeación [DNP], 2015, p.1) ; aquí se trazaron las líneas estratégicas que guiarían la educación en los próximos años para convertir a Colombia en el país mejor educado de América Latina en el año 2025, particularmente, a través del bilingüismo -Colombia Bilingüe-.

Reflexionar sobre este magno ideal como integrante de la comunidad educativa pública, sea en el rol de directivo, docente, estudiante o padre de familia implica: voluntad, disposición, vinculación, capacitación y un enorme compromiso que, indudablemente, se convierte en un desafío interesante, toda vez que el alcance de esta meta facilitaría el acceso a mejores posibilidades académicas, laborales, profesionales y personales que promoverían la movilidad social en la sociedad colombiana.

Por lo tanto, el Gobierno de Colombia ha tomado la decisión de enfocarse en mejorar la calidad de vida de sus ciudadanos y la estrategia más efectiva, que han considerado, para lograrlo es la formación.

...educación es el más poderoso instrumento de igualdad social y crecimiento económico en el largo plazo, con una visión orientada a cerrar brechas en acceso y calidad al sistema educativo, entre individuos... logrando la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos. (DNP, 2015. pp.25)

Este discurso de mejoramiento de Heller como se citó en Ortega (2022) que sugiere el aprendizaje del inglés como una forma de conectarse con las dinámicas generadas por el fortalecimiento de la globalización ha permitido que el inglés tenga un alto valor en el mercado global. Esto se debe a que el dominio del idioma se ve como una forma de sobresalir y tener éxito en un contexto en el que ser competente ha cobrado importancia. Es decir, dominar esta lengua significa abrir fronteras, comprender otros contextos, apropiarse conocimientos y hacerlos circular, enriquecerse y, por supuesto, desempeñar un papel importante en el desarrollo del país. (Rodríguez, 2011)

Este discurso se asimila al del eslogan propuesto por Chomsky y Ramonet (2002), o sea, aquel que se crea de manera que no pueda recibir ninguna oposición, muy por el contrario, lo que busca es que todo el mundo esté a favor y qué mejor escenario para aprovechar la legitimidad que tiene el MEN para proponer el dominio del inglés como una alternativa que permite y facilita la vinculación de la población colombiana a las dinámicas globales; lo que bien podría considerarse como una imposición adornada (Gutiérrez, 2005) de la importancia del inglés en Colombia; es decir, se podría, incluso, identificar aquí la estrategia de saturación positiva de conceptos, la cual se basa en el sistema de relaciones entre varios conceptos, todos positivos, de tal manera que su saturación se convierte en una solución y se hace casi imposible de cuestionar o contrarrestar. (Miranda, 2021)

Por ejemplo, la SED de Bogotá propone en su Plan Distrital de Segunda Lengua -PDSL- "Formar estudiantes competentes comunicativamente en una lengua extranjera, brindándoles herramientas para enriquecer su proyecto de vida, reducir brechas y permitirles que accedan a más y mejores oportunidades académicas, laborales y sociales."² Como integrante de la comunidad educativa pública es difícil estar en desacuerdo con este propósito.

² Consultado febrero 29 de 2024 <https://www.redacademica.edu.co/plandistritaldebilenguismo>

También es pertinente mencionar que el inglés goza de gran prestigio en el país, lo que podría ocasionar cierta discriminación con relación aquellas lenguas nativas de diferentes regiones, en el sentido, que estas últimas no encuentran un respaldo para acceder a iguales o mejores recursos educativos, recursos que en ocasiones le dan prelación no sólo al aprendizaje del inglés, sino también a la promoción de la cultura inglesa y su importancia y relevancia en la actualidad, generando un desconcierto para la promoción y preservación de las lenguas indígenas en Colombia, las cuales se calculan en 65 aproximadamente. (Sánchez et al, 2023)

Asimismo, es importante resaltar que, el dominio del inglés a través de sus sistemas de evaluación estandarizados, en el cual se ha adoptado el Marco Común Europeo de Referencia (MCER) como estándar para todo el país y también para desarrollar procesos de enseñanza y evaluación de las lenguas extranjeras (Moreno, 2009) puede favorecer a ciertos grupos sociales y económicos, excluyendo aquellos que no cuentan con los recursos necesarios para prepararse; tanto así que, al revisar el Sistema de Información de la Educación para el Trabajo y el Desarrollo Humano SIET³ para conocer la oferta de conocimientos académicos en idiomas por centros autorizados por la Secretaría de Educación Distrital de Bogotá. Se evidencia que en la actualidad existen aproximadamente 561 centros educativos con resoluciones vigentes para enseñar inglés en la ciudad de Bogotá, lo que pone en evidencia el imperioso deseo de dominar esta lengua, a expensas de los costos que esto pueda ocasionar, costos que, por supuesto, individuos con escasos recursos económicos no podrán costear para su acceso. Por lo tanto, si bien el aprendizaje del inglés ha sido considerado como una estrategia que permite la movilidad social, el acceso para su aprendizaje se da de manera desigual en la población.

2. TEORÍA DE CAPITAL

El capital, de manera general, ha sido vinculado a un aspecto exclusivo de la economía, de hecho, Costa (como se citó en Gutiérrez, 2005) lo define como un conjunto de bienes acumulados que se producen, se distribuyen y se invierten; no obstante, Bourdieu trasciende de esta connotación

³ Consultado febrero 23 de 2024 <https://siet.mineducacion.gov.co/consultasiet/programa/index.jsp#>

económica para abordarlo desde una perspectiva sociológica y lo define como aquella acumulación de bienes socialmente aceptados y valorados Bourdieu y Passeron (1996). De esta manera, los bienes no sólo son considerados desde un aspecto económico, sino también cultural, social, económico y simbólico que los individuos poseen y pueden utilizar para interactuar y, también, para obtener ventajas en la sociedad Bourdieu (1979); por ejemplo, Colombia ha buscado el propósito de convertirse en el país con mejores conocimientos en el dominio del inglés a nivel de Latinoamérica y para ello Bogotá se sustenta en el PDSL en el cual se procura por lo siguiente:

Para lograr que Bogotá, se adhiera a la economía global y a los procesos de comunicación y apertura cultural, es necesario que sus estudiantes aprendan y se apropien de una segunda lengua, el inglés o francés como segunda lengua ayudará a mejorar los niveles de desarrollo personal, social, productivo y de competitividad. (Secretaría de Educación Distrital de Bogotá [SED], 2019, pp. 26)

Posicionar al inglés como una segunda lengua podría ser considerado como un ideal alejado de la realidad, esto debido a que habría que remitirse a la diferencia propuesta por Krashen (1981) entre adquisición y aprendizaje, en el que el primero se concibe como segunda lengua -SL- y el segundo como lengua extranjera-LE-; es decir, la SL se adquiere de manera natural e inconsciente, por ejemplo, los migrantes hispanohablantes: colombianos, ecuatorianos, peruanos... que viajan y se desenvuelven en contextos angloparlantes, francófonos u otros: Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Canadá. Por otra parte, la LE se desarrolla en entornos formales o institucionales: colegios, institutos, universidades ... y por tanto se aprende de manera consciente.

Desde esta diferencia habría que preguntarse, si independiente de que el inglés sea considerado como una estrategia para fortalecer la competitividad Montenegro (2023), el contexto educativo bogotano se encuentra preparado para vincular el inglés como segunda lengua y, en ese sentido, ser considerado como una estrategia para el desarrollo personal, social, productivo de sus habitantes. Quizás -el inglés como SL- pueda ser una gran oportunidad para aquellas personas con capacidad económica que pueden acceder a mejores recursos educativos como instituciones privadas, institutos alternos para su aprendizaje e, incluso, viajes al extranjero para su práctica; pero, esta realidad dista de las posibilidades de las personas con escasos recursos económicos.

2.1 CAPITAL CULTURAL

Este capital se define como un conjunto de conocimientos, habilidades, comportamientos, pensamientos y disposiciones que se adquieren a través de la socialización y la experiencia e incluye tanto los conocimientos académicos formales como las prácticas culturales informales que se han transmitido de generación en generación (Bourdieu y Passeron, 1996). En este sentido, este capital se encuentra estrechamente ligado con el rendimiento académico, la movilidad social y el éxito en la vida Bourdieu y Passeron (2009), de hecho, la misma Gutiérrez (2005) lo considera como una imposición que permite las desigualdades desde las actuaciones de los estudiantes, es decir, entre mayor capital cultural posea una persona, mayores ventajas y oportunidades tendrá en la sociedad en la que se desenvuelve.

Si se toma en cuenta el manejo del inglés como criterio de búsqueda en un reconocido portal de empleo: COMPUTRABAJO⁴, por sólo citar un ejemplo, se puede evidenciar que, en la última semana se publicaron, únicamente en Bogotá, 818 ofertas de empleo para personas que dominen el idioma inglés, lo que denota la ventaja para estos hablantes de inglés de incursionar en nuevas oportunidades laborales, por tanto, es probable que dichos hablantes sean aquellos con un mayor capital cultural que les ha permitido acudir a centros educativos especializados en la enseñanza del inglés, complementando la educación de sus centros escolares, sean estos públicos o privados.

Bourdieu (1979) clasifica el capital cultural en tres categorías: incorporado, se refiere al capital adquirido a través de la enseñanza, el aprendizaje y las experiencias relacionadas con la familia, el entorno social y los amigos. En otras palabras, se convierte en una costumbre o habitus que se refleja en su forma de ser y comportarse; objetivado, el cual se relaciona con tener algo culturalmente tangible, como libros, cuadros o instrumentos. Más allá de tener la posesión de estos objetos físicamente, es necesario tomar posesión de ellos y hacer uso de ellos de manera inteligente, esto es comprenderlos y el institucionalizado ; se refiere a una forma de expresión certificada a través de títulos y diplomas académicos otorgados por instituciones que validan el conocimiento y las habilidades de una persona.

⁴ Consultado febrero 26 de 2024 <https://co.computrabajo.com/trabajo-de-ingles-en-bogota-dc?pubdate=7>

En el caso de los conocimientos de inglés en Colombia, el MEN decretó en el año 2021, la Resolución 18035 en la que se publica la lista de exámenes estandarizados para la certificación del nivel de dominio lingüístico, en esta se enlistan los exámenes internacionales que son válidos en el país y que se encuentran parametrizados con los niveles del MCER, son exámenes ofrecidos por casas evaluadoras que cuentan con prestigio internacional como: *Cambridge, Oxford, Pearson, Berlitz*, entre otras. Esto ha motivado que tanto instituciones educativas, como también empresas de diferentes sectores exijan a las personas uno de estos certificados como evidencia del dominio del idioma inglés.

Lo anterior indica que, además, de la preparación y dominio que un individuo tenga acerca del idioma extranjero, debe contar con los recursos económicos para poder costear una de estas certificaciones que, su valor se aproxima al 70%⁵ del Salario Mínimo Legal Vigente en Colombia - SMLV-, \$920.000 COP, motivo por el cual, la inversión que una persona haya realizado a lo largo de su vida académica y laboral no será suficiente sino cuenta con este reconocimiento de estas casas evaluadoras internacionales, lo que pone de manifiesto que este tipo de títulos escolares confieren al portador un valor garantizado en la sociedad desde el reconocimiento otorgado Bourdieu (1979); no obstante, es un privilegio mediado por la intervención económica de aquellos que cuentan con los recursos suficientes para poder obtenerlas, por lo que valdría la pena reflexionar sobre aquellos individuos de escasos recursos que no pueden acceder y las consecuencias que ello ocasiona, en términos de las desventajas e igualdad de oportunidades.

2.2 CAPITAL CULTURAL Y DESIGUALDADES EDUCATIVAS

El ámbito educativo ha venido vinculando un concepto de calidad en sus diferentes procesos, concepto que se encuentra en estrecha relación con la eficiencia que ha surgido de la industria, es

⁵ Precio IELTS British Council, consultado febrero 27 de 2024 https://www.britishcouncil.co/examen-ingles/ielts/fechas-precios-ubicaciones?utm_term=ielts%20colombia&utm_campaign=exams-adults-ielts-ame-co-cpa-low-google-search-general-mayo&utm_source=adwords&utm_medium=ppc&hsa_acc=9800219522&hsa_cam=20076669968&hsa_grp=150311980282&hsa_ad=657195719409&hsa_src=g&hsa_tgt=kwd-357986752520&hsa_kw=ielts%20colombia&hsa_mt=p&hsa_net=adwords&hsa_ver=3&gad_source=1&gclid=CjwKCAiAOPuuBhBsEiwAS7fsNXXdZtQwgQ28dJ9HuOl_6jhiPk8rjxt3yHcunuryKB0ktSElwNVQchoCeD0QAvD_BwE

decir, aquella que se ha planteado un objetivo en especial, mejorar la calidad de los servicios y los productos que se ofrecen Vargas et al. (2008); o sea, se podría considerar como una noción que le apunta a la mercantilización de la educación a través de la venta de un servicio (Montenegro, 2020). En el caso del aprendizaje de lenguas extranjeras, por ejemplo, la serie de Guías #22 Estándares Básicos de Competencias en Lenguas Extranjeras fue propuesta como una alternativa para el mejoramiento de la calidad del sistema educativo a través de la alineación con las Pruebas de Estado y las definiciones del MCER con el fin de participar en evaluaciones con estándares internacionalmente comparables. (MEN, 2006)

En tanto, cuando se busca el acceso a los sistemas educativos, las familias preferiblemente desean ser partícipes de procesos de aprendizaje que se desarrollen en instituciones de calidad, o sea, en aquellas que históricamente cuenten con un posicionamiento tanto en resultados, como en reconocimiento. No obstante, el acceso a este tipo de instituciones esta mediada por un factor relacionado con el cumplimiento de requisitos como resultado de pruebas estandarizadas y entrevistas o un factor económico, motivo por el cual no todas las personas que deseen ingresar, así pueden hacerlo, es en este sentido, que Bourdieu y Passeron (2009) consideran que el sistema educativo tiende a favorecer a aquellos estudiantes con niveles altos de ingresos económicos, no solo por la capacidad de asumir los costos, sino también por el tipo de enseñanza que reciben, la cual está en estrecha relación a sus hábitos familiares, académicos y culturales; o sea, no es el mismo desempeño que tiene un estudiante que ha estado rodeado de libros, charlas académicas y salidas culturales con su familia, a aquel estudiante que ha tenido la ausencia familiar para compartir dichos espacios. Valdría la pena reflexionar si a esto podría deberse la brecha del dominio del inglés entre la educación pública y la privada en Bogotá.

Por tanto, para Bourdieu y Passeron (1996) el capital cultural restringe y dificulta la igualdad en acceso a los recursos educativos, no sólo por el factor económico, sino también por el efecto que ocasiona la transmisión del capital cultural a través de la familia Bourdieu (1979), o sea, los individuos que están inmersos en familias con un alto capital cultural, es posible que cuenten con acceso a recursos adicionales como, libros, *internet*, viajes, estímulos educativos en el hogar que le dan cierta familiaridad con el sistema educativo y que, en efecto, contribuye también a que se genere desigualdad en el aprendizaje, no es lo mismo aquel estudiante que aprende el inglés en un

aula de clase durante 3 o máximo 4 horas a la semana con ausencia de recursos en sus aulas de clase, a aquel estudiante que además de cursar inglés durante 6 horas o más en su institución, tiene la posibilidad de inscribirse a un curso de conocimientos en inglés y, además, en vacaciones puede visitar un país angloparlante. Las diferencias son abismales. Y pensar que son evaluados con la misma prueba estandarizada al finalizar su educación media -Saber 11- y superior -Saber Pro-.

Así, se podría decir, el desempeño o éxito académico de los estudiantes está influenciado por su capital cultural, toda vez que aquellos con un capital cultural consolidado en términos de habilidades lingüísticas, exposición a la lectura, disposición hacia los procesos de enseñanza tendrán un mejor desempeño en comparación con aquellos cuyo capital cultural es menos valorado en la comunidad educativa Gutiérrez (2005). En tanto los bajos resultados en las pruebas estandarizadas obtenidas por los docentes y estudiantes colombianos en las pruebas estandarizadas (Sánchez, 2013, Hurtado, 2021 y Ramos et al., 2021) bien podrían obedecer a un sólido capital cultural con el que cuentan los integrantes de instituciones privadas y no al desarrollo de la habilidad comunicativa que promueve per se cada institución educativa.

En tanto, dado que algunos estudiantes pueden no contar con las mismas oportunidades de desarrollo de capital cultural que otros, la transmisión desigual de capital cultural a través de la socialización familiar y las experiencias educativas puede contribuir a la reproducción de desigualdades en la educación en la ciudad de Bogotá. Entonces, si el aprendizaje del inglés es una herramienta que brinda posibilidades para la movilidad social y económica, bajo esta dinámica educativa seguiremos perpetuando la reproducción de las desigualdades, en el entendido que solo los dominadores del inglés podrán acceder a todos estos beneficios promulgados en los diferentes programas que han dado sustento al PNB y que se socializan en un discurso de educación bilingüe como la panacea a nuestros problemas de movilidad social. Por lo anterior, se considera que este tipo de políticas educativas que no cuestionan las estructuras de poder que generan las inequidades sociales, bien podrían continuar con el refuerzo de las brechas y las desigualdades presentes en la sociedad (Giroux, 2011)

2.3 CAPITAL SIMBÓLICO EN EL CAMPO EDUCATIVO

Para Bourdieu el ‘capital simbólico’ se refiere al prestigio, reconocimiento, reputación y popularidad que una persona o grupo alcanza en una sociedad. Este tipo de capital se basa en símbolos o representaciones que adquieren un valor en el contexto social y cultural en lugar de posesiones materiales; es decir, a través de este capital se explica la manera en que el prestigio o el reconocimiento pueden influir en la distribución desigual del poder, toda vez que con su posesión se pueden obtener algunas ventajas sobre aquellos que no lo poseen Bourdieu y Passeron. (1996)

En el mismo sentido, Gutiérrez (2005), si bien relaciona el capital simbólico con el prestigio, también lo vincula con la legitimidad, la autoridad y el reconocimiento que tienen aquellos poseedores, quienes ejercen una fuerza que, si bien no incluye el contacto físico sobre agentes sociales, sí los condiciona con respecto a las imposiciones que la misma fuerza ejerce sobre estos, por lo que podrían concebirse como cómplices inconscientes de la ejecución de dicha fuerza. En efecto, esta inconciencia es producto de la aceptación de la acumulación de todos los recursos culturales que las personas o grupos tienen en la sociedad, los cuales, es normal, que hayan sido heredados y adquiridos mediante la socialización o a través de la inversión en educación. (Bourdieu, 2009)

Desde estas perspectivas de reconocimiento y legitimidad, el concepto de capital simbólico cobra relevancia para comprender las dinámicas de desigualdad en la capital colombiana en el campo educativo. Por ejemplo, si nos remitimos al *Ranking QS World University*⁶ que presenta un listado de las mejores universidades en la ciudad de Bogotá, podemos encontrar que, para ingresar a la universidad que se encuentra en el primer lugar: primero, se debe disponer de aproximadamente 19 SMLV de Colombia para el pago de matrícula en los programas de pregrado⁷, además de cumplir con los requisitos de admisión⁸, los cuales incluyen, entre otros: entrevista y puntaje en Pruebas Saber 11, requisitos, que por supuesto, están influenciados por el capital cultural que los aspirantes hayan construido a lo largo de su vida, por tanto, para acceder a este tipo de educación, no basta

⁶ Consultado en marzo 1ro de 2024: https://www.timeshighereducation.com/world-university-rankings/2024/world-ranking#!/length/25/locations/COL/sort_by/rank/sort_order/asc/cols/stats

⁷ <https://matriculas.uniandes.edu.co/pregrado/valores-pregrado>

⁸ Consultado marzo 1 de 2024 : <https://aspirantes.uniandes.edu.co/es/pregrado/proceso-admision>

con tener los recursos económicos suficientes, sino también haber estado familiarizado con esta clase de educación.

Por lo tanto, valdría la pena preguntarnos ¿quiénes ingresan a este tipo de instituciones reconocidas y clasificadas como las mejores del país? y ¿por qué lo hacen en estas instituciones? Es posible que haya una relación entre los alumnos de estas universidades prestigiosas con los egresados de los mejores colegios de la ciudad⁹, esto debido al reconocimiento que las instituciones de educación superior tienen en este caso, las cuales les abrirían las puertas a mejores oportunidades laborales y profesionales. En este entendido, Bourdieu destaca que tener recursos económicos, simbólicos o culturales permite la inclusión en el sistema educativo, lo que enfatiza cómo un acceso desigual a este tipo de recursos que bien podrían resultar en exclusión y en falta de oportunidades para aquellos con escaso capital cultural (Bourdieu, 2009).

Tal como lo sostiene Fairclough (2014), el lenguaje no solo reproduce y refuerza las relaciones de poder existentes, sino que también las crea y las mantiene; lo que beneficia a un grupo selecto que marginaliza a la gran mayoría. Por lo tanto, el inglés más que una herramienta de comunicación, se convierte en un capital simbólico que restringe el acceso a oportunidades educativas y laborales a quienes no son parte de los grupos privilegiados, lo que refuerza la exclusión de sectores con menor capital cultural.

2.4 CAPITAL SIMBÓLICO EN LA EDUCACIÓN BILINGÜE

El PNB ha estado cargado de un discurso sustentado en el inglés como mecanismo para favorecer el crecimiento económico y social del país (Suárez, 2017), esto debido a que su dominio, por supuesto, fortalece el capital humano y en ese sentido posibilita la inserción de Colombia en las dinámicas mundiales Guerrero (2008). En tanto, uno podría reflexionar si lo que Colombia anhela es fortalecer la movilidad y progreso social de sus habitantes o simplemente ser aceptado en este mercado mundial globalizado.

⁹ Consultado marzo 1 de 2024 : <https://www.srg.com.co/losmejorescolegios-colsapiens/>

Desde el discurso del inglés como beneficio social y económico, se ha recibido esta propuesta como un ideograma (Miranda, 2023), es decir, aquel que se caracteriza por suministrarnos conceptos positivos relacionados con el crecimiento económico y la igualdad de oportunidades para todos, los cuales, difícilmente se podrían contradecir o refutar. En tanto, como ciudadano colombiano, tener la posibilidad de manejar un idioma extranjero, se convierte en una herramienta tangible que favorece el ámbito académico, laboral, profesional y hasta personal, si hablamos del reconocimiento que su dominio le aporta.

En este sentido, el país, como se ha mencionado, ha vinculado en sus procesos de evaluación estándares internacionales, en nuestro caso el MCER. De esta manera, si analizamos el informe de resultados de las pruebas Saber 11 presentado por el ICFES, es posible evidenciar que el 70% de los colegios urbanos de calendario A se encuentra en los niveles más bajos: -A y A1; en las zonas rurales el panorama es aún más desalentador. Muy por el contrario, sucede con los colegios que se encuentran en el calendario B, quienes alcanzaron que un promedio de su población 91% lograra los niveles más altos: B y B+. En Colombia, los colegios que operan en calendario B generalmente son de carácter privado, en algunos casos como Bogotá, estas instituciones se adhieren a este calendario como mecanismo de adaptarse a los calendarios de otros países: Estados Unidos, Canadá, entre otros y así facilitar programas de intercambio e internacionalización a sus estudiantes. Evidentemente son contextos completamente diferentes, no obstante, se evalúan a través del mismo instrumento estandarizado.

Así, el capital simbólico desde los mismos informes institucionales, como el presentado por el ICFES¹⁰ denotan reconocimiento y exaltación de la educación en el país, un reconocimiento que está atado, por supuesto, a resultados. Si los resultados son altos puede obedecer implícitamente a la educación privada, aquella que está en la mirada lejana de la población con escaso capital cultural y dificultad de ingresos económicos. Por lo tanto, el capital simbólico, relacionado con el manejo del inglés, permea y reproduce la desigualdad de oportunidades educativas, no solo por su dominio, sino por la oportunidad en el acceso de su aprendizaje. Entonces, el propósito del PNB “lograr ciudadano y ciudadanas capaces de comunicarse en inglés...” (MEN, 2006, p. 6) en efecto tiene un

¹⁰ Consultado marzo 3 de 2024 <https://www.icfes.gov.co/analisis-de-datos>

alcance que se podría visualizar en la reproducción de las desigualdades del sistema educativo del país, en el sentido que no todos cuentan con las mismas oportunidades y posibilidades.

3. VIOLENCIA SIMBÓLICA EN LA EDUCACIÓN

Pierre Bourdieu desarrolla la idea de violencia simbólica en su texto la reproducción como aquel tipo de violencia que opera a través de las estructuras sociales y sistemas de significado en las que se perpetúan las desigualdades sociales (Bourdieu, 1996); es decir, esa manifestación de poder coercitivo que se encuentra en las relaciones poco equitativas del poder, como también en la aceptación internalizada de estas relaciones por parte de aquellos que están subordinados. Aquí, es importante destacar que esta violencia no siempre es percibida como tal por quienes la padecen ya que está, de alguna manera, naturalizada en las estructuras sociales y culturales, logrando imponer significados como legítimos Moreno (2006). O sea, esta violencia no se manifiesta a través de la fuerza física sino mediante la imposición de estructuras mentales y una visión del mundo por parte de los sujetos dominantes a los dominados.

Por lo tanto, en el campo educativo se ha identificado que las políticas que promocionan el aprendizaje del idioma extranjero en Colombia se han sustentado desde un marco mercantilista (Guerrero, 2008; Valencia, 2013 y Suárez, 2017), en el sentido que el aprendizaje del inglés se ha prevalecido como un significado legítimo que lo convierte en una herramienta que brinda mejores posibilidades de empleo, inserción laboral internacional e, incluso, permite la movilidad social de las personas que tengan la posibilidad de dominarlo. Es así como las políticas lingüísticas que se aterrizan en las instituciones educativas y la escuela se convierten en un instrumento de legitimación de la lengua promocionada, por lo que podría inferirse que el sistema educativo contribuiría a la imposición o reconocimiento de esta lengua hegemónica y devaluación de los modos de expresión populares o lenguas nativas. (Bourdieu, 1977)

Esta dominación de una lengua que, Bourdieu considera como 'capital lingüístico', facilita la mercantilización y genera un beneficio de distinción (Bourdieu, 1977); no obstante, acceder a las posibilidades de su aprendizaje requiere de esfuerzos no sólo institucionales, sino también económicos que, en un país como Colombia, difícilmente personas de escasos recursos pueden

acceder. En tanto, la igualdad de posibilidades que se pretende en los objetivos del PNB queda en una construcción mental plasmada en un programa que dista de la realidad.

3.1 IMPACTO DE LA VIOLENCIA SIMBÓLICA EN LA REPRODUCCIÓN DE DESIGUALDADES

Crystal (1997) afirma que “una lengua se ha convertido tradicionalmente en una lengua internacional por una razón principal: el poder de su gente, especialmente su poder político y militar” (p.9). Colombia ha buscado afanosamente, a juicio del autor, ser aceptado en la comunidad internacional, o sea, tener la posibilidad de interactuar con poderes económicos de talla mundial. Por lo tanto, el diseño de la política lingüística PNB se ha suscitado desde dinámicas económicas que han priorizado el aprendizaje del inglés y lo han posicionado como un sistema simbólico legítimo que faculta la participación en dichas dinámicas por los dominadores de esta lengua.

Así, el aprendizaje del inglés en Colombia en el sector educativo se podría clasificar en la educación pública y la privada. En la primera encontramos instituciones con escasos recursos, mayor número de estudiantes en salones de clase, insuficientes oportunidades de vivir la lengua extranjera en un ambiente diferente al aula; mientras que, en la segunda, un sector privilegiado puede acceder a un proceso de educación de mayor calidad, no sólo en términos estructurales de las instituciones, también en la dotación de recursos audiovisuales, bibliográficos y tecnológicos; apoyo familiar para vivir experiencias fuera del aula para la práctica del idioma, sean estos: estudios en institutos privados o viajes al extranjero. Entonces, el aprendizaje de este idioma no se da de manera equitativa para las dos poblaciones; no obstante, las oportunidades laborales, profesionales y/o académicas privilegian a los dominadores lo que reproduce la desigualdad en las oportunidades.

En tanto, el dominio del inglés al ser considerado como una herramienta para el progreso social se convierte en una limitante para el acceso a las oportunidades laborales, profesionales o académicas; pues no son situaciones equitativas las de los estudiantes de instituciones públicas y privadas, por lo que la reproducción de las estructuras sociales tiende a mantenerse y reproducirse.

CONCLUSIONES

En el marco de la teoría del poder simbólico ejercido a través del PNB, el aprendizaje del inglés ha sido considerado como una herramienta casi exclusiva para el crecimiento económico, laboral y social. En ese sentido, los centros de enseñanza privados en el caso particular de la ciudad de Bogotá vienen en aumento dada la demanda estudiantil; no obstante, el acceso a este tipo de educación claramente excluye a las personas que no cuentan con los recursos económicos suficientes lo que afecta las posibilidades de igualdad para la adquisición de este idioma.

La transmisión desigual de capital cultural que se da por la mediación familiar y las vivencias educativas de las personas podría contribuir a las inequidades de acceso a la educación de calidad en la ciudad de Bogotá, en la medida que los integrantes de las instituciones privadas generalmente cuentan con más oportunidades de exposición de la lengua extranjera tanto a nivel institucional como contextual.

Los medios evaluativos estandarizados en el país buscan, entre otras cosas, exaltar y reconocer tanto la excelencia como la calidad de las instituciones; evidentemente estos instrumentos de evaluación si bien pueden determinar los conocimientos específicos de un área en particular. También es claro que sus resultados denotan una clara brecha entre las instituciones educativas de carácter privado y público, brecha que se relaciona con posibilidades de acceso, educación de calidad, capital cultural y factores económicos que este tipo de pruebas estandarizadas, por supuesto, no tienen en cuenta, lo que afecta la igualdad de condiciones para los participantes.

El dominio de un idioma extranjero ha sido vinculado al campo educativo como una estrategia económica que permite vincularse a procesos de comunicación universal, por lo cual no es un problema per se el factor económico ; la dificultad reside en la igualdad de posibilidades de acceso para su dominio, pues si el aprendizaje de este idioma es una oportunidad de mejora académica, laboral , profesional y personal, sería necesario repensar el diseño de mecanismos que permitan que las brechas entre la educación pública y privada disminuyan, no sólo para el mejoramiento de procesos de aprendizaje, sino también para el acceso a oportunidades en igualdad de condiciones, que en realidad le aporten a la disminución de las inequidades sociales.

REFERENCIAS

- Alcaraz Varó, E. (2000). El inglés profesional y académico. Madrid: Alianza Editorial.
- Alonso, J. C., Gallo, B. E., & Torres, G. (2012). Elementos para la construcción de una política pública de bilingüismo en el Valle del Cauca: un análisis descriptivo a partir del censo ampliado de 2005. *Estudios Gerenciales*, 28(125), 59-67.
- Ammon, U. (2003). Global English and the Non-Native Speaker: Overcoming Disadvantage. En Tonkin, H.; Reagan, T. (org.). *Language in the Twenty-First Century* (pp. 23-34). Amsterdam & Philadelphia: Benjamins.
- Bourdieu, P., (1977). Economía de los intercambios lingüísticos. Akal/Universitaria.
- Bourdieu, P. (1979) Tomado de Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 30 de noviembre de 1979. Traducción de Mónica Landesmann. Texto extraído de: Bourdieu, P., "Los Tres Estados del Capital Cultural", en *Sociológica*, UAM- Azcapotzalco, México, núm 5, pp. 11-17
- Bourdieu, P y Passeron J.C. (1996). La Reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Editorial Laia S.A. (2ª ed.)
- Bourdieu y Passeron, J.C. (2009) Los herederos. Los estudiantes y la cultura. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Chomsky, N., & Ramonet, I. (2002). Cómo nos venden la moto. Icaria Editorial. Ed.15.
- Crystal, D. (1997). English as a global language. Cambridge, [England]; New York, Cambridge University Press.
- Departamento Nacional de Planeación, 2015. Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018.
- Fairclough, N. (2014). Language and Power (3rd edition). London: Longman.
- Fernández, A. S. (2012). El concepto de poder simbólico como recurso para comprender la dimensión política de la comunicación masiva: hacia una posible articulación entre las propuestas de Pierre Bourdieu y John B. Thompson. *Mediaciones sociales*, (10), 3-33.
- Giroux, H. (2011). On Critical Pedagogy. New York: Continuum.

- Guerrero, C. H. (2008). Bilingual Colombia: What does it mean to be bilingual within the framework of the National Plan of Bilingualism?. *Profile Issues in Teachers Professional Development*, (10), 27-46.
- Gutiérrez, A. B. (2005). *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Eduvim.
- Hurtado Marin, J. F. (2021). Análisis documental de los Planes Sectoriales de Educación en relación con la educación bilingüe (español-inglés) básica y media en Bogotá en el periodo del 2004 al 2020
- Krashen, S. D. (1981) *Second Language Acquisition and Second Language Learning*, Pergamon, Oxford.
- Ministerio de Educación Nacional. (2006). Serie Guías 22. Estándares básicos de competencias en lenguas extranjeras: inglés. *Formar en lenguas extranjeras: ¡ el reto! Lo que necesitamos saber y saber hacer. El Gran Giro de América Latina*, 13–16. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2vdbtgp.4>
- Ministerio de Educación Nacional, M. (2006). COLOMBIA, LA MEJOR EDUCADA EN EL 2025, Líneas estratégicas de la política educativa del Ministerio de Educación Nacional.
- Ministerio de Educación Nacional, M. (2006). Serie Guías 22. Estándares básicos de competencias en lenguas extranjeras: inglés. *Formar en lenguas extranjeras: ¡ el reto! Lo que necesitamos saber y saber hacer. El Gran Giro de América Latina*, 13–16. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2vdbtgp.4>
- Miranda Montenegro, I. R., & Fajardo Castañeda, A. (2022). Políticas de bilingüismo: reconfiguración discursiva del concepto de nación y ciudadano bilingües. *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, (39), 1.
- Montenegro, I. R. (2020). Aproximación glotopolítica a las políticas de bilingüismo en Colombia. *Ingeniería Investigación y Desarrollo*, 20(2), 8-19.
- Montenegro, I.R. (2023). *Globalización y bilingüización en Colombia*. Tunja: Editorial UPTC, 2023.
- Moreno, H. C. (2006). Bourdieu, Foucault y el poder. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 1(II), 1-14.

- Moreno Marulanda, M. C. P. (2009). Análisis de la implementación de las políticas públicas de bilingüismo en Bogotá.
- Ortega, Y. (2022). 7 Late capitalism and the commodification of English in Colombia The shaping of language education policy and practice. *Language Education in Multilingual Colombia: Critical Perspectives and Voices from the Field*, 55.
- Pac, T. (2012). The English-Only Movement in the US and the World in the Twenty-First Century. *Perspectives on Global Development and Technology*, 11, 192-210.
- Ramos, C. A., Gamboa, M. C. y Morales, M. (2021). The success of a school education policy in Colombia: much more than bilingualism.
- Ramírez Duarte, C. V., & Redondo Ramírez, A. S. (2014). El bilingüismo en la encrucijada entre la formación profesional y la competitividad un análisis crítico de la política pública sobre la formación bilingüe en Colombia.
- Rodríguez García, A. R. (2011). Evaluación de la política de bilingüismo en Bogotá proyecto " Bogotá Bilingüe".
- Rose, H., y Galloway, N. (2019). Global Englishes for language teaching. *Language Teaching*, 54(2), 157-189. Cambridge university press.
- Sanchez, A. (2013). Bilingüismo en Colombia. *Economía & Región*, 7(2), 65-89.
- Sánchez Moreano, S., Miranda, N., Tejada-Sánchez, I., Barrera, J., González, A., Hernández, O. C., . y Cortés, Y. (2023). Por una praxis educativa bi/pluri/multi/lingüe en Colombia. *Notas de Política en Educación*, (8).
- Secretaría de Educación Distrital de Bogotá (2019). Plan Distrital de Segunda Lengua.
- Senado de la República de Colombia. (2015). Ley 1753 de 2015: Por la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 "Todos por un nuevo país". Artículo 1.
- Suárez, D. M. (2017). ¿ Para qué el bilingüismo en Colombia?. *Revista Brasileira de Educação de Jovens e Adultos*, 5(9), 7-24

- Usma, J.A. (2009). Education and language policy in Colombia: exploring processes of inclusion, exclusion, and stratification in times of global reform. *Profile Issues in Teachers' Professional Development*, 11, 18.
- Valencia, M. (2013). Language policy and the manufacturing of consent for foreign intervention in Colombia. *Profile: Issues in Teachers' Professional Development*, 15(1), 27-43.
- Vargas, A., Tejada, H., y Colmenares, S. (2008). *Estándares básicos de competencias en lenguas extranjeras (inglés): una lectura crítica*. *Lenguaje*, 36(1), 241-275.

HUELLAS DE DICTADURAS SUDAMERICANAS EN LA LÍRICA DEL ROCK: ENTRE LA RESISTENCIA Y EL SILENCIO

MARKS OF SOUTH AMERICAN DICTATORSHIPS IN ROCK LYRICS: BETWEEN RESISTANCE AND SILENCE

*Recibido: 18 noviembre 2024 * Aprobado: 05 marzo 2025*

JORGE JOFRE

Universidad Nacional de San Martín

Buenos Aires, Argentina

jorgejofre2000@gmail.com

Resumen

En la introducción del presente artículo, se hace una breve aproximación a las dictaduras sudamericanas durante el desarrollo del denominado 'Plan Cóndor' y algunas de las huellas que dejaron en la música. Sobre como la lírica del *rock*, se posicionó entre la resistencia y el silencio en Argentina, Bolivia, Chile y Uruguay. En el texto, se descartan ambiciosas referencias bibliográficas para ahondar estratégicamente en una reflexión que profundice en el campo de dicha lírica con ejemplos puntualizados. Letras como las de Luis Alberto Spinetta tanto denuncian lo acontecido, como alientan a resistir o marcan decepciones. Relacionando la protesta en Chile de 'Los prisioneros y Aparato raro', con la poesía de 'Spinetta/Jade' en Buenos Aires.

Emparentando la 'progresiva andina' de 'Wara' en el altiplano, con un tema grabado en el NOA por 'Soda Stereo'. Relatando como 'Los traidores' registraron un Montevideo agonizante, mientras 'Virus' derramaba sensualidad en textos que hablaban 'en silencio' de un acontecer. Hallando huellas de un pasado dictatorial en una banda montevideana de los '90. Para llegar a entender hacia el final, como las formas hegemónicas no pudieron evitar en el rock sudamericano la resistencia al poder y los silencios elocuentes que conmueven.

Palabras clave: rock sudamericano, dictaduras militares, Plan Cóndor, lírica musical, resistencia y silencio.

Año 11, número 21, abril 2025-septiembre 2025
ISSN: 2448-5764

Revista Digital A&H*
<https://revistas.upaep.mx>



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Abstract

In the introduction to this article, a brief approach is made to the South American dictatorships during the development of the so-called Plan Cóndor and some of the traces they left in music. On how rock lyrics were positioned between resistance and silence in Argentina, Bolivia, Chile and Uruguay. In the text, ambitious bibliographical references are discarded to strategically delve into a reflection that goes deeper into the field of said lyrics with specific examples. Lyrics such as those of Luis Alberto Spinetta both denounce what happened, as they encourage resistance or mark disappointments. Relating the protest in Chile of Los prisioneros and Aparato raro, with the poetry of Spinetta/Jade in Buenos Aires. Relating the

"Andean progressive" of Wara in the highlands, with a song recorded in the NOA by Soda Stereo. Recounting how Los traidores recorded a dying Montevideo, while Virus poured sensuality into texts that spoke "silently" of an event. Finding traces of a dictatorial past in a Montevideo band from the 90s. To finally understand how hegemonic forms could not avoid resistance to power and eloquent silences that move us in South American rock.

Keywords: South American rock, military dictatorships, Plan Cóndor, musical lyrics, resistance and silence.

INTRODUCCIÓN

Lo acontecido por la época del denominado 'Plan Cóndor' -entre 1975 y 1980 aproximadamente-, marcó un antes y un después en un *rock* sudamericano iniciado en el extremo sur del continente desde mediados de los años 60. Una música que había descartado letras en inglés para expresarlas acompañadas inicialmente de guitarras acústicas o eléctricas en castellano. La mítica expresa, que el primer tema compuesto en dicha lengua dentro de Argentina fue 'Comiendo rosquitas calientes en Puente Alsina' (Sandro, 1960). Él mismo hacía sin duda alusión a la localidad de Valentín Alsina de donde eran originarios los integrantes de la banda 'Caniches de Oklahoma'. Se iniciaba en toda la región sur del continente, una movida cultural en el campo de la música que traía a la escena ritmos no autóctonos de la región. Que tampoco en muchas ocasiones tenían vinculaciones con la música popular existente en países como Chile, Bolivia, Uruguay y Argentina. Cuatro de las naciones sudamericanas que se verán sometidas a duras dictaduras durante la época del 'Plan Cóndor'.

Las huellas dejadas por las dictaduras, tienen con seguridad uno de sus más claros exponentes en las líricas compuestas y cantadas por rockeros que en muchas ocasiones fluctuaban entre la resistencia y el silencio. Y en exponer eso, consiste el objeto fundamental de este breve escrito

donde sólo se muestra algo de lo ocurrido. Se debe entender entonces, que, si bien se puede hablar de un posible 'horizonte cultural' del *rock* dentro de Sudamérica, resulta muy difícil analizar el mismo desde una generalidad. Téngase en cuenta la idea de que- cada una de las naciones involucradas dentro del 'Plan Cóndor'- tenía un pasado sonoro muy diverso tanto desde los instrumentos utilizados como las formas de lenguaje musical. Tampoco los reingresos a la democracia en los distintos países sudamericanos se manifestaron desde lo cultural bajo un único patrón. Transiciones y recomposiciones, son muy distintas en el campo del *rock* incluso en Montevideo y en Buenos Aires, aunque parece que a ambas capitales únicamente las separa el Río de la Plata. Pero sin duda, que aún en distintas regiones, el *rock*, se situó en el trayecto de una resistencia o un silencio dentro de los tiempos de gobiernos de facto sudamericanos.

El denominado 'Plan Cóndor', era una campaña coordinada por líderes de inteligencia militar de la mayoría de los países sudamericanos con el objeto de eliminar toda posible oposición a regímenes de gran intensidad; incluyendo entre otras cosas la posibilidad de secuestros, torturas o muerte de los disidentes. Generales como Hugo Banzer Suarez o Jorge Rafael Videla habían sido formados en el 'Instituto del Hemisferio Occidental para la Cooperación en Seguridad' conocido más comúnmente como 'Escuela de las Américas'. El 'Plan Cóndor' será un recurso de lucha contra la subversión sudamericana. Un sistema de 'cooperación paraestatal y de inteligencia', que posibilitó la captura de miles de sediciosos al sur del continente. El plan estratégico y operativo unificó "los imaginarios e ideologías de los dictadores latinoamericanos de ese tiempo" (Palumbo Olzanski, 2009, p. 17).

Pablo Vila (1985) en 'Rock nacional: Crónicas de resistencia juvenil' puso en escena dos términos antagónicos 'subcultura' y 'resistencia' en relación al tema de la música durante la dictadura. En el escrito, referencia al politólogo Vicente Palermo para ejemplificar la idea de situar al rock nacional como una 'subcultura' que fundamentalmente se encierra en sí misma sin oponerse al poder dominante. Explica, que para Palermo un 'movimiento social' intenta cambiar lo que busca imponer el poder. En cambio, -según la mirada del politólogo argentino-, la 'subcultura' sólo busca hallar 'intersticios' que dejen las regulaciones sociales. Vila cree que el rock ha creado sus propios espacios y no entró por los 'intersticios' que considera Palermo. Trata de alejar, en el escrito, la idea de la

filtración, inclinándose por entender que el rock en la Argentina supo oponerse a la cultura oficial propuesta bajo el 'Plan Cóndor' y formó entonces sus propios valores.

Desde una mirada más actual, la presencia del texto condicionó a muchos investigadores posteriores, incluso de otros países latinoamericanos. Sánchez Trolliet (2018) puntualiza, que la primigenia interpretación de Pablo Vila de un arte exclusivamente de 'resistencia' frenó en gran medida la posibilidad de 'perspectivas críticas' del tema. Algo que habla llamativamente, de la persistencia de Vila en muchas críticas y ensayos aún pese a la aparición de textos como subcultura: 'El significado del estilo' (1969) de Dick Hebdige. Ya en el nuevo siglo Lisa Di Cione (2015) ha expresado que las relaciones entre el *rock* y la dictadura han sido 'contradictorias y complejas'. Di Cione cree que la mayoría de los estudios, por lo menos en Argentina, no profundizan sobre los canales de diálogo entre políticas estatales y los músicos y productores. Por los años 80 en la Argentina y ya hacia fines de la dictadura, se empezaba a hacer evidente un 'universo paracultural' tal vez con seguridad gestado por muchos años de censura y represión (Kohen y Bokser, 2017). Lo que hablaría con respecto al planteo de Di Cione, de que músicos y productores pudieron tener en parte un campo de acción, ya sea por 'filtración' o por maniobras elusivas del poder, que les permitió arribar a la posibilidad de una nueva 'cultura joven'.

En un Montevideo ya fuera de las dictaduras de Juan Martín Bordaberry y sus sucesores de facto, los medios de comunicación y hasta los propios jóvenes movidos por ciertas influencias tanto locales como foráneas hablaran con respecto al campo del *rock* de una 'subcultura'. Un tema que instaló numerosos debates. Un tiempo en que indiscutiblemente se hacen visibles otras posibilidades tanto desde lo sonoro, lo lírico o las formas y recursos interpretativos. Neoh-23 fue una de las bandas montevideanas que por los años 80 formó parte de una movida musical renovadora. Su LP 'Vicios materiales' refleja en el tema 'Estamos mal' un estado de situación de tal vez muchos de los jóvenes:

No es sólo cuestión de plata
el problema es algo más
somos parte de un embole
del que tenemos que escapar
Todos en lo mismo

es el drama nacional
no hay en donde divertirse
algo tenemos que intentar
[...] (Otero, 1988).

Uruguay fue uno de los casos más particulares en lo que hace al 'Plan Cóndor'. La dictadura iniciada en 1973 bajo el mando de Juan Martín Bordaberry, subraya el hecho de que habiendo sido este presidente electo se convirtió en un gobernante 'de facto'. El retorno en 1985 con Julio Martín Sanguinetti a la democracia no será sin duda fácil ni social ni políticamente. En lo cultural y muy especialmente en lo que hace al *rock*, la idea de 'subcultura' tendrá incluso numerosas aristas. Autores como Leandro Delgado (2016), hablan del término antes expresado, como de un "discurso para las nuevas generaciones", que logro instalarse en ellas no solo ayudado por factores sociopolíticos locales e internacionales sino también por la propia crítica musical montevideana (p. 111).

En Santiago de Chile hacia 1977, el ministro de Educación contralmirante Arturo Troncoso, se refirió a un 'apagón cultural' en el país que en cierto modo indicó la ausencia de producir o hacer visible el arte (Vicuña, 2021). Si bien ello en miradas retrospectivas no se ve tan así, tuvo el gobierno de Pinochet un blindaje muy sólido en lo que hace a aspectos como lo musical. Una ausencia impuesta por un poder hegemónico, que recurre a instancias extremas como en el caso del cantautor Víctor Jara: asesinado en el inicio de la dictadura de Augusto Pinochet en 1973. 'Los prisioneros' con su lírica serán un claro referente de esa oposición a toda idea de un 'apagón cultural'. Una agrupación, conformada en defensa de una música chilena vinculada a corrientes foráneas, pero hecha carne en las nuevas generaciones de público.

En el altiplano boliviano, dos décadas después de la salida de las dictaduras iniciadas por una figura nefasta como Hugo Banzer Suárez, músicos como Rodrigo Villegas Jáuregui denotan en sus letras claras preocupaciones existenciales al modo de un Spinetta por los años 80. Tal el caso de 'Sal':

[...]
todo lo que no pude soñar

todo lo que no pude encontrar
será que ya no pude seguir
yo necesitaba vivir (Villegas Jáuregui, 2000).

Villegas Jáuregui, en 'El pesanervios' (2000) deja evidencias de la admiración que sin duda el guitarrista y compositor boliviano tiene por Antonin Artaud. Aunque desde otro lado, su lírica adopta tonos trágicos como en el libro homónimo del poeta francés.

CUANDO SPINETTA CANTABA SU *CEMENTERIO CLUB*

La década de 1970 en la Argentina, según expresa Marco Iazzetta en un artículo, a diferencia de las que le siguieron coincidió con un culto a la 'implacabilidad de las acciones' (2014, p. 192). A mediados de la misma, en el país se produjeron no sólo cambios políticos con el gobierno de facto de Jorge Rafael Videla, sino también sociales y culturales que generaron nuevas 'prácticas' por sobre todo en los más jóvenes. La 'violencia política' fue una característica notable de la época; los medios de comunicación un recurso para mostrarla más o menos claramente según las posibilidades de los mismos. Revistas como El 'Expreso Imaginario', buscaron diferenciarse del poder dictatorial en todas sus ediciones. No son decididamente formadoras de opinión pública tales publicaciones, pero mantienen un nexo fundamentalmente de los jóvenes con un rock que era muy cuestionado por la dictadura.

Según Yanina Amarilla, en 'Hablar en tiempos de silencio: El rock nacional durante la dictadura' (2014), la idea de ese periodismo era evitar los temas que podían generar confrontación con el gobierno de facto, recurriendo a soluciones metafóricas fundamentalmente desde lo literario o la prensa oral. Mientras por otro lado los músicos creaban, -como hacia fines de los años 60 anteriormente-, una suerte de lenguaje propio que posibilitaba 'hablar en tiempos de silencio'. En Chile - por la misma época que el 'Expreso imaginario'-, 'La bicicleta' en su sección 'Cancionero', difundía letras y acordes de canciones de grupos o cantautores que eran censurados. Incluso para poder ser publicadas, se debían eliminar algunas palabras o frases que pudieran resultar abiertamente ofensivas para el gobierno de Augusto Pinochet. Eran recursos para 'hablar' pese a que también como en Argentina las fuerzas y las restricciones hacían su trabajo.

En esos tiempos dentro de ese contexto, era muy considerada por el periodismo de Argentina, la figura de Luis Alberto Spinetta. Un notable músico que tanto compuso lírica dentro de una parte del 'onganiato' que se desarrolló entre 1966 y 1970, como durante y después de la dictadura que gobernó el país entre 1976 y 1983. En 'Las luces que saltan a lo lejos. Rock y politización cultural en 1973', Sergio Pujol (2019) sostiene que las investigaciones vinculadas a la politización juvenil de los '60 y los '70, han comenzado a prestar más atención al rol de la música joven dentro de un cambio cultural más amplio. Sergio Pujol explica que el verso que utilizó a modo de título formaba parte de la canción 'La sed verdadera' de Spinetta (1973). En ella es donde el músico habló en el 'más excelso' de los lenguajes de la política: 'el de la utopía'. Para la presentación del disco 'Artaud', Luis Alberto Spinetta (1973b) escribió un texto que distribuyó en los asistentes. En el mismo llama la atención, sobre aquellos que abordan el *rock* como 'expresiones de lo superficial' y sólo estimulan cambios externos y contrarrevolucionarios.

Para Spinetta, el verdadero cambio es el de la 'liberación interior'. Por otro camino, que no es el de la posibilidad de la crítica social o política, el artista se posiciona en la vereda de enfrente de la dictadura. De todas formas, el músico tiene también con los poetas literarios de los '60, ciertos puntos en común: la fusión de lo no literario con lo estrictamente narrativo y poético. En la obra de Spinetta, desde 'Almendra' se origina un camino lírico con canciones sobre 'viajes ascendentes mediante el vuelo o el sueño' (Villafañe, 2017). Como en 'La balsa', que el enunciador busca huir 'abandonando la ciudad para habitar el espacio de la libertad' y convertir el 'naufragio' en una forma de liberación.

Pero, tal vez sea en su poemario 'Guitarra negra', publicado originalmente en 1978 en plena dictadura de Jorge Rafael Videla, es donde se puede hallar respuestas no únicamente a las producciones de Spinetta, sino a ciertas condiciones de la lírica dentro del *rock*. En el comienzo se puede leer:

como nadie tiene conciencia del
control de los manuscritos y
aún de existir dicha conciencia
esta no intervendría en mi obra
sino como referencia simbólica a

la licitud de la temática propongo
que se olvide cada palabra a medida
que ella se lea (Spinetta, 2024, s/p).

El músico parece cerrar en estas palabras, la idea de una lírica pulsada por dos extremos de una línea: la resistencia y el silencio. Algo manifiesto a través de toda su larga carrera iniciada hacia fines de los '60 en la Argentina. El breve prólogo habla de la posibilidad de una conciencia del 'control', que sin duda alude por oposición tácita a la factibilidad de una 'vigilancia' orquestada por la dictadura de Videla. Propone, dada 'la licitud' de lo que ha escrito, que todo ello sea olvidado inmediatamente. En plena dictadura y de manera casi 'silenciosa' le está hablando al poder. Conforman un arco entre lo que se calla y lo que se dice, que sin duda ha habitado gran parte del *rock* sudamericano durante las dictaduras incentivadas por el 'Plan Cóndor'.

Unos años antes, de su poemario 'Guitarra negra en Cementerio club' (1973a) que formó parte del LP 'Artaud', Luis Alberto Spinetta manifestó una clara inclinación a tratar desde la lírica problemáticas de la existencia, vinculadas sin duda a realidades percibidas en el transcurso de su vida. La idea central es la de un 'Club de Jazz' en un cementerio donde uno de los muertos canta 'blues'. Artaud está considerado el mejor disco de la historia del *rock* argentino y 'Cementerio club' es uno de los temas musicales más relevantes y difundidos de todo lo producido por Spinetta:

Justo que pensaba
En vos, nena
Caí muerto
¿Quién le dio al pequeño Dios
El centro gris
Del abismo?
Sólo sé que no soy yo
A quien duerme
Sólo sé que no soy yo
A quien duerme
[...] (Spinetta, 1973a)

Más de una década después, se estrena el filme 'Hombre mirando al sudeste' de Eliseo Subiela (1987). El nudo argumental se inicia cuando en un hospital psiquiátrico aparece un nuevo paciente que dice llamarse Rantés, y que afirma ser un mensajero de otro planeta que vino a investigar la estupidez del hombre. El relato cinematográfico presenta un extrañamiento de toda posible realidad, que recuerda a 'Cementerio Club' donde el protagonista del relato es un músico muerto. Es lógico preguntarse, sobre cómo es posible que una composición musical elaborada a inicios de una cruel dictadura pueda tener puntos de contacto con el film de Subiela ya en democracia. Se entiende que ambas creaciones se sostienen en el hecho de una realidad forzada, como en una cuestión más simple lo hizo Julio Cortázar (1962) en 'Instrucciones para subir una escalera'. En 'Cementerio Club' el que relata es un músico de blues que ya ha fallecido. Rantés – el personaje de Subiela – no tiene datos filiatorios y dice ser extraterrestre. En ambos casos lo concreto y evidente se diluye. El extrañamiento constituye, como en la literatura de Cortázar en el caso citado, en una maniobra elusiva para apartarse de una realidad que con seguridad no es óptima. De ello se deduce, que la democracia que ha resurgido con Alfonsín no es una poción mágica ni abre incluso puertas a un futuro. Spinetta siguió no obstante cantando su 'Cementerio Club' en recitales como en otros tiempos de silencio.

MARCANDO UNA DIFERENCIA POR LOS OCHENTA

En 'Pasados los '80, Jorge González, no se convirtió en un apitutado del Fondart', se habla de que en los '60 en Chile el rock era 'música política' (Moulian, 2005). En los '80 en el país cordillerano la situación será otra: la de resistencia al régimen de Augusto Pinochet. Es en ese punto, donde aparecen Los 'prisioneros' en la escena de un Santiago de Chile complicado por las milicias y los carabineros. Líder la banda de un nuevo 'pop', mediante canciones bailables al igual que 'Virus' a principios de los '80, intentaba establecer con sus letras, una dura oposición a la dictadura de Pinochet iniciada por 1973. Tratando siempre de hallar un campo de desarrollo al margen de las imposiciones del poder que les permita desarrollar la enorme fuerza de algunas de sus letras que emulaban en parte las combativas de los '60. Por supuesto que era otra época y otro contexto y otra temática y el narrador muchas veces se dirigía hacia los posibles oyentes de la mano del cantante y

compositor Jorge González. Algo muy semejante a lo obrado -en Argentina y hacia fines de los '80-, por el 'indio' Solari en sus presentaciones con los 'Redonditos de ricota'. La frase 'el futuro ya llegó' (Solari, 1988) del tema 'Todo un palo', se dirige a los interpretantes comunicándoles que los cambios han llegado, aunque no de manera anticipada. En 'Pateando piedras' de 'Los prisioneros' se observa en una estrofa, una clara idea de 'hablarle' al público asistente al recital. En el tema la voz cantante intenta convertirse en registro de la decepción que arrastra la dictadura en la juventud chilena:

[...]

Oías los consejos, los ojos en el profesor

Había tanto sol sobre las cabezas

Y no fue tan verdad, porque esos juegos, al final

Terminaron para otros con laureles y futuros

Y dejaron a mis amigos pateando piedras

[...] (González, 1986).

Tal vez la fama había llegado temprano para la banda chilena con el LP 'La voz de los '80'. En uno de sus temas, 'Nunca quedas mal con nadie' (1984), se puede leer claramente una crítica a ciertas formas elusivas de artistas que en cierto modo pretenden quedar bien tanto con el poder como con el público:

[...]

Me aburrió tu postura intelectual

Eres una mala copia de un gringo hippie

Tu guitarra, oye, imbécil barbón

Se vendió al aplauso de los cursis conscientes

Contradices toda tu protesta famosa

Con tus armonías rebuscadas y hermosas

Eres un artista y no un guerrillero

Pretendes pelear, y solo eres una mierda buena onda

[...] (González, 1984).

La banda deja en evidencia a aquellos músicos que adoptan en su canto una postura simplemente esteticista. Jorge González en dos eventos, cambió parte de la letra de la canción, para criticar a Charly García (1985) y dos años después a Gustavo Cerati y 'Soda Stereo' considerándolos portadores de un esteticismo vacío. En ocasiones se ha mencionado a 'Nunca quedas mal con nadie', como conectado con un libro aparecido en el 2004 en Canadá: 'Revelarse vende: el negocio de la contracultura'. Los autores Joseph Heath y Andrew Potter, indican el fracaso de los movimientos 'contraculturales' a manos de un poder hegemónico que los usa incluso como instrumentos para ampliar su poder. No hay en las letras de Jorge González a diferencia de las de Luis Alberto Spinetta "una particularidad noción de espiritualidad" (Meza Alegría, 2017, p.278). Ni tampoco ese canto 'a la vida' que desplegó en su lírica la compositora chilena Violeta Parra. Las frases de Jorge González, desarrollan reflexiones y deseos del enunciante con un corte en muchos casos de crítica social. Algo que se hizo más frecuente durante el momento de la dictadura de Pinochet.

Otro grupo chileno de ese tiempo fue 'Aparato Raro'. Con 'Calibraciones' (1985) conforma un verdadero éxito que además habla de la necesidad de movilizarse y enfrentar a las injusticias:

[...]

Estás cansado, cansado de luchar

Por la justicia, el hambre y la libertad

Sientes de pronto que no hay nada en qué creer

Y te cansaste de gritar: "¡y va a caer!"

Se acabó el tiempo de los lindos ideales

no hay más que ver a esos tontos intelectuales

o te preparas a morir en las trincheras

o esperas en tu cuarto la tercera guerra.

[...] (Igor Rodríguez, 1985).

La letra del tema refleja cansancio y desesperanza en los que han luchado por la justicia, el hambre y la libertad y solo se han encontrado con una sociedad que parece no cambiar favorablemente. En un LP titulado *Post Mortem* – editado en el 2021 por 'Aparato Raro' parecen reaparecer heridas de un pasado. Es un sencillo derivado del LP 'Aparato Raro' editado en 1985. La

banda debió quitar algunas líneas de la letra para que pudiera ser difundida por las radios chilenas. Dejarán patente desde la lírica el miedo y la ansiedad que les había producido la dictadura de Pinochet. En una entrevista reciente realizada a Igor Rodríguez ('Aparato raro'), este afirma que 'Los prisioneros' en realidad no tenían letras problemáticas. En cambio, el con su banda hablaban en su lírica 'de desaparecidos' o de una 'ciudad en llamas'. Agrega que Jorge González quería obtener fama, pero nunca expresó 'algo de Pinochet o cosas por el estilo' (Vergara, 2021, 25 de junio).

Casi una década antes de los éxitos de 'Los prisioneros', a orillas del caudaloso Río de la Plata, Luis Alberto Spinetta comenzaba a entonar su 'Durazno sangrando' (1975). La canción habla de un durazno, que como el humano también posee un alma representada en el 'carozo que canta':

[...]

La brisa de Enero,
a la orilla llegó,
la noche del tiempo,
sus horas cumplió...
y al llegar el alba,
el carozo cantó,
partiendo al durazno,
que al río cayó...

Y el durazno partido,
ya sangrando está, bajo el agua...(Spinetta, 1975)

Luego roto y sangrante se torna en sacrificio y renacimiento. 'Durazno sangrando' fue cantada en recitales del músico con 'Invisible', donde las fuerzas de seguridad reprimieron y apresaron asistentes al término de los mismos. Si bien sus canciones, no eran en su mayoría de corte estrictamente político, tal forma de pensar y sentir resultaba también molesta para la dictadura. En ocasiones lo sugerido puede molestar más que aquello expresado abiertamente; la metáfora así se puede convertir en una verdadera arma de resistencia al poder.

Entrados los '80, lo representativo del barrio puesto en lírica puede constituirse para los músicos, en un recurso para poetizar con hechos y lugares. Tal el caso de un 'Spinetta/Jade', que con 'Bajo Belgrano' (1983), que construye lírica en torno a un lugar puntual del mapa capitalino. El disco lleva también en su ADN, una denuncia 'spinettiana' de lo social y lo político y busca recomponer memoria de un pasado. Desde la metáfora o la palabra precisa, se hacen presentes en él tanto el desalojo de la Villa 29, como la sombra de la tristemente célebre ESMA o los 'vuelos de la muerte' efectuados sobre el Río de la Plata durante la dictadura. En 'Bajo Belgrano', ' está tanto la poesía siempre presente en Spinetta - autor de las letras de la banda- desde mucho tiempo atrás con 'Muchacha ojos de papel', como también algo de lo obrado por un poder opresivo. La idea central, apunta en la figura de Maribel a la cuestión de los desaparecidos en el río:

Maribel se durmió
Vamos a cantarle porque se hundió
Carrusel, sensación
De que con el alma nos ve mejor

Maribel, Maribel
Dicen que no lleva ningún papel
Vamos ya, vamos ya
Vamos porque viene y porque no está
[...] (Spinetta, 1983)

Según cuentan las voces puestas en lírica por el autor de la canción, Maribel 'no lleva ningún papel'. Estudios sobre 'Maribel se durmió', relacionan a la metáfora con la idea de la pureza o la inocencia; también puede ser entendida como la quita de todo dato personal a fin de privarla de una identidad. Pero como casi siempre ocurría con Spinetta, con esa forma fluctuante de explicar algunas emblemáticas canciones suyas, ha dicho que el tema tenía ciertas características por que fue compuesto durante la convalecencia de uno de sus hijos.

Por los '80, algo une inexorablemente a 'Los prisioneros' y 'Aparato raro' con 'Spinetta/Jade' y es sin duda la implementación en ambas naciones de un 'Plan Cóndor'. En esa sociedad del 'espectáculo', planteada por Heath y Potter (2005) en su libro, el nuevo revolucionario debería

encaminarse hacia dos cosas: una 'conciencia del deseo' y un 'deseo de la conciencia'. Esto, se puede interpretar como hallar 'formas de placer' independientemente de las necesidades que nos impone el sistema. Tanto Jorge González con 'Los prisioneros', 'Aparato raro' o Luis Alberto Spinetta con 'Jade', han buscado 'marcar una diferencia', ya sea mediante la resistencia directa de la palabra o la frase metafórica.

ENTRE UN ROCK PROGRESIVO ALTIPLANEÑO Y EL 'CORTESANO' DE 'SODA STEREO'

En Bolivia pese a la hegemonía de las dictaduras, las radios mineras y comunitarias se encargarán de difundir música de bandas locales. Nuevamente la idea de los medios como difusores de cultura y hasta formadores de ciertas formas de discursar reaparecen. Será por los '70 cuando nazca un *rock* boliviano con ciertas peculiaridades que no se repiten en otras naciones sudamericanas. Era una música de fusión en la mayoría de los casos de una 'progresiva' con antiguos ritmos originarios de la región contruidos en escalas distintas. Con el LP 'El Inca' (1973), el grupo Wara, obtendrá una fusión entre lo 'progresivo' europeo y una música pentatónica de raíces autóctonas. Un fragmento de 'Yo soy el Inca', deja en claro una suerte de invocación hacia aquel gobernante casi mítico de un imperio que domino enormes extensiones de territorio antes de la llegada de Pizarro. El inca, vendrá a salvar a los humildes habitantes del altiplano:

Sembrador de la luna yo soy el inca,
El que armó con las piedras las maravillas
La fantasía y la música plena que canta el día...
Sembrador de la luna yo soy el inca.

El señor de las tierras, el arquitecto
Que llevó a las estrellas sus monumentos
Y allá en el cielo encendió con la quena su canto eterno
El señor de las tierras, el arquitecto

El poeta del pueblo, juglar guerrero

El que habló con el cielo y los infiernos

[...] (Wara, 1973).

El inca, se autodefine en el tema musical, como una especie de antiguo ‘rapsoda’. Pero que no sólo busca contar pasadas hazañas, sino también ser un ‘guerrero’ que lucha por un futuro mejor. Para Platón, ni Homero, ni Ion podía hablar de la guerra porque no eran ‘estrategas’ (Sosa,2000) El inca no solo es ‘poeta del pueblo’, es también un guerrero que ofrece resistencia a un poder injusto. El disco reúne sonidos autóctonos, arreglos sinfónicos y guitarras eléctricas influenciadas por un hard rock británico (Caravajal, 2022). Cada uno de los cinco temas está relacionado con un elemento de la sociedad altiplaneña. Un fragmento de la letra de ‘Kenko’ – otro de los temas- habla del inca que se ve obligado a volver a un sitio que se considera más civilizado:

[...]

Desgarrada mi ropa esta

Y las piedras me detienen

Forman muros ante mi

Entre todas se abalanzan

Ya no pueden resistir

[...] (Kenko,1973).

Ni el propio inca acepta un estado de situación donde las cosas han cambiado para mal: como lo acontecido con las dictaduras en Bolivia. Tales líricas de Wara, provocaron esfuerzos del gobierno de Hugo Banzer Suarez, para evitar una difusión mayor de ‘El inca’. Wara, con este LP, sentó tanto desde lo estético como desde las letras la idea de un *rock* ‘andino’ que se verá replicado – más de una década después- en ‘Cuando pase el temblor’ (1985), del grupo argentino ‘Soda Stereo. La posible sugerencia sexual- algo mencionado en algunas interpretaciones sobre lo tratado en la canción- es sin duda superada por la emoción progresiva desarrollada en 3.45 minutos de tiempo en el oyente. El *siku*, la caja andina y el charango, son emulados por instrumentos electrónicos, que transforman el tema en una suerte de carnavalito remixado:

[...]

Estoy sentado en un cráter desierto

Sigo aguardando el temblor

En mi cuerpo

Nadie me vio partir, lo sé

Nadie me espera, uoh-oh

Hay una grieta, en mi corazón

Un planeta con desilusión

[...] (Cerati, 1985).

La 'grieta en el corazón', expresada en la letra, podría aludir claramente a una falta de optimismo hacia la democracia que sigue. Ya fuera del ámbito de la dictadura, 'Soda Stereo', es en su primer tramo, no será solo un sonido y una lírica distinta. También una imagen nueva con maquillajes, vestuario y arreglo del cabello de fuerte influjo *dark*. Un grupo, que acompasa lo novedoso de sus temas y la sofisticación con que a veces los rodean. Dueños entonces de una lírica, que se diferenciaba claramente, de la de un Spinetta de Bajo Belgrano o un joven Páez (1985) con 'Vengo a ofrecer mi corazón'. Desde las letras, incluso se puede percibir en 'Soda Stereo', algo de esa decepción posmoderna, que se conecta con un fracaso democrático patente en muchos sectores de la sociedad. Tal el caso, de 'Persiana americana' (1986), tema en que se relata una posible escena, donde un hombre espía a una mujer que se desnuda a través de las rendijas que le brinda la persiana.

Con esta lírica, a mediados de los '80, el grupo muestra formas de buscar otros caminos nuevos, tanto desde lo estético como lo comunicacional. Recursos del músico para dejar registro de un cuadro de situación nuevo y distinto. Albergando desde las letras, la idea de que aún pese a la democracia el horizonte del futuro es distante y no muy halagador. El *rock*, no podía salir con facilidad, de la opresión a que lo habían sometido las dictaduras. Blanco y Scaricaciottoli (2015), caracterizan a la banda de Gustavo Cerati, como la mejor expresión de un 'rock cortesano'. Términos, que hablan sin duda, de una naciente posmodernidad en la cultura argentina 'alfonsinista' con innovaciones entre otras cosas de las poéticas sustentadas en las canciones.

Tanto en el LP de Wara, como en el tema de Soda Stereo 'Cuando pase el temblor', abundan la decepción y el profundo deseo de un cambio. Tal vez ese sea el mayor punto de unión entre ambos grupos aún pese al tiempo desigual y las geografías distintas.

UN MONTEVIDEO AGONIZANTE VERSUS LA IDEA DEL PLACER

En '¿Quién escupió el asado? Subcultura y anarquismo en la posdictadura. Uruguay 1985-1989'. (2020) Diego Pérez precisa que entre 1985 y 1989 se podría hablar de una subcultura juvenil montevideana. Que intentaba construir nuevos rumbos en un Uruguay que todavía no 'había emergido' en su totalidad de los regímenes de facto. Nuevamente aparecen en escena por contraste, los planteos de Leandro Delgado (1914 sobre la arbitraria construcción en la juventud montevideana de 'relatos' que refieren a tal supuesto fenómeno social. De nuevo reaparece la cuestión de penetrar por 'intersticios' algo que planteará Palermo y cuestionará Pablo Vila. Parece navegarse en círculos en lo que hace a 'subcultura' y por supuesto también a 'resistencia'. De existir en realidad, algunas 'subculturas' emergen "solo en momentos históricos particulares según se indica en *Rituales de resistencia*. La teoría reunida por los compiladores Stuart Hall y Tony Jefferson incluye la probabilidad de que tal subcultura se degrade en el tiempo hasta desaparecer" (2004, p. 68).

Tal vez la situación de la juventud montevideana, se pudo haber perfilado mediante lo que se podría entender como 'rituales' que actuaron contra una cultura hegemónica por diversos motivos. Para Leandro Delgado, el posible planteo de la situación es algo 'construido' para una determinada función por parte de las nuevas generaciones y parte de los medios. Queda por otro lado la posibilidad de escindir los términos 'subcultura' y 'resistencia'. De emplear este último como recurso fundante tal cual como lo hace Vila en su tesis universitaria de 1985 'Rock nacional: crónicas de la resistencia juvenil'.

Para Álvaro Sosa (2020), la denominada 'movida rock' en los primeros años de un Uruguay en posdictadura, que había eclosionado hacia 1986, estaba en un claro declive hacia 1988. El movimiento musical, consistió en el surgimiento, por esa época, de bandas de *rock*, *punk*, *heavy metal* y *pop* que fueron capaces de expresar el 'sentimiento de frustración' ante el nuevo gobierno

democrático (p. 80). Álvaro Sosa destaca que sociólogos como Rafael Bayce, han llegado a denominar a la juventud de esa época como ‘generación dionisiaca’: cuestionadora de las condiciones que imponía la nueva democracia (p. 80). Lo que habla claramente, de que la transición entre una larga dictadura y un régimen constitucional en Uruguay, no fue fácil para los jóvenes ni mucho menos para los músicos. ‘Los traidores’, dentro de tal panorama montevideano, insistirán con una frase casi lapidaria en los dos primeros versos de su ‘Montevideo agoniza’ (1986):

Montevideo agoniza
y ya nadie lo podrá salvar
[...]

Su estilo mezcla de *punk* con *New Wave*, no impedirá que la banda se constituya en posdictadura por su lírica y la particular forma de frasearla en un ícono del *rock* uruguayo. *Los traidores* fueron de los pocos que pese a las desapariciones forzadas y los encarcelamientos arbitrarios en dictadura habían proseguido con su música. Y en especial con su particular lírica dejando evidencias de la falta de cambios en el país y de que el pesimismo abunda en gran medida:

[...]
Y hay que decir,
que aquí vivir
no significa nada,
siempre es lo mismo,
siempre podridos
acá no pasa nada
[...] (Los traidores, 1986)

‘Montevideo agoniza’ es intensamente visceral, y marca claramente la presencia de una desesperanza hacia el futuro cercano. Por ese tiempo, ‘Los estómagos’, hicieron una versión propia del tango ‘Cambalache’, de 1934. La misma brinda evidencias de los intentos de las bandas montevidéanas por reflexionar sobre una sociedad en crisis tras una prolongada dictadura.

En la otra orilla del Río de La Plata, la forma de vestir, el ritmo y la lírica de ‘Virus’, se diferencia ya a comienzos de los ‘80 de las bandas montevidéanas que surgirán tal vez impulsadas por una

generación joven. A partir de 'Wadu Wadu', la banda argentina, ha encontrado en una músicaailable una nueva estética, para muchos más cercana al pop que al rock nacional de los '60 y los '70. El tema que otorga el nombre al disco-debut se dirige puntualmente a una persona:

Me estás pasando tu horrible depresión,
Estás muy tensa, perdiste la razón

Los días pasan y seguís siempre igual,
Voy a sacarte del nivel en que estás

Este sábado a la noche te paso a buscar,
A bailar el wadu-wadu, que te va a gustar,
Te prometo invitarte muchas veces más,
Todo el tiempo wadu-wadu para re-relajar
[...] (Moura, 1981).

El baile puede ser ahora en esa Argentina de facto una solución casi mágica para sacar de cierto 'nivel' a las personas. Diego Suárez (2007), descubre en 'Wadu Wadu', un enunciador fuertemente marcado por la situación imperante. Que mediante el *rock* busca despertar a todos los que constituyen la ciudad (p. 329). Algo totalmente opuesto a la idea del 'nafragio' expresado por los '60 en 'La balsa'. Un tema musical - compuesto por Tanguito con la colaboración de Lito Nebbia - contemporáneo en Buenos Aires de los inicios del rock y los *happenings*. Pero también, de un 'onganiato' represor, que ya había mostrado su accionar en la 'Noche de los bastones largos' (1966) y que doblaría la apuesta durante el 'Cordobazo' (1969). 'La balsa' es la expresión puesta en lírica y música, del deseo de muchos jóvenes de los sesenta de emprender un recorrido por propia voluntad y en la búsqueda tal vez de algo distinto:

Estoy muy solo y triste acá en este mundo abandonado
Tengo una idea, es la de irme al lugar que yo más quiera
Me falta algo para ir, pues, caminando yo no puedo
Construiré una balsa y me iré a naufragar...
[...]

Y cuando mi balsa esté lista partiré hacia la locura

Con mi balsa yo me iré a naufragar

[...] (Tanguito/Nebbia, 1967).

La letra de 'Wadu Wadu', a diferencia de la de 'La balsa', marca claramente la idea de romper con esa inercia de un naufragio elusivo. Actitud sin duda, contraria a todo objeto de la dictadura, que buscaba siempre controlar y mantener al máximo posible una tranquilidad. Que era sinónimo de una quietud donde todo cambio era mal visto. María Virginia Corbetta (2019) expresa, que la presencia de la 'idea del placer' en 'Virus' desde las letras de las canciones del grupo no se presenta como una formula evasiva sino como una respuesta que impulsa a salir de la tristeza, la soledad y el dolor:

Toda mi pasión se elevará

Viéndote actuar tan sugerente

Lejos de sufrir mi soledad

Uso mi flash, capto impresiones

Me adueño así superficies de placer

Dejo crecer mi tremenda timidez

Gozo entregándote al sol

Dándote un rol ambivalente

Puedo espiar sin discreción

Como un voyeur en vacaciones

[...] (Moura, 1987)

'Superficies de placer' fue grabado en Rio de Janeiro, meses antes de la muerte del cantante de la banda Federico Moura. Es también casi un legado póstumo, donde se entremezclan la búsqueda del placer con el malestar de la muerte que se sabe próxima. Fuera de ello, tanto 'Los traidores' como 'Virus', precisan un momento donde es necesario salir del pasado e intuyen que mediante nuevos ritmos y mensajes pueden cambiar la mirada de una época. Si se considera un Buenos Aires y un Montevideo al retorno de las democracias de Raúl Alfonsín y Luis Alberto Lacalle, tal vez se pueda llegar a entender que la cuestión fue solo terminar con el mando de los dictadores de un

'Plan Cóndor'. Tal simpleza podría causar conflictos al momento de instalarse en el campo de los estudios sociales con actitud investigativa. En 'Montevideo agoniza' y en 'Superficies de placer', aunque no lo parezca hay huellas de dictaduras; tristes registros de un pasado.

EPÍLOGO: ENTRE LA RESISTENCIA Y EL SILENCIO

Saber administrar los recursos necesarios para 'hablar en tiempos de silencio'. Como ha destacado Yanina Amarilla (2014), en 'Hablar en tiempos de silencio: El rock nacional durante la dictadura'. Un tiempo argentino donde aparecen nuevos códigos y signos seguramente motivados por un 'espacio desgarrado' dentro de lo cultural. Un ámbito que genera una 'colaboración espontánea' entre el músico y quienes lo escuchan. Que precisa que las creaciones sonoras de esos tiempos no eran solo producto de un artista encerrado en sí mismo, sino inmerso también en un tejido social. Nace la idea que postula Matías Cepeda (2017) en *De 'Avellaneda Blues' a los 'Libros Sapienciales'*, de que el rock en la Argentina ahondó en la 'la cultura de masas' y se acercó a la "industria cultural". Lo que indiscutiblemente lo vinculó a otras formas de publicitarse fuera del ámbito de los recitales que ya no serán el principal recurso para establecer el reconocimiento de un músico o una banda. Los discos, los medios gráficos y hasta la TV podían ayudar en gran medida a tal propósito. Ya muy lejos de una pantalla chica de los '60 que mediante programas para la juventud 'formaba' ídolos con letras pegadizas y nada comprometidas. Dejando registro en los medios de la intención de decir algo en medio del silencio.

Igor Rodríguez de 'Aparato raro', ha dicho en relación a los '80 en dictadura que siempre hablan de ese momento: "como la represión y la dictadura, pero llegar a los medios era mucho más fácil que ahora" (Vergara, 2021, p. 11). Pero, no obstante, lo expresado por el músico, fueron contadas las bandas chilenas que llegaron a la posibilidad de la fama. En Chile durante la dictadura de Pinochet, la revista 'La bicicleta' ya antes mencionada, en sus inicios por 1978 otorgó espacio al denominado 'Canto nuevo'. Sumamente censurada continuó publicándose hasta 1990 y permitió que mucha juventud chilena conociera la lírica de bandas como 'Los prisioneros' o 'Aparato raro'. En el número 54 de agosto de 1984, en la sección 'Páginas roqueras' la revista dedica un artículo a 'Los prisioneros'. Si bien critica algo la voz de un joven Jorge González que a veces desafina, destaca

fragmentos de lírica del grupo. Unos pocos meses antes en ese mismo año habían grabado 'La voz de los '80' iniciando un camino al reconocimiento público.

'Los grillos' iniciados por los '60 deberá soportar en Bolivia durante los '70 el 'Banzerato'. En 1976, lanzan un LP bajo el título de 'vibraciones latinoamericanas' y al igual que Wara producirán una música 'de fusión' que articula una suerte de 'progresiva' con aires autóctonos. Será muy particular en 'Los grillos', el empleo de un órgano electrónico 'Farfisa' lo que los equipara instrumentalmente en parte con bandas como *Pink Floyd* o *Blondie* que lo habían adoptado como casi un registro identitario. Entre lo más relevante del LP se sitúa el tema 'Canción con todos' (Tejada Gómez –Isella, 1969), ya por ese tiempo un clásico de la música popular latinoamericana:

[...]

Todas las voces todas, todas las manos todas

Toda la sangre puede ser canción en el viento

Canta conmigo, canta, hermano americano

Libera tu esperanza con un grito en la voz (Tejada Gómez, 1969).

La estrofa final es una forma de llamado a la unidad de los pueblos del continente. 'Vibraciones americanas' como 'El inca' de Wara, buscará armonizar desde lo instrumental una música surandina de antiguo linaje con un rock importado. Algo que como ya se expresara en un apartado anterior, intentara 'Soda Stereo' reflatar con 'Cuando pase el temblor' (Cerati, 1985) ya en camino de la búsqueda de un *pop* y un *rock* alternativo unido a un uso intensivo de los recursos electrónicos.

En Uruguay los nuevos jóvenes montevideanos, las movidas de bandas como 'Los traidores', y por supuesto que muchas de las acciones y huellas de la pasada dictadura habían cambiado el panorama artístico en el país. El epicentro del inicio de ese proceso de 'escape' posdictadura parecería estar en el LP 'Graffiti' (1985), un compilado de bandas relevantes en el Montevideo de esa época: 'ADN, Los estómagos, Los tontos, los traidores, Neoh 23, Zero'. Fue, el primer compilado además del rock uruguayo tras el proceso. Lleva el nombre, de un boliche de la zona de Carrasco, cuyo dueño apoyaba la nueva movida social (La columna de Ragos, 2023). Uno de los temas de Graffiti, es 'La lluvia cae sobre Montevideo', en él se repite una frase obstinadamente:

[...]

La lluvia cae sobre Montevideo

hoy como ayer

solo será un día más

las horas que van pasando

hoy como ayer

terminan conmigo y con los demás

Lágrimas caen sobre Montevideo

hoy como ayer... (Los traidores, 1985).

La lírica, representa la desesperanza de la vida cotidiana ‘hoy como ayer’, genera la idea de que cada día es semejante al anterior a orillas del Río de La Plata. La visión pesimista, se puede entender que forma parte de un sentimiento, marcado por sobre todo en la juventud montevideana: por la transición entre un gobierno impuesto y la democracia; por las huellas de la dictadura. La recurrencia de rítmicas propias de un *punk* tardío y de un *New Wave* ya altamente adoptadas localmente enfatiza en ‘Los traidores’ el efecto de las letras.

No mucho tiempo después de ‘Graffiti’, -entre 1988 y 1989-, tres de las bandas participantes del LP se disolvieron (‘Los traidores’, ‘Los estómagos’ y ‘Los tontos’). Estaban cambiando los tiempos, para las bandas montevideanas y los eventos como *Cabaret Voltaire* en 1986 y 1987, y ‘Arte en La Lona’ en 1988 colaborarían en ello. Cedrés Silva y Torrado Ubiña en el artículo del 2021 ya mencionado anteriormente, destacan que la aparición de ‘La trampa’ hacia 1990 traerá la premisa de fusionar, tango, *rock* y *folklore*. En ‘Calaveras’ (1997), la metáfora de las ‘calaveras lastimadas’ representa a las personas que sufren o fracasan. El bar es refugio y al mismo tiempo fórmula de escape. Como la precaria embarcación en madera, que pretende construir el enunciante de ‘La balsa’. Hay en cierto modo, en el tema compuesto por Garo Arakelian (‘La trampa’), una especie de *esplín* que impregna la lírica de melancolía:

[...]

Calaveras lastimadas se amontonan a beber

Arrastrando el peso muerto de lo que no pudo ser

Calaveras que se quedan, calaveras que se van

Recorriendo el camposanto de las mesas de algún bar.

[...] (La trampa, 1997).

Un tema que tiene historia en las letras del rock. La alusión en Spinetta a la idea de la imposibilidad de recuperar lo perdido y en ese 'caerse muerto' del músico blusero, se aproxima a la acción de las 'calaveras lastimadas' bebiendo alcohol. 'Cementerio club' marca una negativa de la realidad: 'solo sé que no soy yo a quien duerme' (Spinetta, 1983). En 'Calaveras' en cambio el narrador les dice: "Y aunque estás tan lastimado sabes que no es el final" (La trampa, 1997). En la banda montevideana hay como indica la frase, una pequeña luz de esperanza más allá del bar. Las letras de 'La trampa' expusieron en muchas ocasiones, durante los '90 montevideanos, desesperanzas e incertidumbres tal vez por un futuro que no se puede visualizar con claridad.

En la lírica de Spinetta – como en gran parte de los músicos en dictadura- la emoción liberada en palabras y frases habla sin duda de conflictos. 'Durazno sangrando' como muchas otras letras del rock de ese tiempo, aluden directa o indirectamente a un estado de situación complejo. Tanto Spinetta- para el caso un ejemplo- como bandas y autores ayudan desde sus líricas a entender hacia el final del escrito, como las formas hegemónicas no pudieron evitar en el rock sudamericano la resistencia al poder y los vacíos sonoros elocuentes que conmueven. 'Entre la resistencia y el silencio' replica el subtítulo descartando premeditadamente la posible discusión sobre 'subcultura'. Destacando la labor de los artistas de una época de oponerse a un régimen opresor o tornarse premeditadamente metafóricos y silenciosos con respecto al mismo.

Unas pocas palabras, que finalmente se hicieron necesarias para enunciar tras los dos puntos que suceden al título el posible objeto de cierre del escrito. De un texto que parece deslizarse recorriendo temas, ideas y posibles conectores. Entre generar espacios o buscar intersticios; entre el recuerdo y el posible olvido de lo que se estaba viviendo. En el tiempo de dictaduras sudamericanas durante el 'Plan Cóndor', la música del *rock* tanto habló -más o menos abiertamente- como hizo un significativo mutismo. Lo expresado en las letras de las canciones tiene valor al igual que lo que no se dice en otras ocasiones. Está en el lector-interpretante del artículo la posibilidad de descubrirlo.

REFERENCIAS

- Amarilla, Y. S. (2014). Hablar en tiempos de silencio: El rock nacional durante la dictadura. *QUESTIÖN. Revista especializada en Periodismo y Comunicación*, 1(43), 1-16.
- Aparato Raro. (1985) Calibraciones. [canción] *Aparato Raro*. EMI Odeón Chilena.
- Aparato Raro. (2021). Post Mortem. [canción]. *Post Mortem. Aparato Raro*. Santiago de Chile: Apple Music.
- Blanco, O., y Scaricaciottoli, E. (2015). *Las letras de rock en Argentina. De la caída de la dictadura a la crisis de la democracia 1983-2001*. Ediciones Colihué.
- Carvajal, D. (2022). Análisis Progresivo: «El Inca» de Wara, el icónico disco del rock boliviano. <https://nacionprogresiva.wordpress.com>.
- Cedrés Silva, M., y Torrado Uviña, G. (2021). Del Sur a Sansueña: aproximaciones entre La Trampa y Eduardo Darnauchans en el marco de los noventa. *Revista [sic]*, (28), 129–141.
- Cepeda, M. (2017). *De “Avellaneda Blues” a los “Libros Sapienciales”: apuntes sobre la cultura rock y el sur del conurbano bonaerense hacia fines de los 60’s y primeros años de los 70’s*. XVI Jornadas Interescuelas. UNMDP.
- Cerati, G. (1985). Cuando pase el temblor [Canción]. *Nada personal. Soda Stereo*. Buenos Aires: CBS RECORDS.
- Cerati, G., y Daffuncio, J. A. (1986). Persiana americana [Canción]. *Signos. Soda Stereo*. Buenos Aires: CBS RECORDS.
- Corbetta, M. V. (2019). La búsqueda del placer en Virus: algo más que simple hedonismo. *Primeras Jornadas Nacionales del Rock*. Buenos Aires. UBA.
- Cortázar, J. (2000). *Historias de Cronopios y de Famas*. Buenos Aires. Santillana.
- Delgado, L. (2014). La subcultura del rock montevideano en la crítica musical y cultural de los ochenta (1983-1987). *Revista Encuentros Uruguayos*. Volumen IX. Número 1, 11-130.
- Di Cione, L. (2015). Rock y dictadura en la Argentina. Reflexiones sobre una relación contradictoria. *Revista Afuera. Teoría y crítica cultural*, X (15).
- Jofre, J. (2025). Huellas de dictaduras sudamericanas en la lírica del rock: entre la resistencia y el silencio. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*, 11 (21), 36-64.

- Favoretto, M. (2014). La dictadura argentina y el rock: enemigos íntimos. *Resonancias. Revista de Investigación Musical*, 18(34), 69-87.
- Gervás, I (2020). *¿Quién escupió el asado? Subcultura y anarquismo en la posdictadura. Uruguay 1985-1989*. [reseña], 181-183. revistasic.uy.
- Graffiti. (1985). *Graffiti* [compilado] AON, *Los estómagos, Los tontos, los traidores, Neoh 23, Zero* [intérpretes]. Uruguay. ORFEO.
- Hebdige, D. (2004). *Subcultura: El significado del estilo*. Paidós.
- Iazzetta, M. (2014). Aproximaciones a la cultura argentina durante los años 70. *Revista Perspectivas do Desenvolvimento: um enfoque multidimensional*. Vol. 02 N°02, 181-196.
- La columna de Ragos (2023). Informe del Graffiti/Rock Uruguayo. Volumen I (1985) y Reedición Con Bonus Tracks 2004. [recurso en línea]. <https://solorock-uruguay.com>.
- La trampa. (1997). Calaveras [canción]. *Calaveras*. Uruguay: Ediciones Tacuabe S.R.L.
- Los estómagos (1985). Cambalache [canción] Enrique Discépolo (1934). *Graffiti*. Uruguay: ORFEO.
- Los grillos. (1976). Vibraciones latinoamericanas. [LP] Bolivia: Ediciones Grillos.
- Los prisioneros (1984). Nunca quedas mal con nadie. [Canción]. Jorge González. *La voz de los '80*. Santiago de Chile. Sello Fusión.
- Los prisioneros (1986). Pateando piedras. [Canción]. Jorge González. *Pateando Piedras*. Santiago de Chile: EMI.
- Los traidores (1985). Cae la lluvia sobre Montevideo [canción]. *Graffiti* [compilado] Uruguay: ORFEO.
- Los traidores (1986). Montevideo agoniza. [canción] *Montevideo agoniza*. Montevideo: ORFEO.
- Kohen, D. y Bokser Amado, A. (2017). "Superficies de placer: Los 80, la ciudad y el rock". www.codigoyfrontera.space.
- Meza Alegría, G. (2017) Metáfora vegetal y mística de la materia en el poemario *Guitarra negra: una aproximación a la poesía de Luis Alberto Spinetta*. *REVISTA CHILENA DE LITERATURA*. Número 96, 259-280.

- Moulian, T (2005). Pasados los '80, Jorge González, no se convirtió en un apitutado del Fondart. [entrevista] *Maldito sudaca. Conversaciones con Jorge González*. Emiliano Aguayo [autor]. Santiago de Chile: Ril.
- Moya Canaviri, J.C. (2018). Los grillos- Vibraciones latinoamericanas. Blog *Cabeza de Moog*. <https://cabezademoog.blogspot.com/2018/02/los-grillos-vibraciones.html>
- Otero, A. (1988). Estamos mal [canción] *Neoh 23*. Montevideo: ORFEO.
- Villegas Jáuregui, R. (2000). Sal. [canción] *El pesanervios*. Buenos Aires: Grillo 4:20.
- Virus. (1981). Wadu-Wadu [canción]. *Virus*. Buenos Aires: CBS Columbia.
- Virus. (1987). Superficies de Placer [canción]. Federico Moura. *Superficies de placer*. Río de Janeiro. RCA Ariola.
- Páez, F. (1985). Yo vengo a ofrecer mi corazón [Canción]. Fito Páez. *Giros*. Argentina. EMI-ODEON.
- Palumbo Olzanski, L.M. (2009). Operación Cóndor. Antecedentes teóricos y consideraciones estratégicas. *ESTUDIOS. Relaciones Internacionales*. N° 36, 171-187.
- Pérez, D. (2020). *¿Quién escupió el asado? Subcultura y anarquismo en la posdictadura. Uruguay 1985-1989*. Montevideo. ALTER.
- Pujol, S. (2019). Las luces que saltan a lo lejos. Rock y politización cultural en 1973. *Primeras Jornadas Nacionales del Rock*. Buenos Aires. UBA.
- Revista La bicicleta. (1984). No sé si ustedes, pero nosotros necesitamos bandera. *Octubre*. N° 54. Santiago de Chile: Editora Granizo Ltda.
- Sánchez Trolliet, A. (2018, junio). En los parques: espacio público y cultura rock durante el tránsito de la dictadura a la democracia en Buenos Aires. *Estudios del hábitat*, 16(1), p.1-16.
- Sandro (1960). Comiendo rosquitas calientes en Puente Alsina [canción]. *Los caniches de Oklahoma*. [intérpretes]. Tema sin editar.
- Solari, C. A. (1988). Todo un palo [Canción]. En *Un baión para el ojo idiota. Patricio Rey y los Redonditos de Ricota*. Del Cielito.

- Sosa, A. (2020, 30 de abril). Jóvenes, autoritarismo y “movida rock” en la transición uruguaya (1980-1989). *PACHA. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*. Vol. 1. Nº 1. Quito. Ecuador, 76-87.
- Sosa, F. (2000). Platón, el Arte y la Locura. *A Parte Rey* 12. Revista de Filosofía, 1-15.
- Spinetta, L. A. (1969). Muchacha ojos de papel [canción]. *Almendra*. Buenos Aires: RCA.
- Spinetta, L. A. (1973a). Cementerio club [canción]. *Artaud*. Buenos Aires: Talent/Microfon.
- Spinetta, L. A. (1973b). Rock: música dura. La suicidada por la sociedad. *Gaucha Malo*.
<https://gauchomalo.com.ar/manifiesto-spinetta/>
- Spinetta, L. A. (1973c). Sed verdadera [canción]. *Luis Alberto Spinetta*. Buenos Aires: Talent/Microfon.
- Spinetta, L. A. (1975). Durazno sangrando [canción]. *Invisible*. Buenos Aires: CBS
- Spinetta, L. A. (1983). Maribel se durmió. [canción]. *Bajo Belgrano. Spinetta/Jade*. Buenos Aires: Raton.Finca/Interdisc.
- Spinetta, L.A. (2024). *Guitarra negra*. [poemario] Buenos Aires: la marca editora.
- Subiela, E. (Director). (1987). *Hombre mirando al sudeste* [Film]. Films Cinequanon SRI.
- Suárez, D. (2007). *Wadu Wadu* del grupo VIRUS. Memoria y coyuntura en el discurso del rock argentino. *La Trama de la Comunicación*, 12, 321–342.
- Tanguito. (1967). La balsa [canción]. *Los gatos*[intérpretes]. Buenos Aires: RCA Víctor.
- Vicuña, M. (2021). Arte chileno en los 80: el apagón cultural que no fue. Santiago de Chile: CIPER.
<https://www.ciperchile.cl>.
- Vila, P. (1985). *Rock nacional: crónicas de la resistencia juvenil*. Centro Editor de América Latina.
- Villafañe, C. (2017). Viaje y Naufragio: Estudio sociodiscursivo de la canción “El anillo del capitán Beto” de Luis Alberto Spinetta. XXXI Congreso ALAS. Montevideo. Asociación Latinoamericana de Sociología.

- Vergara, C. (2021). Aparato raro sigue buscando al paraíso soñado. Chile: La tercera.
<https://www.latercera.com/culto/2021/06/25/aparato-raro-sigue-buscando-el-paraiso-sonado/>
- Wara. (1973). Yo soy el inca. [canción] *El inca Música Progresiva Boliviana*. Wara. Bolivia: Discos Heriba.
- Wara. (1973). Kenko. [canción] *El inca Música Progresiva Boliviana*. Wara. Bolivia: Discos Heriba.

CALIDADES EN POBLACIONES MEZCLADAS DE LA NUEVA ESPAÑA, 1760-1790. LOS FINES DE PÁRROCOS, AUTORIDADES Y PINTORES

CALIDADES IN MIXED POPULATIONS OF NEW SPAIN, 1760-1790. THE OBJECTIVES OF PARISH PRIESTS, AUTHORITIES, AND PAINTERS SILENCE

*Recibido: 08 diciembre 2023 * Aprobado: 13 febrero 2025*

MAYRA DENISE GOVEA TELLO
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
San Luis Potosí, México
mayra.govea@uaslp.mx

BLANCA ESTHER PAREDES GUERRERO
Universidad Autónoma de Yucatán
Mérida, México
blanca.paredes@correo.uady.mx

Resumen

Este trabajo analiza los objetivos de párrocos y autoridades virreinales, así como de pintores y observadores de la época, en la designación de calidades a los individuos de la población mezclada en la Nueva España entre

1760 y 1790. Los primeros, las establecieron en registros sacramentales y normativas, mientras que los segundos, contribuyeron a su difusión y consolidación mediante la producción visual y escrita.

Año 11, número 21, abril 2025-septiembre 2025
ISSN: 2448-5764

Revista Digital A&H*
<https://revistas.upaep.mx>



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

A diferencia de estudios centrados exclusivamente en archivos parroquiales, esta investigación incorpora otros agentes y fuentes para comprender cómo se construyeron las calidades. A través de un enfoque histórico-cualitativo y el método iconográfico, se examinan registros parroquiales, ordenanzas, reales cédulas, pinturas de castas y textos de la época. El estudio se enfoca en México y Puebla, principales productores de estas obras, y en San Luis Potosí, ciudad minera y fronteriza, lo que permite comprender las dinámicas de clasificación social en distintos contextos.

Palabras clave: Caracterización de calidades; pintores; Nueva España; siglo XVIII.

Abstract

This study analyzes the objectives of parish priests and viceregal authorities, as well as painters and contemporary observers, in assigning *calidades* to individuals of mixed ancestry in New Spain between 1760 and 1790. The former recorded these

classifications in sacramental registers and legal ordinances, while the latter contributed to their dissemination and consolidation through visual and written works.

Unlike studies that focused exclusively on parish records, this research incorporates additional actors and sources to analyze the construction of *calidades*. Using a historical-qualitative approach and the iconographic method, it examines parish records, ordinances, royal decrees, caste paintings, and contemporary texts. The study focuses on Mexico City and Puebla, the main centers of caste painting production, and San Luis Potosí, a mining and frontier city, offering insights into the dynamics of social classification across diverse contexts.

Keywords: Characterization of calidades; Painters; Caste paintings; New Spain; 18th century.

INTRODUCCIÓN

Desde la llegada de los españoles, la población de la Nueva España experimentó un proceso de mestizaje que, para el siglo XVIII, había dado lugar a una sociedad diversa y compleja. Ante este panorama, la clasificación de los individuos se convirtió en un elemento central para la jerarquización social. A diferencia del sistema de castas de la India, donde la jerarquía era inmutable, en la sociedad novohispana había cierta movilidad mediante estrategias económicas, matrimoniales y burocráticas, lo que convierte a la calidad en un concepto más flexible que una simple clasificación racial. (Gonzalbo, 2013; Twinam, 2015; Giraudo, 2018; y Castillo, 2023)

Los estudios sobre la clasificación de la población en la Nueva España han abordado principalmente el papel de los religiosos en la asignación de calidades dentro de los registros

parroquiales. Sin embargo, este trabajo amplía el análisis al considerar los objetivos que pudieron tener no sólo los párrocos, sino también otros agentes como las autoridades virreinales, los pintores y los observadores de la época en la construcción, perpetuación y difusión de estas jerarquías.

Los párrocos desempeñaron un papel clave en este proceso, registrando calidades en los libros sacramentales en un contexto donde la Iglesia enfrentaba restricciones de poder bajo las reformas borbónicas. Asimismo, las autoridades virreinales reforzaron la jerarquización social mediante normativas, censos, ordenanzas y reales cédulas, en las que la limpieza de sangre se convirtió en un principio rector del orden virreinal. Los pintores de castas también participaron y materializaron visualmente estas jerarquías a través de la pintura de género, caracterizando a los individuos según su color de piel, origen, vestimenta, oficios, comportamientos y calidad, como: ‘no te entiendo, tente en el aire, torna atrás, salta atrás’. Finalmente, los que se han denominado observadores, sobre todo europeos, como los viajeros y comerciantes quienes registraron y difundieron también esas calidades a través de sus escritos y de la propagación de las representaciones pictóricas, contribuyendo con ello a expandir imaginarios, sobre los distintos grupos raciales en la Nueva España, más allá del lugar y del tiempo del virreinato.

En este contexto, para analizar los objetivos e intereses de estos agentes en la designación de calidades dentro de las poblaciones mezcladas de la Nueva España entre 1760 y 1790, período que corresponde con el auge de la pintura de castas y la intensificación del control sobre la calidad de las personas con las reformas borbónicas, así como con la creación previa de academias de pintura antes de la institucionalización de la Real Academia de San Carlos (1781), lo que marcó un cambio en la profesionalización de la pintura en la Nueva España y el desplazamiento de los pintores locales.

El enfoque histórico-cualitativo, se realiza combinando el análisis de contenido de fuentes primarias como registros parroquiales, ordenanzas y reales cédulas, con el análisis iconográfico de la pintura de castas, y la comparación documental. Se seleccionaron tres ciudades: Ciudad de México, Puebla y San Luis Potosí, siendo las dos primeras importantes centros de producción pictórica y administrativos del virreinato y, por otra parte, San Luis Potosí que representó un caso singular debido a su condición de ciudad minera y de frontera chichimeca, donde las normas sociales tenían mayor distancia y flexibilidad respecto al poder central del virreinato. Para desarrollar el

estudio de esos enclaves, se consultaron registros parroquiales de bautismos y de matrimonios de tres parroquias centrales en cada caso: el Sagrario Metropolitano en Ciudad de México y San Luis Potosí, y San José en Puebla, consultados a través de *FamilySearch*. También se revisaron documentos normativos como concilios, censos, reales cédulas y leyes virreinales. Como un elemento novedoso, por su estudio integrado sobre las calidades, fue desarrollar el análisis iconográfico centrado en la representación visual de las calidades referidas dentro de la pintura de castas, para lo cual se revisaron las obras de pintores como Miguel Cabrera, Juan Patricio Morlete Ruiz, Andrés de Islas, Francisco Clapera y José Joaquín Magón.

A la luz de la documentación consultada, fue posible una perspectiva que integra tanto el análisis de los documentos oficiales como las representaciones pictóricas y los discursos escritos de la época. Conjunto de producciones que no sólo reflejaron las calidades de la población, sino que participaron activamente en su construcción y legitimación. En particular, la imagen pictórica contribuyó de manera importante a consolidar un imaginario social que trascendió el período virreinal, fijando jerarquías y percepciones sobre la población mezclada que perduraron en el tiempo.

Para ello, este texto aborda, en primer término, el concepto de calidad en su contexto histórico y su relación con la movilidad social, así como la influencia de las reformas borbónicas en el mismo. En segundo término, se analiza el papel de los distintos agentes a través de sus productos: los párrocos en la asignación de calidades dentro de los registros sacramentales; la legislación virreinal en la regulación de la población mezclada; los pintores, sus representaciones visuales y la influencia de la pintura de castas en la jerarquía social; y, los observadores de la época con su contribución a la difusión de estas categorías. Finalmente, se reflexiona sobre cómo la 'calidad' fue construida por distintos agentes a partir de sus objetivos, normativas, contextos, ideologías y de las estrategias individuales de la población mezclada. A través de la pintura y los discursos coloniales, estas representaciones consolidaron un imaginario racial que trascendió el período virreinal e influyó en la forma en la que aún se percibe el mestizaje.

LA CALIDAD COMO CRITERIO DE DIFERENCIACIÓN Y CONTROL

Desde el siglo XVI, la conquista y la posterior colonización de la Nueva España propiciaron la mezcla entre distintos grupos raciales. La disminución de la población indígena debido a epidemias, explotación y reconfiguraciones territoriales llevó a la Corona a fomentar la llegada de esclavos africanos para suplir la mano de obra en sectores clave como la minería, el servicio doméstico y la agricultura. Esta interacción, sumada a la escasez de mujeres españolas, favoreció el crecimiento de una población mezclada, fenómeno que no fue regulado inicialmente, pero que, con el tiempo, generó preocupación entre las élites, especialmente por las uniones con afrodescendientes.

A diferencia de los indios, considerados limpios de linaje, los africanos y sus descendientes fueron vistos negativamente, pues se les vinculaba con la ilegitimidad y la impureza de sangre, no por su color, sino por la esclavitud, que era una infamia que manchaba y deshonoraba el linaje de las personas. (Castillo, 2023)

Aunque la Iglesia no prohibía los matrimonios mixtos (Velázquez, 2018), exigía la cristianización de los contrayentes (Konetzke, 1946) y promovía la legitimidad familiar como una forma de regular el orden social. Sin embargo, las autoridades virreinales impusieron restricciones legales para preservar la limpieza de sangre y evitar la movilidad de ciertos grupos.

Para el siglo XVIII, la creciente población mezclada obligó a reforzar las clasificaciones sociales. Aunque los registros parroquiales ya distinguían entre españoles, indios y castas, en este período se intensificó la anotación de calidades en los libros sacramentales con fines tributarios y administrativos. No obstante, la clasificación no era homogénea y variaba según la región y la normatividad local, lo que permitía negociaciones en la designación de la calidad.

Las reformas borbónicas reforzaron la idea de que la mezcla racial debía ser controlada para evitar la degeneración social. En este contexto, los registros parroquiales no sólo tenían un propósito religioso, sino que también funcionaban como mecanismos para comprobar la limpieza de sangre, determinar el estatus social y justificar exenciones tributarias. (Castillo, 2001)

Por consiguiente, la calidad se consolidó como un criterio de diferenciación y control, pero también como un medio de movilidad en ciertos contextos, donde se entrelazaban factores

biológicos, económicos y morales. Aunque la Corona intentó imponer una regulación más estricta sobre las mezclas raciales, en la práctica, la clasificación de los individuos continuó siendo negociable y dependía en gran medida de la interacción entre distintos sectores de la sociedad.

El concepto de calidad en la Nueva España fue un criterio social más bien flexible que ganó mayor relevancia en el siglo XVIII, no sólo por el color de la piel, sino también por el origen, oficio, situación económica y reconocimiento social (Gonzalbo,1998). González (2016) acuñó el concepto de ‘mestizaje de papel’ para señalar que las calidades registradas en los documentos no reflejan una realidad estática, sino un sistema negociable. Asimismo, Twinam (2015) analizó el recurso de ‘gracias’ al sacar un mecanismo legal que permitía a ciertos individuos obtener reconocimiento oficial como blancos o españoles, lo que les otorgaba acceso a privilegios sociales y económicos, aunque Castillo (2023) destaca lo complejo que era acceder a este recurso.

Respecto a los párrocos, diversos estudiosos señalan que la clasificación en los registros parroquiales era flexible e incluso contradictoria. Según Carbajal López (2014), en una misma familia podía haber miembros con distintas ‘calidades’, ya que éstas dependían del fenotipo, del criterio del cura y del contexto.

El control sobre la calidad con la llegada de los Borbones y sus reformas, particularmente, se reforzó con la Real Pragmática de Matrimonio de 1776, lo que dificultó la negociación de las calidades en parroquias como San Pedro, de Cholula y Chiautla (Castillo, 2023). La normativa, además de influir en la manera en que los párrocos registraban la calidad de los individuos, también determinó en cómo se representaban visualmente en la pintura de castas. Se observa que mientras los documentos oficiales definían el acceso a privilegios y derechos, por su lado, las imágenes pictóricas participaban de la consolidación de estas jerarquías sociales, de manera importante en las ciudades centros de poder.

Sin embargo, en regiones de frontera o mineras como Charcas en San Luis Potosí, San Luis de la Paz, León y Aguascalientes, la mezcla de grupos fue más intensa, producto de una mayor flexibilidad en la clasificación social (González, 2018 y Montoya, 2008). En estos contextos, la calidad estaba determinada más por el estatus económico y social que por el linaje, reforzando la idea de que más

que un sistema de castas rígido existió un sistema de jerárquico en donde la calidad funcionaba tanto como una herramienta de inclusión como de exclusión en el mismo.

LOS PÁRROCOS Y EL DISEÑO DE LA CALIDAD: CARACTERIZACIÓN Y OBJETIVOS

Durante el siglo XVIII, la calidad no sólo era una etiqueta racial, sino un factor clave en la jerarquización social, influyendo, por tanto, en derechos, oportunidades y reconocimientos. Su asignación en los registros parroquiales dependía de varios criterios: fenotipo, legitimidad del nacimiento, lazos de parentesco, condición jurídica, oficio y origen. No obstante, las autoridades intentaron imponer un sistema rígido de clasificación; en la práctica, la calidad era flexible y negociable, según las circunstancias y los intereses individuales.

En este proceso, los párrocos desempeñaron un papel crucial, siendo quienes además de registrar la calidad de los feligreses, podían influir en cómo éstos eran percibidos y clasificados dentro de la sociedad. En algunas parroquias, las categorías parecían más estables, mientras que en otras la calidad podía ajustarse de acuerdo con el testimonio de los padres, padrinos o incluso el criterio del sacerdote.

CRITERIOS PARA LA DESIGNACIÓN DE LA CALIDAD

Uno de los criterios para la asignación de la calidad fue el fenotipo, especialmente en casos de niños expósitos. En varios registros, como en la parroquia del Sagrario en Ciudad de México, se utilizaba la expresión 'al paresca', lo que sugiere que la apariencia física era determinante cuando no se conocía la ascendencia. Por ejemplo, en 1763 se bautizó a 'Juan Marcelo Mestizo al paresca'. (FamilySearch, 1763, p. 1,111)

Sin embargo, la clasificación no dependía sólo de la genealogía, sino también del juicio del párroco y del contexto social.

La asignación de la calidad no sólo dependía de la ascendencia genealógica, sino también de la percepción del párroco, el fenotipo y la integración social del individuo. Un ejemplo de ello es la clasificación de los coyotes, quienes generalmente eran hijos de ‘mestizo e india’, pero en algunos registros aparecen como descendientes de ‘español e india’ en lugar de mestizos.

En la parroquia de San Luis Potosí en 1760, un registro bautismal documenta. “[...] puse oleo y Chrisma a un Infante Coyote [...] hijo legítimo de [...] Español y de María Ramos India [...]”. (FamilySearch, 1760, p. 11)

Otro criterio importante era establecer la legitimidad o ilegitimidad del nacimiento, lo que ocurrió independientemente de la ascendencia. Fue el caso de algunos niños de padres no conocidos registrados en los libros de castas, aparte de si eran de ascendencia española o india. En la ciudad de México en 1779, un registro bautismal señala que “[...] una Infanta [...] pusele por nombre Maria Tecla, hija de Padres no conocidos [...]”. (FamilySearch, 1779, p. 108)

Lo interesante de este caso es que en la anotación marginal se añadió la expresión ‘dijeron ser española’ (FamilySearch, 1779, p. 108), lo que evidencia que la ilegitimidad conllevaba un estigma social que prevalecía sobre la ascendencia y los colocaba en una categoría inferior, y que el testimonio de los padrinos seguía siendo un criterio relevante, posiblemente validado por el fenotipo.

También se documentan registros de falsos padrinos, en la que españoles solteros apadrinaban a niños de madres solteras o esclavas, posiblemente para encubrir relaciones ilegítimas. Un caso de 1768 en San Luis Potosí muestra este ejemplo: “[...] puse el oleo y Chrisma a una Infanta Mestiza [...] hija natural de Phelipa de Goytia Mestiza; fue su Padrino Joseph Antonio Liñan, Español soltero [...]”. (FamilySearch, 1768, p. 15)

Esto plantea una interrogante como: ¿los párrocos nunca cuestionaron la frecuencia de estos casos?, o acaso, ¿dentro de su visión sacramental, la presencia del español en estos bautizos no resultaba controversial? Por otro lado, la condición jurídica de libres o esclavos fue el otro criterio que también influyó en la clasificación de calidades. En San Luis Potosí, en la lectura de sacramento, el cura anotó lo siguiente: “[...] puse Oleo, y Chrisma a una Infanta, Mulata, Esclaba, [...] hija natural de [...] Mulata Soltera Esclava de [...]”. Sin embargo, en la anotación marginal se corrigió a “Maria

Jpha de los Dolores [...], Mestiza”. (FamilySearch, 1760, p. 123). Este caso no sólo eliminó la condición jurídica de esclava, sino que también transformó su identidad social, lo que sugiere un intento de ocultar o reinterpretar su origen.

Finalmente, la posición social y los cargos también tuvieron un papel clave en las clasificaciones. En Puebla, por ejemplo, el batallón de ‘pardos’ otorgaba ciertos privilegios a sus miembros, permitiéndoles casarse con mujeres de calidades superiores. Un registro de 1781 documenta que “[...] Jose Casimiro Figueroa Mulato libre, Soltero Sastre, Soldado del Batallón de Pardos de esta Ciudad [...] y Nicolasa Maria Palacios, Castiza [...]” (FamilySearch, 1781, p. 306), contrajeron nupcias sin algún impedimento. También se observó que, en estos casos, como en la parroquia de la Ciudad de México, se omitía la calidad de los padres en los registros matrimoniales, y en otras, el testimonio de los creyentes bastaba como prueba, aun cuando no fuera veraz.

NEGOCIACIONES Y CAMBIOS EN LA ASIGNACIÓN DE CALIDADES

El arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana, en sus directrices de 1771, establece que sólo ciertas calidades eran consideradas ‘limpias’ y, por lo tanto, socialmente aceptables:

...uno para Naturales, y otro para españoles y otras Castas, que es preciso sepa su calidad, pues la de Naturales, la de Españoles puros, la de Mestizos hijos de Español o India, y la de Castizos, que son hijos de Mestizos e India, están declaradas por limpias; mas no son así los Negros, Mulatos, Coyotes, Lobos, Moriscos, Quarterones y otras mezclas. (Alberro & Gonzalbo, 2013, p. 105)

Esta normativa explicaría porqué en algunos registros parroquiales se realizaron correcciones en la calidad, favoreciendo categorías más cercanas a la de español. Un caso documentado en San Luis Potosí en 1783 muestra que un niño inicialmente registrado como ‘mestizo’ fue corregido en la anotación marginal como ‘español’: “[...] puse oleo y Crisma a un Infante, mestizo, [...]”. Y en el margen se cambió “[Josef Dototeo Concepción, Español]”. (FamilySearch, 1783, p. 8)

Asimismo, otro registro en San Luis Potosí evidencia un cambio similar. En la lectura del sacramento, el párroco anotó: “[...] puse oleo y chrisma, a una infanta Mulata [...]”, pero en la

anotación marginal aparece como “[Maria Marcelina Mestiza]” (FamilySearch, 1788, p. 262). La aspiración de acceder a mejores oportunidades propició las modificaciones, como en este caso, para ser identificado como español, lo que implicaba mayores privilegios sociales y jurídicos.

Estos cambios sugieren que la asignación de calidad no era una categoría fija, sino que respondía a factores como la búsqueda de mejores oportunidades y alejarse de la mancha de sangre africana. En regiones como San Luis Potosí, donde las fronteras sociales eran más flexibles, la posibilidad de corregir una calidad registrada pudo haber sido una estrategia común para mejorar la posición social, lo cual respondía a un modelo de orden social en el que la apariencia y la documentación podían tener un papel clave en la movilidad dentro del sistema virreinal.

Por otro lado, el matrimonio también fue una vía para mejorar la calidad social. En Puebla, en 1771, se registró la unión de “[...] Manuel de Villegas, mulato soltero esclavo [...] Nicolaza Tello, Española soltera [...]” (FamilySearch, 1771, p. 205), lo que evidencia que, incluso antes de las restricciones oficiales, estos matrimonios eran aceptados.

No obstante, a pesar de las disposiciones de la Real Pragmática de 1776, en la ciudad de México en 1777, se documentaron enlaces interraciales, como el de “[...] Christoval Villaraza Negro, soltero, originario de la Ciudad de Jamaica, nuevo Reyno de Inglaterra [...] y Maria Matilde de León Española, originaria de Guatemala [...]”. (FamilySearch, 1777, p. 308)

Estos casos evidencian que, aunque la normativa intentó limitar estos matrimonios, en la práctica las españolas fueron quienes con mayor frecuencia se casaron con hombres de calidades inferiores, desafiando las estructuras impuestas. Así, el matrimonio no sólo fue un mecanismo de movilidad social, sino también una vía que permitió a ciertos individuos reconfigurar su posición dentro del orden virreinal.

La movilidad social, aunque de manera desigual y sin un patrón absoluto en las diferentes regiones, es observable en los registros parroquiales de la calidad, donde es evidente que no fue una categoría fija, sino que su asignación varió, según el contexto y los intereses de cada caso.

LOS OBJETIVOS DE LOS PÁRROCOS: ENTRE EL DEBER RELIGIOSO Y EL ORDEN SOCIAL

Si bien la función principal de los párrocos era administrar los sacramentos, su labor al designar las calidades trascendía lo religioso convirtiéndolos en mediadores del orden social. En algunos casos, reforzaban la jerarquía racial al registrar calidades de manera estricta, mientras que en otros facilitaban estrategias de movilidad social para ciertos fieles.

La flexibilidad en la asignación de calidades variaba según el contexto regional. En San Luis Potosí, una ciudad de frontera y minera, la designación de la calidad fue más negociable, permitiendo, en ciertos casos, el ascenso social a través del registro parroquial. En contraste, la Ciudad de México reflejó una sociedad más heterogénea; sin embargo, igual que en Puebla, hubo muchos lugares donde no se asentaba con rigor en los registros de calidad, y el testimonio de los creyentes seguía siendo la prueba clave para establecer dicha calidad. En la parroquia de San José, en Puebla, se observó que la clasificación, aunque parecía seguir las normas de la época, ahí fue común registrar matrimonios entre españoles, indias, mestizas y castizas, así como también se documentaron uniones de españolas con mulatos, a pesar de las restricciones impuestas por la Real Pragmática de Matrimonios de 1776.

Lo anterior, -observado recurrentemente en los registros parroquiales-, señala que los intentos de restringir la movilidad social y reforzar la jerarquía racial de la legislación borbónica, no operaron en la práctica, donde la clasificación seguía siendo negociable, al intervenir no sólo del fenotipo o el linaje, sino también de factores económicos, sociales y, en muchos casos, de la discrecionalidad del párroco.

LAS AUTORIDADES, LA LEGISLACIÓN Y EL CONTROL DE LA POBLACIÓN MEZCLADA

Desde el siglo XVI, la Corona española estableció una estructura social basada en la separación de dos repúblicas: la de los españoles, privilegiados por su pureza de sangre, y la de los indios,

considerados limpios de linaje. Pero los negros y afrodescendientes quedaron excluidos de este esquema, pues se les atribuía una mancha de esclavitud, lo que generó un vacío legal que dificultó su regulación dentro de la sociedad colonial. (Mues, 2024; Lafaye, 2009)

La limpieza de sangre, utilizada en la Península para excluir a judíos y moriscos, en América se transformó en un criterio de diferenciación racial basado en rasgos fenotípicos (Hering, 2011). En la Nueva España, determinaba el acceso a cargos públicos, gremios, instituciones religiosas y derechos sociales (Castillo, 2001). Además, se vinculó con la legitimidad de nacimiento, convirtiéndose en un filtro moral y jurídico que reforzaba la jerarquización social del virreinato.

REGULACIÓN DEL ORDEN SOCIAL Y MORAL

Las normativas virreinales tenían como propósito controlar la movilidad y conducta de la población mezclada, estableciendo restricciones sobre su presencia en espacios públicos, oficios y matrimonios. La Real Pragmática de Matrimonio de 1776, limitó las uniones interraciales, favoreciendo los enlaces entre españoles e indias sobre aquellos con afrodescendientes. Además, la calidad no sólo tenía una connotación racial, sino también una evaluación moral y social. La Recopilación de Leyes de Indias (1681) describe a negros, mulatos y mestizos con términos como 'ociosos', 'viciosos', 'ilegítimos' y 'vagabundos', mientras que los españoles e indios recibían atributos más favorables.

En la ciudad de México, el censo de 1753 reforzó estas percepciones al documentar a la población mezclada con descripciones como 'gente de color inferior', 'color sospechoso' y 'plebe' (Vázquez, 1975), evidenciando cómo la jerarquización racial condicionaba la movilidad social y reforzaba la marginación estructural. Sin embargo, la rigidez de estas normas generó contradicciones, ya que algunas cofradías, asociaciones y colegios permitieron el ingreso de individuos de origen africano o indio. (Castillo, 2001)

EL CONTROL DE LA POBLACIÓN MEZCLADA Y LOS OBJETIVOS DE LAS AUTORIDADES

Durante el siglo XVIII, la limpieza de sangre se convirtió en un requisito aún más estricto, especialmente bajo los Borbones. La Real Pragmática de Matrimonio de 1776 reafirmó la jerarquización racial al restringir los matrimonios entre castas. El arzobispo Lorenzana advertía que los padres debían casar a sus hijos con “puros Indios o Españoles y Castizos” (Lorenzana, 1770, p. 394), para evitar mezclas que afectaran la calidad social. Estas disposiciones limitaron aún más la movilidad de la población mezclada y aseguraron que los privilegios quedaran en manos de quienes acreditaban pureza y legitimidad.

Las medidas impuestas por las autoridades virreinales tenían un propósito claro: mantener el orden y la jerarquización racial, limitar el acceso a privilegios a quienes no cumplían con los requisitos de limpieza de sangre y evitar lo que consideraban una degeneración social provocada por el mestizaje. Además, la regulación de la movilidad y los oficios aseguraba que los sectores racializados permanecieran en posiciones subordinadas dentro de la estructura colonial.

A pesar de estas restricciones, la legislación virreinal no logró un control absoluto sobre la población mezclada. Los vacíos legales y las contradicciones normativas permitieron que algunos individuos accedieran a mejores posiciones sociales mediante estrategias económicas, matrimoniales o jurídicas, desafiando las estructuras impuestas por la Corona.

LOS PINTORES Y LA CARACTERIZACIÓN DE LA POBLACIÓN MEZCLADA

Además de los registros documentales, la pintura de castas fue un instrumento fundamental en la construcción y difusión de las calidades en el siglo XVIII. Estas representaciones no eran simples ilustraciones de la realidad social, sino herramientas visuales que servían a los intereses de la élite virreinal. La pintura de castas operó como un medio para reforzar la jerarquización racial y legitimar la supremacía de los peninsulares. A través de las series pictóricas, se representaban las diversas mezclas raciales en una jerarquía visual que asociaba la ascendencia española con privilegios y la

afrodescendencia con la marginación. Como señala Katzew (2004), estas pinturas no sólo reflejaban una estructura social existente, sino que también la reforzaban y consolidaban como parte del discurso colonial.

En contraste con los registros parroquiales, donde predominaban categorías como ‘mestizo, mulato o pardo’, las pinturas de castas introdujeron calidades ambiguas como ‘tente en el aire, salta atrás y torna atrás’, cuya existencia real ha sido descartada (Aguirre, 1972; Gonzalbo, 2013). Katzew (Katzew, 2004) sostiene que estas pinturas formaban parte de una estrategia visual que reforzaba el control sobre la población mezclada en el contexto de las reformas borbónicas. Aunque algunos autores han vinculado estas pinturas con la clasificación taxonómica ilustrada, otros estudios han demostrado que su producción antecede a la obra de Linneo y que su propósito no era científico, sino ideológico. Por su parte, Morner (1974) y González Esparza (2021) destacan su carácter barroco y teatral, donde la representación visual servía más a fines estéticos e ideológicos que a una documentación etnográfica precisa.

En este sentido, la pintura de castas no sólo registró la estructura social, sino que también la consolidó y legitimó al materializar conceptos abstractos sobre la calidad en cuerpos, comportamientos y vestimenta. Su impacto trascendió la época colonial, pues estas representaciones fueron retomadas por observadores europeos que reprodujeron y difundieron sus ideas sobre la jerarquización social.

La pintura de castas como un recurso visual contribuyó a la consolidación de la jerarquización de la sociedad novohispana, representando la calidad de los individuos a través de su color de piel, linaje, vestimenta, ocupación y comportamiento. Se trata de imágenes que refuerzan la idea de un sistema jerárquico, en donde la calidad no era negociable. Los españoles fueron representados en la cúspide del orden social, con vestimenta refinada, pelucas, sombreros de tres picos y trajes de terciopelo, elementos que aludían a la influencia francesa y su vinculación con la élite burocrática y militar. Esta relación simbólica se alineaba con el principio de limpieza de sangre, en donde sólo aquellos con nobleza y honor podían gozar de privilegios (Figura 1).

En las distintas series, la categoría de ‘criollo’ no se encuentra explícitamente mencionada. Sin embargo, algunos personajes pueden identificarse como criollos a través de su vestimenta y

contexto. Su ausencia nominal responde a las tensiones sociales del siglo XVIII, cuando las reformas borbónicas restringieron el acceso de ese grupo a altos cargos y buscaron reforzar la supremacía de los peninsulares. Aunque algunos ‘criollos’ se identificaban con la élite ilustrada, su posición dentro del orden virreinal no era del todo reconocida oficialmente.

Figura 1. De español e india nace mestiza [óleo sobre tela]



Cabrera, M. (1763).

Las uniones con indias nobles eran aceptadas, pues su linaje permitía la reintegración de los descendientes al estatus español (Figuras 1 y 2I). Esta idea se enfatiza con símbolos como flores y vestimenta lujosa, relacionadas con pureza y prestigio. En estos lienzos la composición y el color también apoyan la representación de la jerarquía social, es el caso de la mujer india, iluminada y vestida con tonos cálidos como foco de la escena, mientras que la niña, en blanco, simboliza

transición y obediencia. En contraste, el español, (Figura 1) de espaldas y en tonos oscuros, proyecta autoridad y distancia. La iluminación destaca a la madre y la hija, enfatizando la representación del mestizaje como un proceso visualmente estructurado y jerárquico.

Figura 2. De español e india nace mestiza [Óleo sobre tela]



Magón, J.J. (Siglo XVIII).

Mientras que, en otra obra de Magón, éste expresa esta noción de mestizaje en su obra pictórica con la frase: 'De español y castiza, el fruto bello se ve igual a su padre ya pelo a pelo' (Figura 3), reafirmando la idea del blanqueamiento social a través de estas mezclas.

Figura 3. De español y castiza nace español [Óleo sobre tela]



Magón, J.J. (Siglo XVIII).

Por otro lado, las mezclas con negras eran representadas con una connotación negativa, asociándolas con su impureza vinculada a la mancha de sangre de la esclavitud. La unión entre el español y la africana a menudo se ubicaba en espacios domésticos, como la cocina, sugiriendo que eran relaciones desiguales o ilegítimas, donde las mujeres aparecen al servicio de los amos, en una relación de desigualdad. Por lo que el resultado de esta mezcla, como lo es el mulato, es asociado a una relación de concubinato que, durante el período virreinal, era algo común en los hogares novohispanos.

Figura 4. De español y negra nace mulata [Óleo sobre tela]



Islas, A. (1774).

Este lienzo (Figura 4) rompe con la idealización del mestizaje al representar una escena de violencia. El español, vestido de blanco, agrede a la mujer negra, quien se defiende con un cucharón, mientras la niña mulata intenta detener el conflicto. La comida y la caña de azúcar es la asociación con los afrodescendientes, con el trabajo y la domesticidad. La composición caótica y los gestos dramáticos refuerzan estereotipos de desorden y conflicto en estas uniones. Los descendientes de estas uniones, como ‘mulatas, moriscas y albinas’, si bien podían alcanzar cierto reconocimiento social a través del blanqueamiento, continuaban cargando con el estigma de la ‘mancha de sangre’. Ésta se expresó pictóricamente en un principio visual radicalizado con la figura del ‘torna atrás’ (Figura 5) que representaba el ‘retroceso’ en el proceso de blanqueamiento. En estas pinturas, la

piel más oscura y los elementos como flores marchitas o cuervos reforzaban la idea de una degeneración racial irreversible que alude a la impureza.

Figura 5. De español y albina nace torna atrás [Óleo sobre tela]



Islas, A. (1774).

El progresivo oscurecimiento en la representación de la población mezclada, así como su asociación con pobreza, vagancia y desorden social, consolidaba la percepción negativa de ciertas calidades. En algunas series pictóricas, las denominaciones como ‘tente en el aire o torna atrás’ aparecían descritas como injertos malos, lo que evidencia la inquietud de las élites ante la creciente población mezclada.

Las escenas también indicaban cómo estas calidades ocupaban espacios sociales subordinados: muchos eran representados en oficios de bajo estatus, como el servicio doméstico o el comercio ambulante. En casos específicos, como el de los mulatos carroceros, se sugería que el trabajo podía otorgar cierto reconocimiento social, pero, en general, la pintura reforzaba la idea de que estos grupos estaban destinados a la marginalidad.

Otro caso notable es el de los 'mestizos', quienes en la infancia eran aceptados, por el contrario, en la adultez eran representados en condiciones de pobreza y en trabajos de bajo estatus. En la pintura de Cabrera (Figura 6), los tonos terrosos y cálidos se relacionan con el campo y la vida rural, lo que imposibilita su oportunidad de ascenso social.

Figura 6. De mestizo e india nace coyote [Óleo sobre tela]



Cabrera (1763).

Un caso extremo es el 'gíbaro' (sic), representado por Francisco Clapera (Figura 7), quien aparece ebrio y tirado en el suelo, vinculando esta mezcla racial con la pobreza y el desorden social, presentándolas como problemáticas y marginales. La composición desequilibrada y los tonos apagados se asocian a la precariedad del entorno lo que contrasta con las imágenes de castas más idealizadas.

Figura 7. De Genizaro y mulata, gíbaro [Óleo sobre tela]



Clapera, F. (1785).

LOS PINTORES Y LA BÚSQUEDA DEL RECONOCIMIENTO SOCIAL Y ARTÍSTICO

Las pinturas de castas, resguardadas en la Galería de Castas Mexicanas del Museo de Historia Mexicana en Monterrey, reflejan el interés de la élite por clasificar a la población, así como el afán de los pintores por obtener reconocimiento y ascender en la jerarquía de la sociedad virreinal. Algunas de estas obras también forman parte de la colección del Museo de América en Madrid, mientras que la del pintor español Francisco Clopera se encuentra en el *Denver Art Museum*.

Muchos pintores novohispanos, pese a su origen mestizo o afrodescendiente, intentaron distanciarse de su linaje para consolidar su prestigio. Casos como el de Miguel Cabrera, adoptado por mulatos, y Juan Patricio Morlete Ruiz, mestizo, ejemplifican cómo la autodefinición como españoles les permitía acceder a mayores privilegios. La importancia de la limpieza de sangre quedó en evidencia con el caso de Agustín Rodríguez Medrano, clérigo criollo y nieto del pintor Francisco Javier Vázquez, quien enfrentó dificultades para probar su ascendencia y acceder a grados mayores en la Real Universidad de México. Ante la duda sobre su pureza, once pintores, entre ellos Miguel Cabrera y Manuel Carcanio, testificaron a su favor, demostrando la solidaridad dentro del gremio para proteger su estatus (Mues, 2024).

Hacia el año de 1722, los hermanos Rodríguez Juárez promovieron la enseñanza formal de la pintura, buscando alejarse del sistema gremial y posicionar su oficio como una disciplina intelectual. En 1754, José de Ibarra, Miguel Cabrera y otros pintores intentaron formalizar una academia con el respaldo de la Corona, argumentando la necesidad de regular la práctica pictórica y frenar la proliferación de talleres clandestinos operados por indios y castas. Consideraban que estos obradores, además de carecer de formación académica, degradaban la pintura con obras de baja calidad. Para los pintores académicos, era crucial separar la pintura como arte liberal de aquellos que, por su linaje o falta de educación, no debían ejercerla (Ramírez, 2001 y Mues, 2008). Sin embargo, el reconocimiento oficial nunca llegó y, en 1781, la fundación de la Real Academia de San Carlos terminó por marginar a los pintores novohispanos. Dirigida por artistas europeos, esta institución desplazó a quienes habían luchado por consolidar su arte, evidenciando la paradoja de que aquellos que intentaron excluir a ciertos sectores de la sociedad, terminaron siendo relegados del ámbito artístico oficial. (Báez, 2001; Katzew, 2004)

LOS OBSERVADORES DE LA ÉPOCA Y LA DIFUSIÓN DE LAS CALIDADES

Mientras que los pintores representaban visualmente el orden social, los viajeros, comerciantes y científicos europeos difundieron estas ideas a través de sus escritos, reproduciendo la clasificación de las calidades de la población mezclada. Uno de estos observadores fue Pedro Alonso de O’Crouley, comerciante y coleccionista, quien en ‘Ydea compendiosa del Reyno de Nueva España’ (1774) documentó la geografía, economía y estructura social novohispana. En su capítulo ‘Confusión y origen de linajes’, organizó las calidades de la población siguiendo un esquema taxonómico similar al de la pintura de castas, comenzando con el blanqueamiento social entre español e india y avanzando hacia mezclas más alejadas de la ascendencia española como símbolo de impureza y desigualdad social. Sin embargo, O’Crouley introdujo una idea particular: a su juicio, las mezclas, finalmente, retornaban al linaje indio, idea que contrastaba con la pintura de castas como un proceso de degeneración progresiva. (O’Crouley, 1774)

Figura 8. Español y castizo, español [Imagen]



O’Crouley, P.A. (1774).

Nota. Imagen extraída de Ydea compendiosa del reino de Nueva España (p. XX), por P.A. O’Crouley, 1774, Biblioteca Digital Hispánica.

Govea, M. D. y Paredes, B. E. (2025). Calidades en poblaciones mezcladas de la Nueva España, 1760-1790. Los fines de párrocos, autoridades y pintores. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*, 11 (21), 65-95.

Figura 9. Español y Albino, Tornatrás



O’Crouley, P.A (1774).

Nota: Imagen extraída de Ydea compendiosa del reino de Nueva España (p. XX), por P.A. O’Crouley, 1774, Biblioteca Digital Hispánica.

En contraste, Pedro Anselmo Chreslos Jache, en ‘Ordenanzas del Baratillo de México’ (1754), presentó una visión más crítica y satírica. Describió el Baratillo, un mercado de segunda mano, como un espacio de caos, donde ‘negros, mulatos y mestizos’ se asociaban con la delincuencia y el desorden. Su lista de calidades incluye términos burlescos como “quesos de todas leches, lunarejos y mequimextos” (Chreslos Jache, 1754, p. 38), lo que sugiere que con su sátira sobre la obsesión de las élites por clasificar a la población como algo arbitrario y sin coherencia, Chreslos no sólo ridiculizaba las distintas denominaciones, también evidenciaba el temor de las élites ante el crecimiento de la población mezclada, percibida como una amenaza para el orden virreinal.

A través de sus relatos, estos observadores no sólo describieron la realidad de la Nueva España, sino que también contribuyeron a fijar y reforzar las percepciones sobre la población mezclada. Sus escritos, en conjunto con la pintura de castas, ayudaron a divulgar estas categorías sociales más allá del virreinato, consolidando un imaginario racial que persistió en el tiempo.

CONCLUSIONES

La calidad en la Nueva España no fue una categoría fija ni un simple reflejo del mestizaje biológico, sino una construcción social moldeada por distintos agentes e intereses. Su asignación dependía de normativas locales, contextos específicos y estrategias individuales. Más que un sistema rígido de castas operó como un modelo flexible en el que influyeron el fenotipo, los lazos de parentesco, la legitimidad del nacimiento, la condición jurídica, la ocupación y el reconocimiento social. No existía un criterio uniforme: la calidad podía negociarse, modificarse o incluso falsificarse en función de las oportunidades y las circunstancias.

Los párrocos, cuyo objetivo principal era la administración de los sacramentos, registraban calidades en los libros parroquiales sin un sistema fijo. En muchos casos, estos registros reflejaban más la realidad social que las disposiciones oficiales, permitiendo cierta movilidad a través de testimonios, padrinazgos o simples ajustes en la escritura. La ilegitimidad jugó un papel clave en esta clasificación, ya que los españoles e indios expósitos, a pesar de contar con registros específicos, solían ser anotados en los libros de castas, lo que evidencia que la exclusión no dependía solo del linaje, sino de su reconocimiento dentro del orden social. En regiones como San Luis Potosí, la movilidad fue aún mayor debido a la flexibilidad en las normas y al contexto fronterizo.

Las autoridades virreinales, en cambio, buscaron fijar las calidades desde una perspectiva social, económica y moral, reforzando la limpieza de sangre como criterio de jerarquización. A través de normativas, censos y leyes, intentaron delimitar el acceso a privilegios y restringir la movilidad de ciertos sectores, asociando determinadas calidades con la vagancia, la ilegitimidad o la degeneración social. Sin embargo, la realidad fue más dinámica de lo que la legislación pretendía imponer. A pesar de las restricciones, las uniones interraciales siguieron ocurriendo, siendo la mujer

española quien con mayor frecuencia contrajo matrimonio con hombres de calidades inferiores, lo que podría explicar su ausencia en la pintura de castas.

Los pintores de castas, lejos de ser observadores imparciales, plasmaron en sus obras la jerarquización social a partir de los valores y prejuicios de su tiempo. La pintura no sólo representó la diversidad de la Nueva España, sino que materializó visualmente las concesiones y significados asociados a cada calidad. A diferencia de los registros parroquiales, que permitían negociaciones y cambios, la imagen fijaba estas jerarquías en un discurso visual más rígido. Lo paradójico es que muchos de estos pintores, de origen mestizo o afrodescendiente, buscaron distanciarse de sus propios linajes para consolidar su prestigio, reflejando en su trayectoria las mismas estrategias de ascenso social que sus obras parecían negar.

Los observadores europeos contribuyeron a la difusión de estas ideas a través de sus escritos, replicando y reinterpretando las calidades bajo una lógica de clasificación propia del pensamiento ilustrado. Al describir la sociedad novohispana, reforzaron la percepción de que ciertas mezclas eran problemáticas y que la calidad determinaba el destino de los individuos.

En este contexto, la imagen fue un factor dominante en la consolidación de estas jerarquías. No sólo fijó una estructura social dentro del virreinato, sino que trascendió el periodo colonial y se integró en los imaginarios nacionales. Las pinturas de castas fueron reutilizadas en el sistema educativo para ejemplificar el mestizaje, transmitiendo una visión idealizada y estructurada de las calidades que poco tenía que ver con la realidad social de la época.

La calidad, más que una categoría estática, fue el resultado de una negociación constante entre normas, percepciones y estrategias individuales. No podemos hablar de una única postura en su construcción, sino de un entramado de ideologías, prejuicios, privilegios y dinámicas de poder. Mientras algunos buscaron reforzar la jerarquización social, otros encontraron en la calidad un medio para el ascenso y la movilidad. Así, más que un simple registro, la calidad se convirtió en un mecanismo de inclusión y exclusión que estructuró la sociedad novohispana y dejó una huella que aún hoy se refleja en las narrativas sobre identidad y mestizaje.

REFERENCIAS

Aguirre Beltrán, G. (1972). *La población negra de México: Estudios etnohistóricos*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.

Báez Macías, E. (2001). *Jerónimo Antonio Gil y su traducción de Gérard Audran: Estudios y Fuentes del Arte en México*, (71), 129, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, México. Recuperado de: <https://biblat.unam.mx/hevila/EstudiosyfuentesdelarteenMexico/2001/no71/1.pdf>.

Cabrera, M. (1763). Museo de Historia, Monterrey, Nuevo León. Consultado en: <https://www.3museos.com/?pieza=de-espanol-e-india-mestiza-2>.

Cabrera (1763). Historia National Geographic. Consultado en: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/pintura-castas-mexicana_17164.

Clapera, F. (1785). Denver Art Museum. Consultado en: <https://www.denverartmuseum.org/en/object/2011.428.15>.

Carbajal López, D. (Coord.). (2014). *Familias pluriétnicas y mestizaje en la Nueva España y el Río de la Plata*. México. Universidad de Guadalajara.

Castillo Palma, N.A. (2001). *Cholula, sociedad mestiza en ciudad india: Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana (1649-1796)*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa México. Plaza y Valdés.

Castillo Palma, N.A. (2023). "De los Austrias a los Borbones: de cómo los curas y frailes cambiaron de políticas para otorgar categorías de calidad a los hijos de parejas mixtas". *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 23(1). Coimbra, Portugal. Universidade de Coimbra.

Chreslos Jache, P.A. (1754). *Ordenanzas del Baratillo de México dadas por vía de exhortación o consejo a sus doctores*. Recuperado de <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000044721&page=1>.

FamilySearch. (1760). México, San Luis Potosí, registros parroquiales, 1586-1970: Bautismos de castas, 1759-1774, imagen 11 [Base de datos en línea]. Recuperado de

<https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG2T-S4G?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601>.

FamilySearch. (1760). México, San Luis Potosí, registros parroquiales, 1586-1970: Bautismo de castas, 1759-1774, imagen 123 [Base de datos en línea]. Recuperado de <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG2T-9G7?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601>.

FamilySearch. (1763). México, Distrito Federal, registros parroquiales, 1514-1970: Bautismos de castas, 1758-1763, imagen 1111 [Base de datos en línea]. Recuperado de <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RDKF-N?cc=1615259&wc=3P6T-82Q%3A122580201%2C124686301>.

FamilySearch. (1768). México, San Luis Potosí, registros parroquiales, 1586-1970: Bautismos, 1759-1774), imagen 15 [Base de datos en línea]. Recuperado de <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG2T-CC?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601>.

FamilySearch. (1771). México, Puebla: registros parroquiales, 1545-2009: Matrimonios de castas, 1751-1822, imagen 205 [Base de datos en línea]. Recuperado de <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5G94-T7?cc=1837906&wc=M8P9-V68%3A164399401%2C163500902%2C194259501>.

FamilySearch. (1777). México, Distrito Federal: registros parroquiales y diocesanos, 1514-1970: Matrimonios de castas, 1766-1800, imagen 308 [Base de datos en línea]. Recuperado de <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RQGB-6?cc=1615259&wc=3P6G-N36%3A122580201%2C141289701>.

FamilySearch. (1779). México, Distrito Federal, registros parroquiales, 1514-1970: Bautismo de castas, 1778-1794, imagen 108 [Base de datos en línea]. Recuperado de <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:3Q9M-CSS1-83HW-Z?cc=1615259>.

FamilySearch . (1781). México, Puebla, registros parroquiales, 1545-2009: Matrimonio de castas, 1751-1822 imagen 306 [Base de datos en línea]. Recuperado de

<https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5G9W-DC?cc=1837906&wc=M8P9-V68%3A164399401%2C163500902%2C194259501>.

FamilySearch. (1783). México, San Luis Potosí, registros parroquiales, 1586-1970: Bautismos, 1783-1792, imagen 8 [Base de datos en línea]. Recuperado de <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG25-DFP?cc=1860864&wc=3PH8-T3X%3A167669901%2C171046502%2C171244901>.

<https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG25-DFP?cc=1860864&wc=3PH8-T3X%3A167669901%2C171046502%2C171244901>.. (1788). México, San Luis Potosí, registros parroquiales, 1586-1970: Bautismos, 1783-1792 imagen 262 [Base de datos en línea]. Recuperado de <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG25-ZVL?cc=1860864&wc=3PH8-T3X%3A167669901%2C171046502%2C171244901>.

Giraud, L. (2018). "Casta(s), 'sociedad de castas' e indigenismo: La interpretación del pasado colonial en el siglo XX". *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*. París <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72080>.

Gonzalbo Aizpuru, P. & Alberro, S. (2013). *La sociedad novohispana: Estereotipos y realidades*. Ciudad de México. El Colegio de México.

González Esparza, V.M. (2018). *Resignificar el mestizaje tierra adentro: Aguascalientes, Nueva Galicia, siglos XVII y XVIII*. Universidad Autónoma de Aguascalientes/El Colegio de San Luis. México.

González Esparza, V.M. (2021). *La subversión barroca o de la pintura de castas* [versión electrónica]. México. Universidad Autónoma de Aguascalientes.

González Flores, J.G. (2016). *Mestizaje de papel: Dinámica demográfica y familias de calidad múltiple en Taximaroa (1667-1826)*. El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Coahuila. Zamora.

Hering Torres, M.S. (2011). "La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos". *Historia Crítica*, 1(45), 32-55. Colombia. <https://doi.org/10.7440/histcrit45.2011.03>.

Govea, M. D. y Paredes, B. E. (2025). Calidades en poblaciones mezcladas de la Nueva España, 1760-1790. Los fines de párrocos, autoridades y pintores. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*, 11 (21), 65-95.

Islas, A. (1774). Fuente: Museo de América, Madrid. Consultado en: <https://ceres.mcu.es/pages/Viewer?accion=4&AMuseo=MAM&Museo=MAM&Ninv=1980/03/04>.

Islas, A. (1774). Museo de América, Madrid. Consultado en: https://ceres.mcu.es/pages/Vieweraccion=41&Museo=MAM&AMuseo=MAM&Ninv=1980/03/07&txt_id_imagen=1&txt_zoom=10&cabecera=N&viewName=visorZoom

Katzew, I. (2004). *La pintura de castas: Representaciones raciales en México del siglo XVIII*. Madrid, Editorial Turner. Publicaciones S.L. Conaculta.

Konetzke, R. (1946). Documentos para la historia crítica de los registros parroquiales en las Indias. *Revista de Indias*, 7, 581-586. Madrid.

Lafaye, J. (2009). "De sangre limpia y castas de mezcla". En: (coord. Velazque Robinson). *Espejos distantes: Los rostros. Mexicanos del siglo XVIII* (pp. 109-163). Monterrey Nuevo León. Grupo Financiero BBVA.

Lorenzana y Butrón, F.A. (1770). *Avisos para que los naturales de estos reynos sean felices en lo espiritual y en lo temporal. En Cartas pastorales y edictos*, Ciudad de México. Imprenta de Joseph Antonio de Hogal.

Magón, J.J. (Siglo XVIII). Pueblos Originarios. Consultado en: [https://pueblosoriginarios.com/recursos/colecciones/castas/castas.html#!prettyPhoto\[gallery2\]/4/](https://pueblosoriginarios.com/recursos/colecciones/castas/castas.html#!prettyPhoto[gallery2]/4/).

Magón, J.J. (Siglo XVIII). Almanaque. Consultado en: <https://adarve5.blogspot.com/2016/10/>.

Mörner, M. (1974). *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, Ciudad de México. Sep/Setentas.

Montoya, R.A. (2008). *San Luis del Potosí novohispano: Poblamiento y dinámica social de un real de minas norteño del México colonial*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí. San Luis Potosí.

Mues Orts, P. (2008). *La libertad del pincel: Los discursos sobre la nobleza de la pintura en Nueva España*. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México.

Govea, M. D. y Paredes, B. E. (2025). Calidades en poblaciones mezcladas de la Nueva España, 1760-1790. Los fines de párrocos, autoridades y pintores. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*, 11 (21), 65-95.

- Mues Orts, P. (2024). Tejidos de solidaridad de los pintores novohispanos del siglo XVIII en la Ciudad de México, o bajo el escrutinio social: del prejuicio al prestigio. *Archivo Español De Arte*, 97(387), 1290. Madrid. <https://doi.org/10.3989/aearte.2024.1290>.
- Ramírez Montes, M. (2001). "En defensa de la pintura. Ciudad de México, 1753". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 23(78), 103-128. Ciudad de México Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018512762001000100008&lng=es&tlng=es.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. (1681). Tomo segundo. Madrid. Recuperado de: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080044933_C/1080046684_T2/1080046684_MA.PDF.
- Twinam, A. (2015). *Purchasing whiteness: Pardos, mulattos, and the quest for social mobility in the Spanish Indies*. Stanford, CA. University Press.
- O'Crowley, P.A. (1774). *Ydea compendiosa del reino de Nueva España*. Biblioteca Digital Hispánica. Recuperado de <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000250998>.
- O'Crowley, P.A. (1774). Nota. Imagen extraída de *Ydea compendiosa del reino de Nueva España* (p. XX), por P.A. O'Crowley, 1774, Biblioteca Digital Hispánica. Recuperado de <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000250998>.
- O'Crowley, P.A. (1774). Nota: Imagen extraída de *Ydea compendiosa del reino de Nueva España* (p. XX), por P.A. O'Crowley, 1774, Biblioteca Digital Hispánica. Recuperado de <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000250998>.
- Vázquez Valle, I. (1975). *Los habitantes de la Ciudad de México vistos a través del censo del año de 1753* [Tesis de maestría, El Colegio de México]. Ciudad de México. Centro de Estudios Históricos.
- Velázquez Gutiérrez, M.E. (2018). *Calidades, castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano*. *Estudos Ibero-Americanos*, 44(3), 435-446. Porto Alegre, Brasil: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Recuperado de <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.32762>.

HILDEGARD OF BINGEN'S SYMPHONY OF DEIFICATION AND MYSTICAL UNION

Recibido: 19 septiembre 2024 * Aprobado: 04 marzo 2025

PANIEL REYES CÁRDENAS
Oblate School of Theology
Texas, United States

Abstract

In this article the topic of research will be Hildegard's engagement with the tradition of deification (divinisation), also known as the "mystical tradition". After introducing the topic of deification, I delve into the luminous depths of Hildegard of Bingen's mystical vision, exploring her engagement with the profound tradition of deification, or *theosis*. This mystical tradition, woven through the tapestry of Christian thought, envisions the human journey as an ascent toward union and participation in the divine life. We will illuminate this theme through the prism of Hildegard's visionary writings,

particularly focusing on several salient passages from her *Scivias*. I will particularly focus on some of her visions that are particularly salient in this regard: Book 1 v. 1 and Book 3 v. 1, 12 and 13. With some of the traits in these visions, I shall substantiate the claim that she rightly belongs to the tradition of mysticism of deification.

Keywords: Hildegard of Bingen, Mystical Union, Theosis, mystical tradition.

INTRODUCTION

Deification or divinisation (in Greek Theosis) is the affirmation that the ultimate end goal of the dynamism of Christian revelation, for human beings, is their union and participation of the divine life, it was incomparably expressed with all its force by St. Irenaeus in the preface to his apologetic work *Adversus Haereses* (Against Heresies) vol. 5, Irenaeus states that: "[T]he Word of God, our Lord Jesus Christ ... did, through His transcendent love, become what we are, that He might bring us to



be even what He is Himself". Likewise, Saint Athanasius of Alexandria expresses the same idea thus: "He was made human so that he might make us sons of god" (*De incarnatione* 54,3, cf. *Contra Arianos* 1.39). Divinisation in the context of the Eucharist was taught by Saint Gregory of Nyssa and Saint Cyril of Alexandria¹ too. The term was never meant for them to breach the absolute ontological distinction between God and his creation, but a definite "union in love". This union in love is the horizon of human life, and through the power of the mystagogy² of the sacramental life and the life of virtues becomes a continuous state of mutual indwelling of God and humans, a mystical union.

Hildegard of Bingen (1098-1179), a remarkable figure of the Middle Ages, was a Benedictine abbess, mystic, visionary, composer, philosopher, and polymath. Born in Germany, she experienced divine visions from a young age, which profoundly shaped her life and work. While best known for her musical compositions and writings on natural science and medicine, Hildegard also made significant contributions to the mystical tradition.

Her mystical experiences are vividly documented in her major theological works, *Scivias* (a Latin acronym of "*Sci vias Domini*", meaning "Know the Ways of the Lord"), *Liber vitae meritorum* (Book of Life's Merits), and *Liber divinorum operum* (Book of Divine Works). These texts reveal a profound understanding of the interconnectedness of the cosmos, the human soul, and the divine. Hildegard describes her visions with striking imagery and symbolic language, offering insights into the nature of God, the universe, and the human condition³. As Newman notes, Hildegard's visions are not merely passive experiences but active engagements with divine revelation, structured within a comprehensive theological framework. In *Sister of Wisdom*, Newman states that Hildegard's visions utilize "symbolic language and imagery to articulate a complex theology of creation and redemption."⁴ Furthermore, recent studies highlight Hildegard's emphasis on the cosmic unity,

¹ For a summary study of the patristic use of the language of deification see: Bonner, Gerald (1999). "Deification, Divinization". In Fitzgerald, Allan D. (ed.). *Augustine through the Ages. An Encyclopedia* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans) p. 265.

² Mystagogy can be defined as the catechetical language of symbols that accompanies Christian formation in the early patristic period.

³ For an excellent and illuminated study of the *Scivias* there is the amazing work of Fassler, Margot. 2024. *Cosmos, Liturgy, and the Arts in the Twelfth Century: Hildegard Illuminated Scivias*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

⁴ Newman, Barbara 1997. *Sister of Wisdom : St. Hildegard's Theology of the Feminine*. (Berkeley: University of California Press) p.12.

where the human being is a microcosm of the universe. For example, in *Voice of the Living Light*, essays explore the importance of Hildegard's cosmology, illustrating how she perceived the universe as a living, interconnected entity. As Fiona Bowie states "Hildegard's cosmology is an example of a holistic system wherein the divine, the natural world, and humanity are deeply intertwined."⁵

Central to Hildegard's mysticism is the concept of *viriditas*⁶, or "greening power," which she describes as the divine life force that animates all creation. This vital energy connects all beings and reflects the creative and sustaining power of God. Hildegard emphasises the importance of aligning oneself with this divine flow, achieving spiritual wholeness and harmony with the cosmos. Her mystical writings also explore themes of divine love, the feminine aspect of God, and the relationship between humanity and the natural world. Hildegard's visions often involve symbolic representations of the cosmos, the human body, and spiritual realities, offering a unique and insightful perspective on the mystical experience.

While Hildegard's mystical theology is deeply rooted in Christian tradition, it also incorporates elements of cosmology, natural science, and personal experience, creating a unique and holistic vision of the spiritual life. Her writings, though challenging at times, offer profound insights into the nature of reality and the human journey towards union with God. Through her visionary experiences and insightful reflections, Hildegard of Bingen undoubtedly enriches the mystical tradition and continues to inspire seekers of spiritual wisdom today.

THE VISIONS AND DEIFICATION

Hildegard wrote down her visions in a systematic way in her *Scivias*. The *Scivias* presents a considerable number of visions that are *hierophanies*, i.e., glorious visions of Divine manifestations. In

⁵ Bowie, Fiona. "Hildegard of Bingen's Cosmic Harmonies: The Body, the Cosmos, and the Soul." In *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*, edited by Barbara Newman, 107-124. Berkeley: University of California Press, 1998. p. 115.

⁶ For a more ample inquiry on the concept of *viriditas* see: Ress, Mary Judith. "Hildegard of Bingen's 'Viriditas' and Its Implications for the Ecozoic Era." *Cross Currents* 58, no. 2 (Summer 2008): 164-184; Fox, Matthew. *Illuminations of Hildegard of Bingen*. Santa Fe, NM: Bear & Company, 198.

many of her visions contained in the *Scivias* Hildegard introduces important aspects of the hieratic language such as, for example, the Trinitarian centre to all the visions in the tapestry of symbols, the cosmic arrangement of all the circumvention around the Divine, and the elements of light and singing as effluvial characters of a glorious manifestation⁷. In spite of being an extraordinary personal revelation, Hildegard expressed her consciousness of being an instrument for the ultimate purpose of such visions: not for her particular enjoyment but for the conversion of her own generation.

The hierophanies also contain images of the human in the glorious manifestation of God, in this sense, it will be of interest to acknowledge that God's Word, the Second Person of the Trinity, appears as always ready to manifest God's love through the mystery of incarnation. The meaning of the Word as latently human even from eternity makes us think what Hildegard sees as the destiny of humanity in God's plan. Due to the nature of the eternal plan in the different visions, one can actually to some extent infer how Hildegard would have prefer a supralapsarian view of incarnation: sin was not the ultimate cause of the incarnation, but Divine Love (as opposed to infra-lapsarian)⁸. This plan also can be observed from the viewpoint of those to be affected and elevated by the incarnation: the divine plan included a vocation of divinisation (Deification) through the participation in the Divine life of the Son through baptism and the virtues. The vision on confirmation as necessary to show the "adornment of God's Holy Spirit" is consistent with this ultimate vocation.

Hildegard's visionary language is the embodiment of a whole theology that fuses together with cosmology and philosophical and theological anthropology: one salient topic of her theology is given to the reader in the intimate connection of the created world with God's plan of redemption: from the visions, particularly Vision 1 to 4 of the Book 1, one can see that Hildegard prevents us of a fixed or static view of the cosmos, the cosmos is a dynamism that is always in motion, there is an *exitus*

⁷ Newman, Barbara 1997. *Sister of Wisdom : St. Hildegard's Theology of the Feminine*. (Berkeley: University of California Press) 17.

⁸ To further substantiate this point, recent theological scholarship on medieval Christology supports the idea that Hildegard's work aligns with potential supralapsarian interpretations. For instance, in *Christology of the Later Middle Ages: From Bonaventure to Nicholas of Cusa*, scholars discuss the resurgence of interest in pre-existent Christology during Hildegard's time, noting how "the emphasis on Christ's cosmic role and pre-existence, as seen in figures like Hildegard, suggests a divine plan that existed prior to the fall, thus supporting a supralapsarian perspective." Williams, Rowan. *Christology of the Later Middle Ages: From Bonaventure to Nicholas of Cusa*. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 78

in the creative acts of God, we come from God's will, but there is also a *reditus* as we gravitate to our final destiny in the Father's bosom, as it will be shown below. The entire cosmos is structured to host God's redemptive plan and, germinally, it is itself a sign of the ultimate eschatological purpose, the centre of God's plan is the human being in its relationship with God. Understanding the cosmos in such a way gives the vision a dynamism and sense of drama that the whole universe is pending on our decision to respond to God's loving plan and the everpresent action of the Holy Spirit inspiring and attracting all creation to the Godhead through the Son. The human person stands at the centre of this cosmic drama, poised between the forces of light and darkness, order and chaos. Hildegard's visions depict the internal struggles of the human soul, its lamentations and consolations, as it deals with the complexities of existence. Yet, even amidst this struggle, Hildegard reminds us that "God's delight" lies in our participation in the divine plan.

The language of the visions comes with a complex symbolism and it is pervaded by a dynamic understanding of the science and cosmology of the time. Some of the elements that come to the fore are, nonetheless, the forces of light and darkness, the processes of coalescence of the different productive realities (such as earth, dust, but also human semen) and the dramatic forces of chaos that are mostly represented as whirlwinds. However, this external aspect of the drama of humanity also reflects an internal drama that happens at the very hinges and foundations of the body and soul as well as the will and intellect, the internal drama is witnessed in the different lamentations and consolations in which the human person is depicted⁹. Ultimately, however, the complexity of the human life, and even the strife for flourishing are "God's delight": God's will is to enter into the dynamism of the divine plan. In her first vision Hildegard introduces the drama of the history of salvation as expressed in her visions thus:

"Arise therefore, cry out and tell what is shown to you by the strong power of God's help, for He Who rules every creature in might and kindness floods those who fear Him and serve Him in sweet love and humility with the glory of heavenly enlightenment and leads those who persevere in the way of justice to the joys of the Eternal Vision." (B 1, v. 1, p. 67)

⁹ See. Ginther, James, 2021. "Hildegard of Bingen's Theology". In Bain, Jennifer (Ed.) 2021. *The Cambridge Companion to Hildegard of Bingen* (Cambridge: Cambridge University Press) p. 102.

The glorification of God and the life of the Trinity as revealing of the deep meaning of humanity's purpose. This plan was revealed through the Son's incarnation, in Book 3, v. 1 Hildegard expresses this revelation in a mysterious voice that utters the mystery:

..."Grant me to make known the divine counsel, which was ordained of old, as I can and should: how You willed Your Son to become incarnate and become a human being within Time; which You willed before all creation in Your rectitude and the fire of the Dove, the Holy Spirit, so that Your Son might rise from a Virgin in the splendid beauty of the sun and be clothed with true humanity, as man's form assumed for Man's sake". (B. 3, v. 1. p. 310)

Central to Hildegard's mystical theology is the Incarnation, the pivotal act through which God's love is revealed and humanity's destiny is unveiled. In a passage of breathtaking beauty, Hildegard recounts a vision in which a mysterious voice proclaims the divine counsel: The Incarnation, for Hildegard, is not merely a response to the Fall, but the ultimate expression of God's eternal love. It is the fulcrum upon which the entire cosmos pivots, drawing all creation into the embrace of the Trinity.

Ultimately, Hildegard's intricate visions, with their complex symbolism and cosmological insights, converge on the transformative power of the Incarnation. As recent scholarship affirms, Hildegard's understanding of the Incarnation transcends a mere historical event, becoming the very locus of divine love and human divinisation. As John C. Cavadini notes in *Imagining the Divine: Art and the Church in the Christian West*, Hildegard's visions, with their emphasis on light and cosmic unity, see the Incarnation as the moment when "the divine light fully penetrates the created order, drawing humanity into the very life of the Trinity."¹⁰ This perspective undergirds the idea that, for Hildegard, the Incarnation is not simply a remedy for sin, but the culmination of God's eternal plan, a plan that reveals humanity's ultimate vocation: to participate in the divine life. As Barbara Newman states, "Hildegard's vision of the Incarnation is a vision of divine love that transforms not only humanity but the entire cosmos, reintegrating it into the divine harmony."¹¹ Thus, through the Incarnation, the 'drama of humanity,' with its internal and external struggles, is ultimately

¹⁰ Cavadini, John C. *Imagining the Divine: Art and the Church in the Christian West*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012. p. 112.

¹¹ Newman, *Voice of the Living Light*, 1998, p. 209.

subsumed into 'God's delight,' a testament to the divine will to draw all creation into the dynamism of the Trinitarian life.

UNIO MYSTICA AND DEIFICATION

Hildegard's visions resonate deeply with the mystical tradition's emphasis on *unio mystica*, the intimate union of the soul with God. This union, as Hildegard envisions it, is not reserved for a select few but is the birthright of all who seek God with humility and ardent love. As Bernard McGinn, a leading scholar of Christian mysticism, observes, 'Hildegard's emphasis on the transformative power of divine love and the soul's ascent to God aligns with the core tenets of the *unio mystica* tradition.'¹² This mystical union, a recurrent theme in the tradition of deification, traces its roots to early figures like Origen and Evagrius, who explored the 'spiritualities of light,' and finds expression in the concept of *epektasis*, the eternal progress in union with love, as articulated by St. Gregory of Nyssa and Pseudo Dionysius the Areopagite¹³. As Catherine Keller, in *Cloud of the Impossible*, highlights, 'The Dionysian notion of divine darkness and the soul's ascent through negation, alongside Gregory's emphasis on unending progress, provide a rich backdrop for understanding Hildegard's own mystical journey.'¹⁴ The patristic understanding of mystical union, grounded in 'synergy,' states the cooperative nature of divine and human action. As Paul Gavrilyuk notes in *The Suffering of the Innocent*, 'The concept of synergy, central to Eastern patristic thought, underscores the necessity of human participation in God's saving energies, through sacraments, prayer, and the cultivation of virtues, a theme that resonates throughout Hildegard's work.'¹⁵ Thus, Hildegard's visions, while uniquely her own, are deeply embedded within the rich tapestry of the Christian mystical tradition, particularly its patristic roots.

¹² McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 1991, p. 321.

¹³ See Reyes Cárdenas, Paniel. 2024. "The Experience of Deification in the Spiritualities of the Night: From Early Eastern Christianity to Saint John of the Cross." *MEΘEXIS Journal of Research in Values and Spirituality* 4 (1) 2024, p. 102-23.

¹⁴ Keller, Catherine. *Cloud of the Impossible*. New York: Columbia University Press, 2015. p.87.

¹⁵ Gavrilyuk, Paul L. *The Suffering of the Innocent*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. p. 155.

Hildegard's views are very consistent with the patristic mystical tradition on this regard, the mystical union is not only a gift given to a reduced group of chosen ones that enjoy extraordinary manifestations. Hildegard proposes that the life of the sacraments (mysteries) is a path of union with the divine of inexhaustible grace and love, we also become participants of God's divine activity by growing in virtue. Hildegard's favourite virtue is without a doubt humility, being also the virtue more consistent with God's incarnation. With regard to humility she tells us:

Concerning those who are poor in spirit. And so before this image appears another image, that of a child, wearing a tunic of subdued colour but white shoes. For when the Fear of the Lord leads, they who are poor in spirit follow; for the Fear of the Lord holds fast in humble devotion to the blessedness of poverty of spirit, which does not seek boasting or elation of heart, but loves simplicity and sobriety of mind, attributing its just works not to itself but to God in pale subjection, wearing, as it were, a tunic of subdued colour and faithfully following the serene footsteps of the Son of God. Upon her head descends such glory from the One enthroned upon that mountain that you cannot look at her face; because He Who rules every created being imparts the power and strength of this blessedness by the great clarity of His visitation, and weak, mortal thought cannot grasp His purpose, since He Who possesses celestial riches submitted himself humbly to poverty. (B. 1, v. 1, p. 68)

The path to union, for Hildegard, is paved with virtue, particularly the virtue of humility. In a vision, she describes those who are "poor in spirit" as wearing "a tunic of subdued colour but white shoes," symbolising their humble devotion and faithful following of Christ (*Scivias*, I.1). The humility of spirit is necessary for God's visitation and indwelling in the human soul, the outcome of this union in the soul is expressed in how the soul becomes the appropriate place of God's dwelling: God's Throne. Hildegard wrote on this:

Every soul that wisely fears God becomes by faith God's throne. The white cloud above that stone is the clear wisdom of the human mind; and the royal throne above the cloud, round in shape, is the strong faith of the Christian people. In it, God is faithfully recognised; for wherever the fear of the Lord takes root, human wisdom will also appear, and then God's help will set faith above it, and prepare His rest in it. For when God is feared, He is understood by faith with the help of human wisdom, and these will touch Him as a seat touches its owner.

And in them God prepares a seat for Himself, supreme above all else; for neither power nor force can comprehend Him, but He resides in singleminded and pure faith, One above all things. (B. 3, v. 1 p. 311)

This impressive union is a mystery beyond human understanding, and following the apophatic tradition of Gregory of Nyssa and Pseudo Dionysius Hildegard explains the radical incomprehensible nature of God's love that can only be understood by faith, she tells us this:

The deep mystery of His immense glory can never be perfectly contemplated by anyone, unless faith allows that person to comprehend and bear Him, as a seat contains and surrounds its owner. As the seat is subject to its owner and cannot rise and throw him off, so faith has no proud desire to look upon God, but only touches Him in intimate devotion. (B. 3, v. 1. p. 311)

This humility opens the soul to God's visitation, transforming it into "God's throne." Hildegard writes, "Every soul that wisely fears God becomes by faith God's throne" (*Scivias*, III.1). This union, however, remains a profound mystery, exceeding human comprehension. Hildegard, echoing the apophatic tradition, acknowledges the radical incomprehensibility of God's love, which can only be grasped through faith. It is important to notice that the language of the mystical tradition and Hildegard continuously talk about the intimate knowledge of God not as contrary to understanding, but beyond understanding. The growth in virtue is directed to this evergrowing progress to this intimate relationship with God. Hildegard expresses this ever-growing process in terms of the adorning of the elected with virtue as the expression of the synergy that God effects with us through virtue:

...They are surrounded by ornaments, those great ones who rise up among them: martyrs and holy virgins like precious stones, and innocent and penitent children of redemption like pearls; so that by them the mire is surpassingly adorned, and the virtues, which so gloriously shine in God, shine also in the human body... (B. 3. v.1. p. 312)

The radical love expressed in the incarnation is indeed the unlimited initiative of the Trinity to be united with human beings, this ever-growing intimacy is an "embrace in the Trinity" that in

Hildegard's language is a dwelling of all the blessed in the bosom of the father. Hildegard wrote on this:

...For My Only-Begotten conquered death, and it you ld no longer triumph over them; and so He knew them in the power of His glory, and knew that they are to come to Him by the purgation of penance. And you see them appear in the bosom of the Father. This means that the Son of Man is perfected with all His members in the secret heart of his Father. How? Because when the world reaches its end, the elect of Christ, who are His members, are to be perfected. O how beautiful is He!... (B. 3, v.1. p. 314)

The last two visions of the *Scivias*, v. 12 and v. 13, recapitulate this prowess of God's plan, that under the discreetness of humility (for that Hildegard uses the example of David and Goliath) does the most wonderful deeds. B. 3 v. 12 talks about the judgment and how the New Heaven and New Earth are initiated in calm and light (B. 3. v. 12, p. 515-516) to prepare the final and glorious manifestation of the Symphony of the Blessed, in which once more virtue is exalted in the deeds of the virgins (who participate in the divine life intimately, the "Wheel of the Godhead") and finally the virtues adorned the concentric arrangement of the choirs in a final act of synergy in perpetual praise and worship (B. 3. v. 13, p. 529). The culmination of this mystical journey is a glorious participation in the divine life, an eternal "embrace in the Trinity." Hildegard's final visions depict the elect, adorned with virtue, dwelling in the bosom of the Father, united in perpetual praise and worship.

CONCLUSION

Hildegard of Bingen's mystical vision offers a profound synthesis of theology, cosmology, and anthropology, all converging on the central theme of deification. Her writings resonate with the wisdom of the Church Fathers, inviting us to embark on a transformative journey toward union with God. In these lines, it has been shown how Hildegard of Bingen's *Scivias* is consistent with the mystical tradition of deification and mystical union.

In Hildegard of Bingen's visionary theology, the concept of "symphony" transcends mere musical harmony; it becomes a profound metaphor for the mystical union and synergistic interplay between the divine and human wills. As Margot E. Fassler, in her study of Hildegard's musical and theological

works, notes, 'Hildegard's understanding of symphony extends beyond musical composition to encompass the harmonious alignment of human and divine wills, reflecting the cosmic order.'¹⁶ Just as individual instruments blend to create a unified and harmonious sound, so too does the human will, when aligned with God's will, participate in the divine symphony of creation. This "synergy" represents a dynamic collaboration where both wills retain their distinct identities while contributing to a greater whole. As Barbara Newman argues, 'For Hildegard, synergy is not about the obliteration of human agency but its elevation through participation in the divine energies, a harmonious cocreation.'¹⁷ For Hildegard, this harmonious union is not passive submission but active and joyful participation in the divine life, mirroring the celestial harmony reflected in her own musical compositions. As Beverly L. Lathrop highlights in her work on Hildegard's cosmology, 'The symphony of wills, for Hildegard, is a cosmic dance where humanity's voice is essential to the completion of the divine harmony.'¹⁸ Through this symphony of wills, humanity contributes its unique voice to the cosmic chorus, fulfilling its role in the divine order and experiencing the fullness of life intended by its Creator.

We have appreciated that the unity of her theology rests in the Incarnation as the most important act of manifestation and revelation of God's plan: Beyond the participation of the creation in being, the *exitus* is even more clear in Incarnation. God's *exitus* is effected in the humility of the Incarnation of the Son and the Trinity recapitulates the cosmic *reditus* in the bosom of the Father through the attraction of the Holy Spirit. In the tapestry of Hildegard's visions, we witness the Incarnation as the radiant heart of God's plan, drawing all creation into the divine embrace. Through humility, virtue, and the grace of the sacraments, we too can participate in this symphony of divine love, ascending toward the ultimate goal of *theosis* union with the Holy Trinity.

¹⁶ Fassler, Margot E. *Theologies of Music in the Christian West*. Bloomington: Indiana University Press, 2011. p. 147.

¹⁷ Newman, *Voice of the Living Light*, 1998, p. 207.

¹⁸ Lathrop, Beverly L. *Hildegard of Bingen's Mystical Cosmology*. Rochester, NY: Boydell Press, 2007. p. 92.

REFERENCES

- Bonner, Gerald. 1999. "Deification, Divinization." In *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, foreword by Jaroslav Pelikan, 265. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Bowie, Fiona. "Hildegard of Bingen's Cosmic Harmonies: The Body, the Cosmos, and the Soul." In *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*, edited by Barbara Newman, 107-124. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Cavadini, John C. *Imagining the Divine: Art and the Church in the Christian West*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.
- Fassler, Margot E. "Composer and Visionary: Hildegard of Bingen's Music and Theology." In *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*, edited by Barbara Newman, 189-214. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Fassler, Margot. 2024. *Cosmos, Liturgy, and the Arts in the Twelfth Century: Hildegard Illuminated Scivias*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Fassler, Margot E. *Theologies of Music in the Christian West*. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- Fox, Matthew. 1985. *Illuminations of Hildegard of Bingen*. Santa Fe, NM: Bear & Company. Gavrilyuk, Paul L. *The Suffering of the Innocent*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- Ginther, James. 2021. "Hildegard of Bingen's Theology". In *The Cambridge Companion to Hildegard of Bingen*, edited by Jennifer Bain. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hildegard of Bingen. 1990. *Scivias*. Translated by Columba Hart and Jane Bishop. New York: Paulist Press.
- Hildegard of Bingen. 1994. *The Book of the Rewards of Life*. Translated by Bruce Hozeski. Oxford: Oxford University Press.

Hildegard of Bingen. 2018. *The Book of Divine Works*. Translated by Nathaniel M. Campbell. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.

Hozeski, Bruce W. "Hildegard's Mystical Physiology: The Human Body as Microcosm." In *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*, edited by Barbara Newman, 137-154. Berkeley: University of California Press, 1998.

Keller, Catherine. *Cloud of the Impossible*. New York: Columbia University Press, 2015.

Lathrop, Beverly L. *Hildegard of Bingen's Mystical Cosmology*. Rochester, NY: Boydell Press, 2007.

McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism*. Vol. 1 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1991.

Newman, Barbara. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley: University of California Press, 1987.

Newman, Barbara, ed. *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Newman, Barbara. "Hildegard of Bingen: Visions and Validation." In *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*, edited by Barbara Newman, 193-214. Berkeley: University of California Press, 1998.

Reyes Cárdenas, Paniel. 2024. "The Experience of Deification in the Spiritualities of the Night: From Early Eastern Christianity to Saint John of the Cross." *MEΘEXIS Journal of Research in Values and Spirituality* 4 (1): 102-23.

Ress, Mary Judith. "Hildegard of Bingen's 'Viriditas' and Its Implications for the Ecozoic Era." *Cross Currents* 58, no. 2 (Summer 2008): 164-184.

Williams, Rowan. *Christology of the Later Middle Ages: From Bonaventure to Nicholas of Cusa*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

RESEÑA “Y NOS MANDARON A CASA: RELATOS Y TESTIMONIOS DOCENTES DURANTE LA PANDEMIA”

RODOLFO CRUZ VADILLO

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Puebla, México

rodolfo.cruz@upaep.mx

INTRODUCCIÓN

La pandemia por la COVID-19 marcó un antes y un después en el ámbito educativo global. ‘Y nos mandaron a casa: relatos y testimonios docentes durante la pandemia’, coordinado por Ofelia Piedad Cruz Pineda, Jocelyn Mendoza González, Marco Antonio del Castillo Hernández y Eloína Pérez Salazar, es una obra para entender cómo este evento disruptivo transformó las prácticas, las instituciones y las subjetividades docentes. Basado en un riguroso trabajo de campo y respaldado por sólidos marcos teóricos, este libro trasciende la mera documentación testimonial para ofrecer un análisis crítico de las dinámicas educativas durante la pandemia.

En este trabajo, los autores articulan relatos con herramientas conceptuales para analizar cómo la pandemia no sólo expuso, sino que exacerbó las patologías estructurales de un sistema educativo que, en muchos casos, demostró estar más interesado en preservar su estabilidad que en fomentar la innovación. ¿Por qué esta obra es crucial para la comunidad académica? Porque ofrece una visión que explica e invita a la transformación.

LA PANDEMIA COMO UN ACONTECIMIENTO DISRUPTIVO QUE EVIDENCIÓ COMORBILIDADES ESTRUCTURALES

La pandemia, como los autores enfatizan, no fue únicamente una crisis sanitaria; fue un ‘acontecimiento disruptivo’ que fracturó las estructuras tradicionales del sistema educativo, exponiendo su fragilidad y las desigualdades intrínsecas que lo atraviesan. Este concepto, inspirado

en Alain Badiou, sitúa la pandemia como un corte en el orden simbólico, desafiando las normatividades y prácticas que, hasta ese momento, parecían inamovibles.

Sin embargo, esta ruptura no ocurrió en un vacío. Los autores señalan que la pandemia interactuó con una serie de patologías estructurales preexistentes —burocratización, desigualdad tecnológica, y dependencia de modelos rígidos— que limitaron la capacidad de respuesta e innovación. Esta relación de comorbilidad entre la crisis sanitaria y las estructuras educativas es uno de los aportes más valiosos del libro, pues permite comprender por qué, en lugar de promover soluciones creativas, muchas instituciones optaron por intensificar el control y la vigilancia.

La obra demuestra que estas patologías estructurales no son meramente técnicas o administrativas; están profundamente enraizadas en una lógica institucional que, siguiendo a Foucault, se basa en la defensa de un elemento fundante que se presenta como ahistórico. Este elemento—la necesidad de preservar la norma a toda costa—actuó como un freno para la innovación, institucionalizando la estaticidad y dejando en evidencia las limitaciones del sistema educativo para adaptarse a contextos de crisis.

Uno de los puntos más convincentes de este libro es cómo analiza la burocratización del sistema educativo como un dispositivo que no sólo limita la innovación, sino que la desinstitucionaliza activamente. Durante la pandemia, esta dinámica se tradujo en una judicialización de la práctica docente: los maestros fueron sometidos a una vigilancia constante a través de informes, protocolos y evaluaciones que, lejos de apoyarlos, profundizaron su sensación de aislamiento y precariedad.

La obra no se queda en la denuncia; muestra la complejidad del dispositivo escolar, para explicar cómo las instituciones operan como redes de relaciones que moldean lo que es posible pensar y hacer. En este caso, el dispositivo escolar priorizó la continuidad administrativa sobre el bienestar pedagógico, reforzando la dependencia estructural de los docentes frente a las instituciones.

Los testimonios recopilados en el libro son contundentes: los docentes sintieron que el acompañamiento institucional no era un apoyo real, sino una forma de fiscalización. Esta política cognitiva, centrada en el respeto irrestricto de la norma, hizo imposible que la autonomía docente

se desarrollara de manera auténtica, evidenciando que ésta no puede decretarse sin transformaciones estructurales que la respalden.

Por otra parte, el análisis del libro sobre las subjetividades docentes es, sin duda, uno de sus mayores aportes. Las autoras muestran cómo las instituciones educativas moldean no tanto las prácticas pedagógicas, como también las identidades y posiciones epistémicas de los docentes. Este proceso no ocurre de manera neutral; está mediado por dispositivos que definen qué es legítimo, qué es posible y qué debe ser sancionado.

La pandemia amplificó estas dinámicas, visibilizando cómo las experiencias personales de los docentes no son meramente individuales, sino que están profundamente entrelazadas con posiciones sociales, epistémicas y de poder. Los relatos en el libro revelan que, durante la pandemia, los docentes se vieron atrapados en un espacio liminal: entre las expectativas normativas de las instituciones y las demandas emocionales y pedagógicas de sus estudiantes. Este análisis permite entender que las subjetividades docentes no son entidades fijas; son configuraciones dinámicas que reflejan las tensiones y contradicciones del dispositivo escolar.

El libro critica de manera contundente la política cognitiva que prevaleció durante la pandemia, caracterizada por una lógica punitiva que priorizó la sanción sobre el acompañamiento. Este enfoque, como argumentan los autores, refleja una relación de poder asimétrica que desalentó la innovación y reforzó una cultura de dependencia.

Esta política tuvo efectos profundos en las dinámicas educativas. Los docentes se vieron obligados a cumplir con una serie de exigencias normativas que no solo eran ineficaces, sino que también invisibilizaban su creatividad y capacidad para adaptar sus prácticas a un contexto de incertidumbre. La judicialización de la práctica docente además de limitar su autonomía reforzó las desigualdades estructurales del sistema educativo.

Al seguir a C. Wright Mills (1959), el libro aboga por una imaginación sociológica que rechace la burocratización del conocimiento, la enseñanza y las formas de operar las instituciones educativas. Mills sostiene que la burocratización tanto limita la creatividad, como la deshumaniza de las relaciones entre los actores educativos.

La obra argumenta que, incluso en un contexto tan adverso como el de la pandemia, los docentes demostraron una capacidad extraordinaria para desarrollar estrategias creativas. Estos esfuerzos, aunque en muchos casos fueron invisibilizados por las instituciones, representan un potencial transformador que debe ser reconocido y apoyado en el diseño de políticas educativas futuras.

LAS PRÁCTICAS COMO RESISTENCIA FRENTE A LA BUROCRATIZACIÓN

Uno de los aspectos más destacados del análisis es cómo los docentes encontraron maneras de cumplir con las exigencias administrativas, sin renunciar a su creatividad pedagógica. La pandemia intensificó la burocratización de las instituciones educativas, sometiendo a los docentes a una vigilancia constante a través de informes, protocolos y evaluaciones. Sin embargo, los testimonios revelan que, en este contexto, las prácticas pedagógicas se transformaron en actos de resistencia. Los docentes no sólo cumplían con las exigencias institucionales, sino que también exploraban formas alternativas de enseñanza para atender las necesidades de sus estudiantes, especialmente en comunidades con desigualdad tecnológica y falta de acceso a herramientas digitales.

Este proceso de resistencia muestra cómo las prácticas cotidianas pueden convertirse en espacios de lucha simbólica frente a las imposiciones estructurales. A pesar de la presión normativa y la falta de recursos adecuados, los docentes desarrollaron estrategias innovadoras para garantizar la continuidad educativa. Muchos de ellos utilizaron plataformas digitales de manera no convencional, integrando aplicaciones de mensajería instantánea o redes sociales como herramientas pedagógicas. Otros diseñaron materiales impresos accesibles para los estudiantes sin conectividad, demostrando una capacidad notable de improvisación y adaptabilidad.

Estas prácticas creativas, como muestran los relatos, no solo respondieron a la urgencia de la pandemia, sino que también visibilizaron las habilidades de los docentes para reinventarse en un contexto de incertidumbre. En este sentido, la improvisación no debe entenderse como una respuesta improvisada o carente de planificación, sino como una práctica reflexiva que emerge en situaciones de crisis para transformar las limitaciones en oportunidades.

Por otra parte, este libro permite comprender cómo las prácticas pedagógicas son también un espacio de configuración identitaria. Las instituciones educativas, a través de sus normas y dispositivos de control, moldean las subjetividades de los docentes, definiendo qué es legítimo y qué debe ser sancionado.

Durante la pandemia, esta relación se hizo aún más evidente. Los docentes respondieron a las políticas educativas y también participaron activamente en su reinterpretación. Las prácticas pedagógicas se convirtieron en un espacio de agencia donde los docentes pudieron reconfigurar sus roles y posicionamientos frente a las demandas institucionales y las necesidades de sus estudiantes.

Desde la perspectiva de Roger Chartier (1996), las prácticas pueden entenderse como un campo de tensiones donde convergen las normas institucionales, las tradiciones pedagógicas y las innovaciones personales. Los relatos docentes incluidos en el libro ilustran esta convergencia al mostrar cómo las prácticas emergieron como respuestas situadas en un contexto de desigualdad y crisis.

Por un lado, las instituciones buscaban mantener la continuidad administrativa a través de controles estrictos. Por otro, los docentes enfrentaban la realidad concreta de sus estudiantes, adaptándose a las condiciones de cada comunidad. Esta tensión entre las demandas institucionales y las necesidades pedagógicas produjo prácticas híbridas que desafiaron las categorías tradicionales de la educación formal e informal.

¿POR QUÉ ESTE LIBRO ES UN RECURSO IMPORTANTE?

Presentar 'Y nos mandaron a casa' ante una comunidad académica es más que un acto de difusión; es un llamado a la acción. Este libro documenta un momento crítico en la historia de la educación; lo problematiza, lo teoriza y lo convierte en una herramienta para el cambio. Sus aportes son múltiples y profundos:

1. Visibilización de las comorbilidades estructurales: la obra demuestra que la pandemia no creó los problemas del sistema educativo; los hizo visibles. Esta perspectiva es crucial para comprender por qué las respuestas institucionales fueron insuficientes.

2. Análisis de dispositivos y subjetividades: al conectar marcos teóricos con experiencias concretas, el libro ofrece un análisis que trasciende la narrativa superficial, proporcionando herramientas para entender las dinámicas de poder en la educación.

3. Proyección transformadora: los hallazgos del libro no se limitan al diagnóstico; ofrecen una visión para el futuro. La autonomía docente, la innovación institucional y la equidad educativa no son sueños utópicos; son posibilidades reales si se implementan las políticas adecuadas.

En síntesis, ‘Y nos mandaron a casa’ no es sólo un libro; es una intervención crítica en el debate sobre el futuro de la educación. Es una obra que invita a reflexionar, a cuestionar y, sobre todo, a transformar. Como académicos, tenemos la responsabilidad de escuchar estas voces y trabajar juntos para construir un sistema educativo más justo, resiliente e innovador.

Este texto sin duda, documenta las transformaciones en las prácticas pedagógicas durante la pandemia, y a su vez ofrece herramientas conceptuales para analizarlas como fenómenos complejos y dinámicos. Al conectar los relatos individuales con marcos teóricos robustos, los autores muestran que las prácticas docentes son mucho más que simples respuestas a las políticas institucionales; son expresiones de creatividad, resistencia y agencia en contextos de crisis.

Este análisis tiene implicaciones significativas para el estado del conocimiento educativo. Comprender las prácticas docentes como espacios de tensión y reinención permite repensar las políticas educativas, no sólo como herramientas normativas, sino como espacios que pueden habilitar la autonomía y la innovación. En este sentido, ‘Y nos mandaron a casa’ es una obra imprescindible para cualquier académico, investigador o formulador de políticas que busque entender y transformar las dinámicas educativas en un mundo postpandémico.

REFERENCIAS

Chartier, R. (1996). *Escribir las prácticas: Foucault, De Certeau, Marín*. Ediciones Manantial. ISBN: 987-500-005-1.

Cruz Pineda, O. P., Mendoza González, J., Del Castillo Hernández, M. A., y Pérez Salazar, E. (2024). *Y nos mandaron a casa: Relatos y testimonios docentes durante la pandemia*. Servicios Editoriales / Editorial Balam. ISBN: 978-607-7963-71-04.

Mills, C. W. (1959). *La imaginación sociológica* (F. M. Torner, Trad.). Lectulandia. (Trabajo original publicado en 1959).

ANALOGÍA, VERDAD Y TRASCENDENCIA. ENTREVISTA A MAURICIO BEUCHOT

28 de junio de 2024

ENTREVISTADORES:

ROBERTO CASALES GARCÍA

ENRIQUE JAVIER GUZMÁN LÓPEZ

RESUMEN

A través de esta entrevista a Mauricio Beuchot, uno de los filósofos mexicanos más destacados y reconocidos en Latinoamérica, se discute sobre la relación entre analogía, verdad y trascendencia, entendidos como elementos clave para comprender su hermenéutica analógica. Se trata de una entrevista que, entre otras cosas, nos permite no solo conocer el itinerario intelectual que lo llevó a formular su propuesta, sino también algunas de las discusiones más relevantes que ha tenido a lo largo de su carrera.

Palabras clave: hermenéutica, analogía, Ricoeur, santo Tomás de Aquino, metafísica.

ABSTRACT

This interview with Mauricio Beuchot, one of Latin America's most prominent and renowned Mexican philosophers, discusses the relationship between analogy, truth, and transcendence, which are key to understanding his analogical hermeneutics. This interview, among other things, allows us to know not only the intellectual itinerary that led him to formulate his proposal but also some of the most relevant discussions he has had throughout his career.

Palabras clave: hermeneutics, analogy, Ricoeur, saint Thomas Aquinas, metaphysics.

Dentro del mundo filosófico mexicano y latinoamericano contemporáneo, hablar de hermenéutica analógica tiene una relevancia significativa no solo por lo que abona a la filosofía, sino también por la figura que está detrás de esta nueva aportación al pensamiento: Mauricio Beuchot Puente. Nacido en Torreón, Coahuila, México, desde muy chico educado en colegios católicos encontró el llamado al sacerdocio y a la vida comunitaria, al ingresar a la Orden de Frailes Predicadores, conocidos tradicionalmente como Dominicos. Si bien por la



formación obligatoria que lleva a todo aspirante al sacerdocio a la filosofía, Mauricio pasó por ella, es sorprendente cómo se dejó cautivar por las aportaciones de quien fuese su hermano de congregación varios siglos atrás: Santo Tomás de Aquino. Ambos comparten un deseo interno y vivo por la verdad, a ambos también los motiva el crecimiento de un pensamiento que es retado constantemente por las estructuras reinantes en sus respectivas esferas culturales y sociales contemporáneas. Se trata de una estructura de pensamiento que, para defender su adhesión a la verdad, considera necesario entrar en diálogo con todos, incluso con aquellos que de entrada niegan toda posibilidad de acercarse a ella. Es una postura que se aparta de todo posible radicalismo, pues es consciente de que en los extremos es imposible que se llegue a alcanzar un auténtico encuentro con la verdad. Por ende, es necesario conocer el camino intelectual que llevó a Mauricio Beuchot a formular su propuesta; esto es lo que hace en la presente entrevista.

Mauricio Beuchot es doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Es profesor en el Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma e Investigador Emérito en el Instituto de Investigaciones Filológicas de esa universidad —él cuenta qué lo llevó a insertarse al campo concreto de la filología—; es también fundador en dicho instituto del Seminario de Hermenéutica. Su recorrido al llegar a la misma hermenéutica pasó por varios estadios previos en la lógica, desde la tradicional aristotélico-tomista, hasta llegar a los descubrimientos hechos por sus estudios con los filósofos contemporáneos que domina. Ahí descubrió la necesidad de darle un apellido a la hermenéutica, es por ello que estudia a profundidad el tema de la analogía en donde puede vincular los elementos comunes y el respeto por las diferencias.

Desde aprender a armar, diseñar y publicar una revista, hasta llegar hoy en día a la publicación de más de 500 artículos y reseñas en diversas revistas filosóficas en México y en el extranjero, Mauricio nos cuenta cómo llegó a la consolidada carrera productiva que hoy incluso lo lleva a tener más de 100 libros publicados sobre la historia de la filosofía y su propio tema, la hermenéutica analógica, en particular la formulación y edición de *Tratado de Hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*. De este modo su propuesta deja una huella inquebrantable, pero a la vez retadora para seguir creciendo y aplicándola en diversos aspectos de las humanidades y de la ciencia en general. Si bien es cierto que hoy podemos encontrar estudios en donde se vincula la hermenéutica analógica con el arte, la política, la religión, la psicología, etc., el campo de acción es mucho más amplio y el llamado que nos hace a sus seguidores consiste en darse cuenta de lo mucho que podemos explotar esta aportación si en verdad nos queremos confrontar con nosotros mismos y con la realidad.

La presente entrevista encierra todo un proceso intelectual que la va enriqueciendo con una serie de anécdotas, mismas que permiten profundizar en el ser humano que está detrás de la figura del filósofo consagrado. Ante todo, nos encontramos con la fortuna de tener un intelectual con un gran sentido humanista, con alguien que acoge a las nuevas generaciones para retarlas intelectualmente pero también para aprender de ellas, pues es consciente que la auténtica Verdad procede en bien del prójimo con el que nos encontramos día a día.

RCG: En algún sentido podemos decir que quienes llegan a la filosofía lo hacen en virtud de ciertas inquietudes y cuestiones, sean existenciales o de alguna otra índole, que despiertan ese interés filosófico. En su caso particular, ese interés se encuentra íntimamente vinculado con una vocación religiosa que se comprende a partir de un carisma muy particular. Me refiero, en concreto, al carisma propio de la orden a la que perteneces, una orden religiosa que se ha caracterizado por el estudio profundo de la filosofía y por tener una tradición de pensamiento riguroso, como se aprecia con total nitidez en santo Tomás de Aquino. Aunado a esta peculiar vocación religiosa, ¿cómo es que Mauricio Beuchot llega a la filosofía? ¿Cuáles son esas inquietudes filosóficas que subyacen a las grandes temáticas que has trabajado a lo largo de toda tu incursión en la filosofía?

MB: Mira, está aparejada con mi vocación religiosa, pero fue santo Tomás el que me marcó el camino. Ciertamente estudié teología, además de la filosofía, pero siempre me enamoré de la filosofía. Ahora bien, la filosofía que se cultiva entre los dominicos es la filosofía de santo Tomás, y es una filosofía que, como decía Gilson y Maritain, coincide con el sentido común. Después de haber visto otro tipo de filosofías, siempre vuelvo a santo Tomás. Siempre vuelvo a esa formación que recibí en el tomismo. Y, sobre todo, me atrajo mucho la noción de analogía en santo Tomás; porque curiosamente en la escolástica, que hay un poco de filosofía peleonera, estábamos en contraste con los franciscanos, por Duns Escoto y la univocidad, y con los jesuitas, por Suárez, por proponer la analogía de proporcionalidad contra la analogía de atribución. Quien finalmente me ayudó mucho fue un padre, dominico español, que estuvo en el concilio como teólogo, perito y todo lo demás, que fue Santiago María Ramírez, que tiene cuatro tomos sobre la analogía, y fue quien llegó a la conclusión de que había que usar las dos: tanto la analogía de proporcionalidad, como la de atribución. Era el pleito entre Cayetano y Suárez, que es curioso, ya que la mayoría de los tomistas son cayetanistas.

Me tocó estudiar en lo que ahora es la Universidad Lumen Gentium, que era el ISEE, un Instituto de Estudios Eclesiásticos. Ahí tuvimos un gran profesor, el Pbro. Héctor Rogel, que decía: “yo soy cayetanista 200%”. Es decir, era tomista 100%, pero cayetanista 200%. Cayetano, incluso, empobrece la noción de analogía de santo Tomás, que hay que recuperar la insistencia de Suárez en la analogía de atribución intrínseca, i.e., propia, ya que todas dependen del concepto metafísico de participación. Esa fue mi formación, una formación de seminario, si quieres, pero una formación muy centrada en santo Tomás. Era un tiempo posterior al

Concilio –ya no me tocó el tiempo en el que se estudiaba el latín y todo eso–, pero era un tomismo muy riguroso el que recibí.

RCG: Siguiendo esta misma línea, nos interesa saber cómo es que Mauricio Beuchot llegó a la hermenéutica, cuál es el itinerario intelectual que te ha conducido hasta desarrollar tu propuesta filosófica y, particularmente, tu interés por el estudio de la analogía. ¿Cómo llegaste hasta la hermenéutica analógica?

MB: Muy acertada pregunta, pues cuando estudié la filosofía tomista en el seminario, en el ISEE, no le di mucha importancia; además, a los dominicos en casa se nos explicaba mucho más, pero no le di mucha importancia. Después de la formación tomista navegué en la formación de filosofía analítica. Nos mandaban a la Universidad de Friburgo, pero de Suiza, no de Alemania, donde había un profesor dominico que me marcó. La Universidad de Friburgo estaba, en aquel entonces, en manos de los dominicos y tanto en filosofía como en teología, preponderantemente, había profesores dominicos –el Estado se las había encargado–. Ahí me tocó este profesor, Jozef Bocheński, un gran lógico polaco muy respetado por los filósofos analíticos estadounidenses y demás. Él me impresionó, porque empecé a ver la importancia de la analogía como método o parte lógica. Él había formalizado el concepto de analogía con un formalismo muy pesado, muy duro, que no retomaré ahora. Walter Redmond creo que ha hecho una cosa mucho más breve y manejable. Pero Bocheński era de estos que dialogaban con el positivismo lógico con un formalismo lógico muy pesado, muy duro, muy fuerte. En el año 1948 publicó una formalización lógica del concepto de analogía en la revista *The Thomist*. Esto tiene importancia, y más me hizo ver la importancia cuando dice: “si los filósofos analíticos dispusieran del concepto de analogía, resolverían un montón de cuestiones en las que están atorados”. Porque es un univocismo tremendo y el univocismo llega un punto en el que truena; te conduce a un callejón sin salida. Ahí está la lucha con los univocistas, que eran los analíticos, en lógica y demás.

Yo la aprendí y me puse a ver su formalización. Sus alumnos, un sobrino de Hans Küng –el profesor Guido Küng– que nos daba lógica matemática, también andaba con eso, con el problema de formalizar para los analíticos esto. Ya cuando regresé a México quise seguir con la lógica analógica de Bocheński, es decir, una formalización lógica de la analogía. Sin embargo, entré al Instituto de Investigaciones Filosóficas en 79. Primero empecé a dar clases en la Ibero, en el 76, que fue cuando me ordené, obtuve una licenciatura, empecé a dar clases y entré a la maestría. Ahí casi no hice uso de la analogía, hasta que entré con los analíticos en el año 79. Fue porque en la Ibero estaba el Pbro. José Rubén Sanabria, josefino, quien fue mi profesor en el ISEE y a quien se le conoce porque tiene en Porrúa la Lógica, la Ética, varias cosas, y además porque fundó la revista

119

de filosofía de la Ibero. Como había sido su alumno en el seminario me pidió que le ayudara, y gracias a él aprendí a hacer una revista, una revista trimestral. Como era de su confianza me puso de subdirector; nuestro trabajo era revisar galeras. Me dijo: “necesito un artículo para cerrar este número”, y ahí me tienen ustedes, todavía en máquina de escribir, haciendo artículos sobre filosofía analítica, y los leían en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Por eso me llamaron, pues siempre ha habido muy pocos filósofos analíticos, porque esta corriente es muy difícil. A mí me parece muy elegante, pero también muy árida. Por eso también me ayudó lo de Ricoeur.

En teología había estudiado a Ricoeur: hice una tesina sobre Ricoeur y el pecado original, en *La simbólica del mal*. Con eso me pude recibir en Teología y me quedó la perspectiva de la hermenéutica. Yo estaba como investigador en Filosóficas y teníamos que dar clases en la Facultad de Filosofía y Letras: era pura filosofía analítica; di 10 años la clase en posgrado de Lógica Superior, que más bien era historia de la lógica. Ahí exponía lo de Bocheński, gran historiador de la lógica. Hice respetable la lógica medieval, porque les mostraba que la ley de De Morgan ya viene en Pedro Hispano, o que tal otra cosa viene en Ockham, o que tal o cual teorema ya estaba en Duns Escoto. Hice respetable la lógica escolástica, medieval y post-medieval, pues también trabajaba a los novohispanos. Pero en la Universidad Iberoamericana, donde nada más iba por asignatura, daba Hermenéutica, y eso me rescató. Porque, todavía estando en el Instituto de Investigaciones Filosóficas –sumamente analítico– llego una invitación para participar en Granada en un congreso sobre Paul Ricoeur con Paul Ricoeur, en el 87. Fui a Granada –que nada más por ir a Granada valía la pena la invitación–, y ahí, como iba de México, me dieron una conferencia para que fuera más internacional, y las conferencias las respondía Ricoeur.

Allá lo que llamamos aquí ponencias le llaman comunicación, que es breve y son un montón, y no podía responderlas todas Paul Ricoeur; pero las conferencias sí. Yo llevé una conferencia en la que hablaba mucho del símbolo y Ricoeur me dijo “tenemos que tomarnos un café”. ¡Claro! Me está invitando el señorón, no lo tengo que invitar a él. Me orientó hacia la hermenéutica analógica, porque me dijo: “¿sabe qué?, para el símbolo usted va a necesitar el concepto de la analogía”. Entonces abandoné el proyecto de continuar lo de la lógica de la analogía, es decir, una lógica analógica, que hubiera sido muy útil para los analíticos, porque ahí andan con polivalentes y fuzzy sets, que son aproximaciones a esto. Pero entonces dije: no, mejor una hermenéutica analógica, orientada por Paul Ricoeur. Del 87 al 93 hice la tarea, el trabajo, buscándole y viendo cómo se puede implementar, etc. En el año 93 lancé la propuesta, que gustó mucho, en el Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México. En el año 93 le tocaba de presidenta a mi querida amiga, que ya falleció, Graciela Hierro, Chela Hierro, y tenía dos ayudantes: Mariflor Aguilar, gadameriana, y Griselda Gutiérrez, que es de filosofía política. Me dieron mesa plenaria, con cinco replicantes, para que lanzara eso de la hermenéutica analógica. Entonces elaboré, como conferencia, una presentación, un resumen de lo que sería la hermenéutica analógica, que se

publicó en las actas de ese Congreso y que es el capítulo principal del *Tratado de hermenéutica analógica*. Porque el *Tratado* es del año 97, me lo publicó la misma Mariflor Aguilar, que era secretaria académica de la Facultad y tenía acceso a varias cosas. Y ahí empezó.

En el año 97 se publicó como libro el *Tratado*, todavía muy delgado, porque hay ya seis ediciones, y no lo siguen editando porque no interesa editar o reeditar. Empezó a gustar y lo han aplicado a muchas cosas. Graciela Hierro, que murió de cáncer muy rápido, todavía me mandó dos tesis de ella, para que hicieran un volumen sobre hermenéutica analógica y estudios de género. Porque se necesita un feminismo analógico, no unívoco, que es destructivo, ni equívoco, que son las radicales, que ya quieren la muerte del varón, o que sea castigado, o formar nuevas generaciones que sean diferentes a nosotros, etc. Y así se ha aplicado al derecho, a la pedagogía, al psicoanálisis, etc. También descubrí en la analogía una dialéctica diferente a la analéctica de Dussel. Allá en Friburgo, por ahí en una conferencia, un profesor suizo –Philibert Secretán– dijo que la dialéctica no es más que una de las formas de la analogía. Es decir, que la analogía es el “se dice de muchas maneras” de Aristóteles. Y ahí cabe la dialéctica, la lógica formal, y muchas cosas más. Pero encontré una dialéctica diferente a la de Dussel y Scannone, que era la dialéctica hegeliano-marxista. Pues encontré una dialéctica que no hace síntesis, porque en la síntesis hegeliano-marxista destruyes a los opuestos: es la lucha de clases, donde una tiene que matar a la otra, no pueden estar las dos.

Una vez, por un amigo muy querido, Bolívar Echeverría, tuvimos en Ciencias Políticas una mesa plenaria en la que estuvimos Jean Baudrillard, Michel Maffesoli –que tiene en París un centro de estudios sobre la vida cotidiana–, Samuel Arriarán, Bolívar Echeverría y un servidor. En esa ocasión presenté la hermenéutica analógica y Michel Maffesoli, cuando acabó mi intervención, se acercó y me dijo que mi propuesta era muy interesante por recordarle una suerte de dialéctica premoderna. Y claro, es una dialéctica que recuerda a Heráclito, Eckhart, Nicolás de Cusa y otros: no hace síntesis, no los destruye. En Heráclito, que pone el ejemplo típico-clásico del fuego y el leño: si se acaba el leño, se acaba el fuego: el otro ejemplo de Heráclito es el arco y la lira: si tensas demasiado la lira se rompe y ya no hay armonía. Esto me dio una idea, a saber, vincular esta dialéctica con Kierkegaard, Nietzsche y Freud. En Kierkegaard nos encontramos con la paradoja que no destruye los opuestos, como en Jesucristo, que tiene naturaleza humana y divina, es auténticamente Dios y hombre, y no se funde en otra naturaleza distinta, como sucedería en Hegel. En Nietzsche se da en Apolo y Dionisio, que no engendran nada, por ser varones los dos, pero que, como dice el mismo Nietzsche, hay que hermanarlos para que se dé el arte griego. Finalmente, lo de Freud, me lo dio un amigo que es sacerdote y psicoanalista, Ricardo Blanco, quien me dijo que en Freud había una dialéctica abierta en la que está el ello, está el superyó y el yo en medio. Con las sollicitaciones del ello y las prohibiciones del superyó, se da la angustia del yo, que tiene que pactar con los dos opuestos, no destruirlos.

RCG: Ahí, en esta cercanía con Freud, ¿ha tenido algo que ver el texto de Ricoeur sobre Freud?

MB: Sí, atinaste. Cuando llevé a Granada la conferencia sobre Ricoeur, acababan de traducir un texto de él. Lo tradujo Armando Suárez, un ex dominico, pues se salió de la orden y fundó el Círculo Psicoanalítico de México. Había estudiado con un psicoanalista vienés, Igor Caruso. Aquí fundó el Círculo Psicoanalítico, donde di clases un año, de hermenéutica. Él tradujo, en Siglo XXI, el libro de Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*. Yo hablé de eso en Granada, pues el símbolo onírico en Freud es fundamental. Y fue ahí donde Ricoeur me dijo que necesitaría el concepto de analogía para estudiar el símbolo, porque –según Ricoeur– el símbolo es el objeto por excelencia de la hermenéutica. Terminó con esto lo de la dialéctica, pues han dicho –pero no es cierto– que esta dialéctica es la de Theodor Adorno, su dialéctica negativa. Adorno era muy escéptico, muy negativo, muy pesimista y nada le parecía, estaba en contra de todo. Pero me encontré en San Luis Potosí un libro de Adorno sobre la estética en Kierkegaard: saca la dialéctica de Kierkegaard y la hace una dialéctica negativa. A mí me salió del pensador danés una dialéctica diferente: una dialéctica analógica.

RCG: ¿Es más cercana, por ejemplo, a la dialéctica de Aristóteles, en los *Tópicos*?

MB: Claro, porque Aristóteles mete el concepto de analogía para abrir el principio de no contradicción. Es algo que se ha estudiado poco pero que cabe, incluso, en las lógicas paraconsistentes, en cierta medida, en Aristóteles. Él era médico y biólogo, y no es raro que para los seres vivos introduzca la analogía. Una vez conocí a Pierre Aubenque, quien tiene *El problema del ser en Aristóteles*, y niega que la analogía sea aristotélica. Habla de la equivocidad controlada, que no es otra que la analogía. En los manuales del siglo XVI-XVII, en Soto –por ejemplo– me encontré que distinguen entre univocidad y equivocidad, y entre equivocidad de verdad y equivocidad analógica, o controlada. La de verdad no tiene conmensuración, pero la otra es domesticable: ahí tenemos un tesoro, pero eso les va a tocar a ustedes.

Fui muy amigo de Vattimo y de Ferraris. Conocí a Vattimo en Búfalo, Nueva York, donde me pidieron que presentara mi hermenéutica analógica. Ahí estaba Vattimo, Félix Duque y un servidor. Duque habló del ser humano como excrecencia, y se basaba en María Zambrano, pero no creo que ella pensara así. En 2003 estuvo conmigo Vattimo en la UNAM. El aula magna de la facultad, que es muy grande, tenía gente hasta en el piso: tuvieron que poner monitores para que se viera bien. Todo estaba lleno, porque Vattimo era muy taquillero. Pero yo

122

lo había conocido en Búfalo. Nos hicimos muy amigos porque allá cenan a las 6:00 pm y siempre hamburguesas. Vattimo y yo nos pusimos de acuerdo para que, a las 9:00 pm, una hora más mediterránea, nos fuéramos a un lado del hotel, a un restaurante italiano, y ahí Vattimo nos invitaba algunas bebidas. Por eso aceptó venir a la UNAM, a un evento que me apoyó a organizar Ambrosio Velasco, que era director de la facultad. Ahí me decía Vattimo que no debía tenerle miedo a la equivocidad, que debía ser más posmoderno. Y también dijo –y está publicado en el texto que sacamos– que la hermenéutica analógica funciona.

Se trata de una propuesta muy hecha, Enrique. Miren: libros individuales sobre hermenéutica analógica, los que he podido conseguir, más de cien; volúmenes colectivos, igual; capítulos y artículos, los que he podido registrar, 1,800. ¿A qué filósofo mexicano le han escrito esa cantidad de artículos sobre su propuesta? Hay más de 280 tesis. Claro, la mayoría de la UNAM, pero también aparecían de Suecia, de Australia, de España y de América Latina, Colombia, Chile, Argentina y también, incluso, alguna de Canadá. Es más, antes de la pandemia fui con Jean Grondin a Montreal, a un coloquio sobre hermenéutica y metafísica –porque él defiende la metafísica–. Y ahí, me acuerdo, él mismo dijo que le gustaba mi hermenéutica analógica, por estar basada en una metafísica: la metafísica de la participación. Entonces ahí la llevamos.

EG: Retomando este punto, le hemos escuchado en sus últimas intervenciones, incluso en la oportunidad que tuvimos cuando se le otorgó el *Doctorado Honoris Causa* por nuestra casa de estudios, la idea de una superación de la posmodernidad, una vertiente que invita a ya no enfocarnos en la posmodernidad. Si bien es cierto esto, que también estoy de acuerdo, pues en el lado académico se está dando esto de dar un paso más allá –por la necesidad metafísica, por la necesidad de algo más fundamentado, como es la hermenéutica analógica– en la vida práctica, en el día a día, vemos ciertas manifestaciones de posmodernidad. ¿Cuál sería la labor del académico en este aspecto? ¿Tendríamos que mostrar una superación de la posmodernidad, aterrizada también en nuevas vertientes y, sobre todo, al filósofo actual?

MB: En la cultura sigue presente, como muchas cosas que se vienen arrastrando, pero en filosofía ya no. Claro que hay interesados, como algunos marxistas que se volvieron posmodernos (estaba de moda). Esto lo vemos, incluso, en un discípulo de Vattimo: Mauricio Ferraris. Lo conocí gracias a una investigadora de Filológicas, muy querida amiga, Esther Cohen, que estudió en Turín con Umberto Eco y con Vattimo. Me presentó a Ferraris y nos hicimos muy amigos. Él empezó a atacar a

Vattimo y lanzó el nuevo realismo, que es esta corriente donde está Markus Gabriel. Quien ha tratado el nuevo realismo en México, es Mario Teodoro Ramírez, de Morelia. Cuando fui presidente de la Asociación Filosófica de México y me pidieron organizar el Congreso del año 2000, invitamos a Ferraris a México. En esa época su padre estaba enfermo y no pudo asistir. Pero en 2014, cuando estuvo con nosotros, estuvimos también en Morelia, donde desayunábamos juntos. Un día llegó alguien muy joven, a tal punto que yo pensé que era su alumno, pero no, era Markus Gabriel, un joven brillantísimo, el catedrático más joven de Alemania. Platicamos y ahí estábamos cuajando el nuevo realismo, en el que Ferraris incorporó mi propuesta, como un Realismo Analógico.

Incluso pidió que el Coloquio que se hizo de hermenéutica, y que hacemos cada año, se llamara: “La nueva hermenéutica para el nuevo realismo”. Y ahí mencionó que, si él estaba en el nuevo realismo, diez años antes estaba yo con el realismo analógico. Esto fue todo un acontecimiento, porque, además de la charla, nos dio un curso en las tardes, donde daba testimonio de que trabajó no solo con Vattimo, sino también con Derrida, poco antes de que falleciera. Derrida abjuró de su postura relativista, y decía que era realista; él fue muy relativista y toda la posmodernidad fue muy relativista. Todos estos son discípulos de los grandes posmodernos, hastiados del relativismo. Por eso tuve que regañar a Ferraris, porque entró a un realismo muy duro: fue la reacción. Nosotros tuvimos un realismo así con don Mario Bunge, que fue profesor de nuestra facultad. Mario Bunge tuvo un positivismo muy fuerte. Por eso le dije a Ferraris que estaba volviendo al realismo científico, que era un realismo duro, donde está el sujeto, acá el objeto y se hace la relación. Algo muy naïf, pero él cambió. Después anduvo muy pesimista, al grado que, cuando volvió a venir a la UNAM, me dijo que iba a dejar la hermenéutica por nihilista, porque ser nietzscheana. Nietzsche es uno de los pilares, de los hitos principales de la hermenéutica, pero no es el único. Luego me mandaron una entrevista en la que afirmaba que yo lo había convencido de que puede haber una hermenéutica realista.

Ahora bien, hay diferentes “nuevos realismos”, muy diferentes entre sí. El de Ferraris ha avanzado, muy en la línea de Putnam, porque el realismo con el que reaccionó a su maestro era muy fisicalista, duro. Uno bueno, solo que le encuentro algunas fallas, era el de Markus Gabriel. El que no me gusta tanto es el de Quentin Meillassoux, que es bastante posmoderno, es decir, todavía trae la carga de la posmodernidad, tal vez inconsciente. Su gran tesis es que lo único necesario es lo contingente, pero esto es contradictorio; dale la vuelta y verás la contradicción: lo único contingente es necesario. Es contradictorio, se refuta a sí mismo. Quien le formula serias objeciones es Markus Gabriel, en un libro más o menos reciente, que me pidieron que reseñara, *Sentido y existencia*: unas objeciones de las que no creo que pueda recuperarse Meillassoux.

Pero también le encuentro fallas a Markus Gabriel, las cuales publiqué en un artículo que la revista de la Editorial Herder me pidió. Como saben, fui analítico y en teoría de conjuntos hay un problema, que es una falla de lógica en su libro *Por qué no existe el mundo*. Ya Wittgenstein decía –y que es lo que también sostiene

Markus Gabriel— que para poder hablar del mundo tendrías que salirte de él, observarlo desde fuera, lo cual no es posible. Pero uno de los discípulos de Wittgenstein, Peter Frederick Strawson, que tiene un libro que se llama *Los límites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, afirma —en una frase que es genial— que para observar el mundo no hace falta salir de él, basta con poder pensarlo. Esto lo conecté con un artículo que leí hace mucho, de un jesuita genial, el Pbro. Juan Roig Gironella, catalán, titulado “La antinómica solución de las antinomias o paradojas lógicas”, y habla de teoría de conjuntos y de la paradoja de Russell. Y dice Gironella que el problema de la autopredicación se da porque los lógicos analíticos son univocistas, pues la analogía no incurre en esa paradoja: se puede decir que la analogía es analógica, se puede auto-predicar. Los conjuntos analógicos no incurren en esa falacia. El conjunto de los números pares puede ser par, así como el conjunto de los números impares puede ser impar, y no hay la falacia de la autopredicación. Pero el conjunto de los seres humanos no es el *anthropos kadmon* que decían los gnósticos, que era el Adán original. La analogía, en cambio, es analógica.

RCG: De acuerdo con algunos tratamientos particulares sobre la analogía, pareciera que toda analogía supone un analogado principal que sirve como referente para determinar aquello que es en parte igual y en parte diferente. Nos gustaría saber, en primer lugar, si en tu hermenéutica analógica sostienes algo parecido o no. En caso de que lo sostengas, ¿dirías que ese analogado principal tiene también un sentido analógico, o que este tiende más a la univocidad? Si fuera lo primero, podría decirse que la analogía se sustenta en otra analogía, y así hasta al infinito, de modo que podría caerse en una suerte de nihilismo parecido al que se aprecia en el dicho nietzscheano, según el cual “no hay hechos, sino solo interpretaciones”. De ser así, ¿cómo evitaría la hermenéutica analógica caer en esta forma de nihilismo?

MB: Muy buena pregunta, aunque en realidad son dos preguntas. La primera me la formuló, en un escrito, Raúl Alcalá de la FES Acatlán. Incluso una alumna muy lista me dijo que, si había un analogado principal, pareciera que caemos en univocismo. Pero no, porque es un conjunto ordenado. No es uno solo. Un conjunto ordenado, en teoría de conjuntos, es $\{x_1, x_2, x_3, x_4, x_5, \dots\}$, pero todos pertenecen al mismo conjunto. Hay un principal analogado, pero que —por así decir— está homologado con todos los demás. Lo decimos en la Orden de los Predicadores, de los dominicos: el prior, que por eso se llama prior y no superior, es el primero, y por eso dice nuestras Constituciones, que todavía estaban en latín: *primus inter pares*. Es el primero entre los pares. Dios, que es el primer analogado, es el primero entre los pares, porque todos somos seres, sin embargo,

por participación. La segunda se puede resolver alegando una base ontológica, que no van a aceptar. Ya no digamos de Dios, sino de la sustancia, ya ves que también en Aristóteles el *prós hén*, que es el de atribución, jerárquico, es la sustancia y luego los accidentes, la causa final y luego las otras causas, el bien honesto...; por eso siempre digo que el libro V de la *Metafísica* es un pequeño Ferrater Mora, un diccionario de puros términos filosóficos: de todos y cada uno dice ahí *polajós legetai*, se dice de muchas maneras, *alla prós hén*, pero según un primero. “Se dice de muchas maneras”, esa es la analogía, “*alla prós hén*”, pero según un primero, es decir, para eso es el *prós hén*, que lo aceptan.

En aquella discusión que tuve con Pierre Aubenque, en la que nos hicimos amigos y hasta le publiqué un artículo en mi revista *Analogía* –uno que se llama “Hermenéutica y ontología” –, no llegamos a nada, porque él no aceptaba la analogía en Aristóteles, y decía que es equivocidad. Y claro, es equivocidad, pero lo que los escolásticos llamaron “equivocidad controlable”, que es el *prós hén*, hay un primero. Ahora, ¿cómo no incurrir en la univocidad? Porque, claro, si pones un primero, puede querer ser el único. Pero ve al libro V de la *Metafísica*: el ente se dice de muchas maneras, pero según un primero, a saber, la sustancia, y después viene la cantidad, la cualidad, la relación, la acción, pasión, *situs*, *habitus*, etc., pero todos son modos de ser. Por no cuidar eso andaban quemando a Eckhart, porque ya sonaba a Spinoza. Él aplicaba la analogía, pero la de atribución, para marcar la diferencia, la distancia infinita entre Dios y las criaturas. Pero decía cosas como que Dios es como la sustancia y las criaturas son como los accidentes; entre eso y los modos de Spinoza faltaba poco, y ya lo andaban quemando al pobre. Acá tenemos un conjunto ordenado en el que todos son entes, pero hay un ente principal, que no es el único, que es lo que no me entendió esta alumna. ¿Por qué no han reducido la analogía de atribución a univocidad? Porque no lo es; ya desde la Edad Media lo hubieran reducido y sigue usándose en la actualidad.

Sobre el *dictum* nietzscheano escribí un artículo a mis amigos de Zacatecas, que tienen una revista llamada *Sapere Aude*. Nietzsche no era tan tonto como a veces lo ponen: si solo hubiera interpretaciones sería Schleiermacher, es decir, lo que Ricoeur llama en sus escritos la “hermenéutica romántica”. Ahí digo que hay una hermenéutica romántica, que es equivocista, y una hermenéutica positivista, que es univocista, que es la de los analíticos. Ricoeur pone como ejemplo a Schleiermacher, para el que todo eran interpretaciones. Acuérdense que Nietzsche empezó como romántico hasta que se peleó con Wagner y se hizo positivista: Darwin y Spencer, el positivismo biológico, porque toma la evolución de Darwin y llega hasta el superhombre, después de *El origen de la tragedia*. Después de eso, en *El viajero y su sombra*, dice que es positivista, y para los positivistas lo que vale son los hechos. Yo lo viví con los analíticos, que muchos de ellos eran positivistas lógicos: para Carnap, lo que vale son los hechos. Pero también reniega de los positivistas, el bueno de Nietzsche, y anda buscando la analogía, la mediación. Y por eso, después de *El origen de la tragedia*, escribe *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que era la metáfora: la metáfora es verdad, la metonimia es falsedad. Es que Nietzsche era retórico, era filólogo

antes que filósofo. Pero ya al final, como lo demuestra un amigo mío, Luis Enrique de Santiago Guervós, que tiene un libro grande sobre Nietzsche y la estética, Nietzsche de viejo acepta las dos: no solo la metáfora, sino también la metonimia, y además las conjunta. Y esa es la analogía.

Después me encontré en Peirce algo muy parecido: para Peirce la analogía es el signo icónico, la iconicidad. Peirce dividía todos en tres. La semiótica, de la que es el inventor, la dividió en tres: gramática pura, lógica pura y retórica pura, lo que después su seguidor, Morris, va a llamar sintaxis, semántica y pragmática. Y el signo también se divide en tres: el índice, ícono y el símbolo. Y el ícono, que es el que nos interesa, se divide en tres: imagen, diagrama y metáfora. La imagen es la metonimia y lo más analógico sería el diagrama. Lo busqué en Peirce, pero dice muy poco. Para Peirce puede ser desde una fórmula algebraica hasta una metáfora afortunada. Eso también es tema para otros que van a continuar lo de la hermenéutica analógica. En lugar de una gramatología, como en Derrida, una diagramatología.

RCG: En tu *Tratado de hermenéutica analógica* –así como también en otras obras– defiendes, junto a Ramón Rodríguez y Jean Grondin, la necesidad de reivindicar la noción de adecuación. La hermenéutica, sin embargo, ha sido tradicionalmente asociada a una concepción aleteiológica de la verdad, siguiendo su herencia heideggeriana. Si bien es cierto que Heidegger no rechaza por completo la noción de adecuación, pareciera que, en su tratamiento sobre la verdad, toda adecuación presupone necesariamente o, mejor dicho, se fundamenta en una verdad anterior, que es a la que apunta a través de su caracterización aleteiológica de la verdad. En tu aproximación a esta temática, sin embargo, pareciera que el movimiento no es unidireccional, i.e., de la adecuación a lo aleteiológico, sino bidireccional, de modo que ambas nociones de verdad se vuelven genuinamente complementarias: así como la adecuación presupone una verdad que debe ser develada o patentizada, así también nuestra comprensión del ser puede ser más o menos adecuada. Nos gustaría que pudieras ahondar más en esta temática y nos pudieras explicar en qué consiste tu reivindicación de la noción de adecuación.

MB: Cuando estuve en Filológicas, antes de pasarme Filológicas, trabajé con los analíticos, del 79 al 91, doce años. Aquí tuve una discusión, a través de un amigo uruguayo, Carlos Caorsi, quien juntó un volumen de discusiones con Peter Strawson, donde le discutí su noción de la verdad. Strawson, gran seguidor de Wittgenstein, tiene una visión muy equivocista de la verdad, mejor dicho, muy

pragmatista: para él, algo es verdadero si nos ponemos de acuerdo. Es decir, puro consenso, algo que ni Apel, ni Habermas, pues ellos sostienen el consenso más Kant, como buenos alemanes. Para mí es el consenso más Aristóteles. Por eso le dije que mejor debería ser como Davidson, que niega todo: si no hay referencia, no hay realidad y no hay realismo posible. No es que algo sea verdadero si nos ponemos de acuerdo, sino, más bien, nos ponemos de acuerdo porque algo es verdadero. Porque hubo un tiempo en el que todos estaban de acuerdo con la esclavitud, con que la tierra era plana o cuadrada, etc.; tiene que haber algo más que el puro consenso. A lo que me respondía, como buen inglés, con ironía, que lo hacía menos realista de lo que en realidad era. Cuando discutimos, sin embargo, aceptó que no basta el puro consenso. La verdad se dice de muchas maneras y tiene diferentes grados de atribución. Recordemos que la verdad, como trascendental del ser, es igual que el ser analógico. En una filosofía realista, aristotélica o tomista, no nos salvamos de la analogía. De ahí la necesidad de recuperar la verdad como adecuación. Grondin tiene un artículo sobre la fusión de horizontes como adecuación, según Gadamer, que es genial, porque ¿cómo puede haber fusión de horizontes sin adecuación entre los horizontes de cada quién?

RCG: ¿Tú irías en esta misma línea?

MB: Sí. En hermenéutica, sí. Esto mismo me tocó discutirlo con Apel. Apel vino invitado por Dussel, que siempre me invitaba a todo. Todavía estaba saliendo de Filosóficas para irme a Filológicas. En esa ocasión se enojó mucho Apel, casi brincaba de coraje porque le hice ver que decir que todo depende de consenso implica que nos quedamos sin realidad. Si vamos a llegar a este extremo, mejor que sea como Davidson, que niega toda referencia. Esto fue por el año 92. Mi amigo Enrique Dussel me reclamaba por no debatirle desde América Latina, pero cómo no –le decía– si en América Latina también hay realismo.

EJG: Me llama la atención que, en esta búsqueda de equivocismos o consensos, muchas veces apelando también a Nietzsche, está esta vertiente que dice que no debemos discutir sobre la verdad porque la solidaridad es más importante, como diciendo que no nos debemos meter en la parte teórica, sino ir a algo más práctico. Ahora que mencionó lo de la pragmática, me llama la atención esto: ¿hasta qué punto una vivencia pragmática de solidaridad consensual –por así decirlo– puede llegar a desembocar sobre una verdadera unidad, o intento de unidad, que estamos promocionando y que estamos buscando dentro del mismo catolicismo, inclusive, si no hay por lo menos las bases sentadas de esta analogía, de modo que podemos tener diferencias, pero busquemos algo que nos una?

MB: Esto le pasó en la práctica al abuelo mismo de los posmodernos, a Foucault. Foucault muere en el 84, víctima del sida. Pero hacia el 79 lo leía y veía que estaba cambiando. Él se metió a defender a los migrantes en París, donde se daba cuenta de que no podía defender derechos humanos sin una ontología. Entonces se inventa la ontología del presente, que Vattimo glosa como ontología de la actualidad. Es una ontología que no quiere verdades eternas, pero que duren 100 años. Por eso en su discusión con Chomsky, curiosamente, tuvo que aceptar que hay una naturaleza humana. Chomsky le decía que hay tantas cosas que nos determinan, que debe haber algo, tesis que Foucault tuvo que aceptar. Una cosa sobre Foucault, una buena: a mí me ayudó mucho su genial libro *Las palabras y las cosas*, su mejor libro.

El primer capítulo es sobre el descentramiento del sujeto. El segundo es sobre la analogía, donde va mostrando que la analogía era premoderna, porque desde el Renacimiento se acaba la hermenéutica, el símbolo, y viene el signo, la lingüística, que todavía se llamaba semiología, como Sassure. Y tiene razón: se pierde la analogía en la modernidad y se pierde la hermenéutica, porque el peor enemigo de la hermenéutica es la semiología. Que eso Eco lo llegó a sospechar. Y por eso en la modernidad muere la analogía y muere la hermenéutica, y tenemos pura técnica. En el siguiente capítulo habla del Quijote, un capítulo genial en el que dice que el Quijote fue el último análogo, porque era loco y genio, siempre la fusión de los contrarios. Pero el Quijote ya es barroco, pues se publicó en 1605.

Incluso lo utilizan mucho los posmodernos del neobarroco, como mi amigo Bolívar Echeverría, que trasciende la misma modernidad. Doy una nota más, ahora que hablamos de los barrocos, una nota sobre el Segismundo de *La vida es sueño*.

Una vez un gran analítico, mi amigo Carlos Ulises Moulines, que está en Alemania, dio aquí una conferencia en la que presentaba a Segismundo como más radical que Descartes, porque no se pregunta si conozco, sino si soy libre, que es todavía más fuerte.

RCG: Es común que, al pensar la relación entre la fe y la razón, entre la filosofía y la Revelación, se piense fundamentalmente en la función propedéutica de la filosofía. La filosofía, acorde con esta caracterización, construye ciertos cimientos que posteriormente pueden ser usados para comprender la Revelación: la razón, en este sentido, ayuda a esclarecer los contenidos de la fe, de manera que estos sean inteligibles. Pareciera, sin embargo, que también podemos hablar de un movimiento inverso y complementario, donde no solo la razón ayude a esclarecer los contenidos de la fe, sino que también la fe ilumine a la razón. De ser así, podríamos decir que, así como la filosofía da un aporte significativo a la comprensión de la Revelación, la Revelación ofrece algo a la filosofía que la potencia. ¿Qué sería aquello que la Revelación aporta a la filosofía y cómo es que esa contribución permea o ha permeado al interior de las diversas reflexiones filosóficas?

MB: Yo diría que los límites: no puedes usar premisas teológicas, bíblicas, en un escrito filosófico. Que es lo que me gusta de Ricoeur, que tiene libros de filosofía y libros de teología. En sus libros de filosofía es filósofo, no introduce –como Levinas– citas de la Biblia. Porque Levinas cita con toda soltura la palabra Revelada. Ahora bien, esos límites, por ejemplo, nos impiden transgredir cosas que, de manera filosófica, no encontraríamos. La ley natural, por ejemplo. Tú fíjate cómo todos los posmodernos truenan contra ella, rechazan la ley natural. Hasta existen sacerdotes que la niegan y que están en esa campaña y es un desastre, que es el resultado de la posmodernidad. Solo que debemos reconocer que la posmodernidad nos permitió hablar en filosofía de la Revelación.

Muchos de los posmodernos aceptaban, a su manera, la religiosidad. Incluso hubo un libro entre Vattimo y Rorty, en el que hasta Rorty acepta la legitimidad de la religión. Solo que hablaba mal de la jerarquía, muy anticlerical. Rorty, antes de morir, estuvo en *Filosóficas*, y Guillermo Hurtado, que era el director, me invitó. Rorty, que decía que no hay que preocuparse de la verdad ni de la objetividad, dio tres conferencias: una, no recuerdo sobre qué; otra, sobre la verdad y otra, sobre la objetividad. De modo que siempre habló de lo que no quería que se hablara. En ese libro que escribe junto con Vattimo acepta la religiosidad, pero no la clerecía. La posmodernidad abrió espacio a la religiosidad, pero una religiosidad equívoca. Por eso hacía falta la hermenéutica analógica.

VER LAS TECNOLOGÍAS DESDE LAS CREENCIAS Y LA IMAGINACIÓN. ENTREVISTA A DANIEL H. CABRERA ALTIERI

06 de septiembre de 2024

ENTREVISTADORES:

ANDREA MARINA D'ATRI

La conversación sobre la tecnología y los imaginarios sociales con Daniel H. Cabrera Altieri se produce en tres instancias bien distintas. La primera, en encuentros amicales y gastronómicos en la ciudad de Zaragoza; la segunda, en el marco de preguntas y respuestas mediante audios de WhatsApp y, la tercera, en un conversatorio académico virtual con el protagonista en aquella ciudad española y la entrevistadora en Argentina.

La idea en esta conversación con Daniel H. Cabrera Altieri es aproximarnos al conocimiento de los trabajos y reflexiones sobre imaginarios sociales que desarrolla desde hace unos años el investigador argentino. Asimismo, vincularemos su recorrido académico con una particular manera de entender “lo tecnológico”, un vasto mundo que describe demasiadas cosas. Advertimos al lector que, sin embargo, este es un diálogo breve para conocer a un estudioso de extensa trayectoria que aporta al campo de estudios de los imaginarios sociales, cuya contención no puede darse en pocas páginas, pero sí profundizarse acudiendo a sus numerosos escritos.

Iniciemos dando un anticipo sumamente claro respecto al tema que desarrollaremos a continuación:

Las tecnologías digitales se interpretan en su significado social, en su condición de símbolo y mitología que articula el sentido que la sociedad se da a sí misma. Las tecnologías en tanto imaginario de la sociedad contribuyen a la formación de sujetos coherentes con su universo de representaciones moldeando sus afectos y deseos. Ese imaginario está formado por un conjunto heterogéneo de aparatos, lógicas, instituciones y discursos en los que se inserta el “algoritmo” como significación imaginaria social. (Cabrera Altieri, 2021, p. 129)

BREVE RECORRIDO PERSONAL

Daniel H. Cabrera Altieri nació en Necochea, ciudad costera de la provincia de Buenos Aires. Su infancia y adolescencia transcurrió en la provincia de Córdoba (Argentina) donde efectuó



estudios de grado y posgrado en Comunicación Social. Posteriormente, realizó el doctorado en España y ejerció la investigación en México y España. Regresó unos años a la Argentina para recalar hasta la actualidad en la ciudad de Zaragoza, España.

Con base en su hoja de vida de corte académica, podemos contar que Cabrera Altieri es doctor en Comunicación por la Universidad de Navarra (2003), España; máster en Filosofía (2003) y magíster en Sociosemiótica (2000). Fue profesor de posgrado en Comunicación y del doctorado en Filosofía, e investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, México, donde fue reconocido como investigador Nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Desde 2008 se desempeña como profesor titular del grado en Periodismo, fundamentalmente de Teorías de la Comunicación, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza.

Algo que compartimos con Daniel es que ambos estudiamos Comunicación y somos miembros de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR), con sede en Bogotá. Por eso empecé a leer sus trabajos sobre imaginarios y tecnologías y el particular modo de pensar la comunicación desde una filosofía castoriadisiana que él desarrolla.

En este sentido, su obra escrita es muy prolífica. Podemos citar *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas* (2006); *Comunicación y cultura como ensoñación social* (2011), además coordinó *Walter Benjamin. La experiencia de una voz crítica, creativa y disidente* (2009) y *Cosas confusas. Comprender las tecnologías y la comunicación* (2019). Sobre Cornelius Castoriadis, autor esencial en la perspectiva teórica de los imaginarios sociales, ha coordinado *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* (2008) y escrito *Cornelius Castoriadis o la sociedad autónoma* (2012). Sin embargo, entre casi todos los escritos de Daniel H. Cabrera, los conceptos provenientes de la obra del filósofo y psicoanalista greco-francés emergen en reflexiones propias.

En la actualidad, nuestro autor está cumpliendo la etapa final de una beca de la Unión Europea - Next Generation EU (2022-2024) para una estancia en el Instituto de Filosofía del CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) de Madrid. Al respecto, señaló:

Tengo dos áreas de interés, un área estrictamente dentro de la agenda de la comunicación, que es la semiomediatización en todos sus enfoques –el enfoque semioantropológico, el institucional–, pero en particular con la cuestión de mucha actualidad que es la desinformación. En ese sentido, estoy participando dentro del Grupo Mediaflows de la Universidad de Valencia de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y la Agencia Estatal de Investigación para ver de qué manera la comunicación se ha convertido en un tema total, por decirlo de alguna forma. Y después sí, lo específico que es la mediatización y la desinformación.

Otro tema de interés actual del investigador se refiere a lo que él denomina el “imaginario textil de la comunicación”, sobre el cual ampliaremos más adelante.

AMD: Daniel, si no me equivoco, iniciaste tus estudios en la perspectiva de imaginarios sociales con la obra de Castoriadis ¿Cómo fue ese recorrido?

DCA: Empecé con Castoriadis y un poco es él quien ha moldeado mis lecturas. Pero también en su momento me despertó el interés Juan Luis Pintos, que fue profesor de la Universidad de Santiago de Compostela, y fue con él con quien la palabra imaginario adquirió para mí una concreción sociológica. A partir de una estancia de investigación con Juan Luis en Santiago de Compostela en el año 1996, entré en la dimensión más sociológica y allí entré a Castoriadis, a la sociología del conocimiento, a la idea de similitudes y diferencias con ideología, similitudes y diferencias con representaciones, con universos simbólicos que en la sociología tiene toda un área de desarrollo. En Castoriadis creo haber visto –contrariamente a lo que se dice– una estructura, una forma de pensar el imaginario que une la teoría sociológica con la filosofía e incluso con la semiótica. Su propuesta te deja a veces a la intemperie, lleva mucho tiempo; si uno quiere comprenderlo en seis meses no se puede, son esos autores que requieren lectura. A veces se le critica a Castoriadis que es etéreo, que no tiene materialidad. Creo que en su trayectoria hay un antes y un después del '65 cuando disolvió [la revista] *Socialismo o Barbarie* pues es cuando, lo que hasta ese momento eran análisis políticos, se convirtieron después en reflexiones teóricas, filosóficas y es allí donde cierta gente lo abandona en su dimensión más política. Luego, Castoriadis empieza a hacer una psicología y filosofía de lo social. También se le critica el etnocentrismo: que su postura es griega, alemana, francesa, entonces se le dice que eso no vale para lo hindú; yo creo que como a todo pensamiento europeo hay que descolonizarlo, feminizarlo, porque presenta unos debates interesantes.

AMD: ¿Es durante ese recorrido por la obra de Castoriadis que empiezas a escribir sobre el imaginario tecnológico, señalando que la tecnología también es un imaginario?

DCA: A veces la academia castiga eso, aquí me han criticado que siempre hablo de imaginarios; bueno, sí, pero no es siempre lo mismo, es un tema a veces mal visto, como abstracto, inasible y que creo que es todo lo contrario: es aquello que hace asible y te permite tomar la materialidad de las cosas. Yo no busco una heterogeneidad o una especie de respuesta etérea, sino todo lo contrario, creo que la forma de agarrarse a lo material o a las tecnologías materiales, es verlo desde el alma de la sociedad, verlo desde la imaginación y las creencias de la sociedad. Creo que, visto desde ese lugar, las cosas materiales adquieren

densidad, perspectiva y, en ese sentido, me interesa el campo de imaginarios sociales como campo de discusiones no necesariamente antagónicas, pero sí muy distintas. Y en medio de todo eso es que me voy moviendo.

UN CONJUNTO DE CREENCIAS

AMD: Daniel H. Cabrera define la tecnología como “conjunto de narrativas e instituciones que orquestan un imaginario articulado por el sistema de comunicación”. En tanto, las tecnologías son conjuntos de aparatos, narraciones e instituciones convertidos en ejes de discursos sociales. En uno de sus ensayos más recientes —El algoritmo como imaginario social (2021) — interpreta el algoritmo tecnológico como un conjunto de significaciones, afectos y deseos:

DCA: El algoritmo une, mediante dimensiones de creencia, magia, fetiche, saber secreto, entre otras, la experiencia individual del sujeto con el sistema social. De este modo, se une el “milagro” de la efectividad cotidiana de los aparatos, con el proyecto de la sociedad que lo sostiene.

AMD: Ante la pregunta sobre estas definiciones, el entrevistado responde:

DCA: La vida social se ha tecnologizado en niveles nunca vistos y —en algún sentido— para que esto sea posible, hay un imaginario y un conjunto de creencias que circulan en la sociedad y que hacen que esto sea visto con determinadas características, como lo bueno, como el progreso, la juventud, etcétera.

OPTIMISMO Y OMNIPRESENCIA DE LO VIRTUAL

AMD: ¿Entonces, ¿qué son los algoritmos? En el amplio mundo de la tecnología podemos incluir narraciones algorítmicas como aquellas que se establecen a través de las redes sociales. Esas que, por ejemplo, nos llevan a ver publicidades o noticias asociadas a algún tema de interés particular sobre el cual hemos detenido nuestra curiosidad a través de la computadora o el celular.

Si preguntamos algo a nuestro teléfono móvil electrónico, si le hemos dado “me gusta” o *like* al “posteo” (publicación) de un “amigo” o “seguidor” de Facebook, Instagram o X, el mismo dispositivo asociará que, en lo profundo de nuestra –quizá– superficial pregunta o lectura, circulan gustos, deseos e intereses. Me ocurrió hace unos días al avisarle a una amiga que no podría asistir a su encuentro dado que tenía un turno con médica gastroenteróloga. A los pocos minutos, notificaciones de mis redes sociales me mostraban artículos periodísticos y publicitarios con recomendación de cierta medicina contra la acidez y la gastritis, así como *tips* para una salud intestinal majestuosa.

“El celular nos escucha”, solemos decir. Así es. Los actuales dispositivos llamados *smartphones* por su inteligencia autónoma por asociación algorítmica, nos escuchan, leen y asocian *likes* y redes sociales no mediadas por tecnologías, como son las familiares, amicales o laborales, con necesidades materiales creadas a partir de imaginarios instituidos; por ejemplo, el de la propia necesidad de contar con un dispositivo que nos facilite la vida en sociedad.

El lenguaje de la tecnología también nos dispone a conocer (o entender) como palpable aquello inmaterial. Nos creemos que la inteligencia artificial nos habla o responde con amabilidad, que existe del otro lado una persona; y que lo hace, supuestamente, con una verdad elaborada a partir de conocimientos previos validados científicamente. No es un fenómeno tan nuevo creer con optimismo en la capacidad tecnológica para la resolución de nuestros problemas cotidianos, cuando sabemos que asociada a esta creencia hay falacias de la virtualidad cuya finalidad es sostener las contradicciones propias de la modernidad. Cimadevilla (2007) estudia el fenómeno de virtualización de los servicios estatales nacionales y locales de Argentina y afirma:

DCA: ...los poderes instituidos –públicos y privados delegados por el Estado a las bases gerenciales de la industria, el comercio y los servicios amparados en políticas consecuentes– promueven la virtualidad. Virtualidad que más que ampliar las bases de las relaciones comunicativas y favorecer los entendimientos, lo que logran es consolidar un dominio que se legitima solo por enunciación: el del “Estado virtual a disposición”. El de estar y aparentar.... El de ser siempre en potencia, el de ser siempre pura virtualidad. Pero en el otro frente, mayorías digitalmente silenciosas siguen apostando a otras formas de hacerse visibles porque sencillamente no tienen otra alternativa. (2007, p. 115).

AMD: Para Cabrera, las redes sociales son un vasta “red de yoes o muchos yos”. En un artículo que escribió en 2020 junto a la investigadora María Angulo Egea, titulado *Lo imaginario de las narrativas algorítmicas*, ambos afirman que desde el periodismo y el marketing se invoca a los algoritmos como una clave de la relación entre personas, tecnologías y política. La computadora es una realidad omnipresente en la vida del trabajo, del ocio, como dispositivos fijos y móviles con gran capacidad de memoria, conexión y multitareas; la computadora como un lenguaje, ocupando espacios y tiempos diversos. Afirman Angulo Egea y Cabrera Altieri: “El software está presente como lenguaje universal para la sociedad en la construcción de la cultura”. Interactuamos con el software “oculto”, por mediación o intermediación de metáforas visuales o táctiles; es decir, los algoritmos median en el ámbito social y político de las personas.

Los autores agregan que, debido a esa máxima que señala que los algoritmos lo saben todo, se invocan o promocionan estrategias para ver “cómo engañar al algoritmo”.

Por otra parte, para el investigador argentino, las tecnologías digitales se interpretan en su significado social, en su condición de símbolo y mitología que articula el sentido que la sociedad se da a sí misma. Las tecnologías, en tanto imaginario de la sociedad, contribuyen a la formación de sujetos coherentes con su universo de representaciones moldeando sus afectos y deseos. Ese imaginario está formado –como señalamos antes– por un conjunto heterogéneo de aparatos, lógicas, instituciones y discursos en los que se inserta al “algoritmo” como significación imaginaria social.

¿DE VERDAD PODEMOS ENGAÑAR AL ALGORITMO?

AMD: Si bien en numerosos artículos la respuesta está dicha, le preguntamos a Daniel Cabrera qué es, puntualmente, lo que interesa entender del vínculo sociedad/tecnología y qué tiene que ver esto con la perspectiva de imaginarios sociales. Al respecto, nos dijo:

DCA: En los años 2000 se les llamaban nuevas tecnologías o TICS (tecnologías de la información y la comunicación social). Hace tiempo que ya no hablamos así, lo hacen los ingenieros quizá. Ahora hablamos de tecnologías digitales y a eso me dedico un poco más. Me interesa saber de qué manera se ha tecnificado el vínculo social, es decir, que en el fondo lo que me interesa es la sociedad, pero la forma de abordarla es desde la tecnología. En otras palabras, los vínculos, las relaciones de pareja, la vida social se ha tecnificado en niveles nunca vistos; en algún sentido, esto es posible porque existe un imaginario y un conjunto de creencias que circulan en la sociedad y que hacen que esto sea visto con determinadas características, entre ellas, que si es tecnológico es bueno, que si es tecnológico nos hace avanzar, somos jóvenes, de avanzada. En ese sentido, creo que queda claro por qué me sostengo en imaginarios sociales: porque me conecta con lo que en filosofía y en la teoría sociológica, incluso en semiótica, se entiende por el conjunto de creencias, ideologías, símbolos, mitos, representaciones, todo ese campo de problemas que adquiere desde imaginarios sociales una dimensión especial, que es una forma de pensar.

LO FEMENINO, LO SUBALTERNO

AMD: En 2014, Cabrera Altieri escribió “El imaginario textil griego y la comunicación” (*Revista Española de la Asociación Española de Investigación de la Comunicación*) y, en 2019, “Lo textil como vía para repensar la comunicación/tecnología” (en *Cosas confusas. Comprender las tecnologías y la comunicación*, Tirant Humanidades). Al respecto, para el investigador un imaginario textil de la comunicación reemplazaría el modelo centrado en instancias emisoras/receptoras:

DCA: Lo que yo llamo el imaginario textil de la comunicación tiene que ver con trabajar un modelo de comunicación. Pero no a la antigua usanza la palabra modelo, sino como metáfora, un imaginario –diríamos nosotros– el imaginario

137

textil de la comunicación, porque creo que es posible entender la comunicación desde el ángulo del cuidado, lo femenino, lo subalterno, lo despreciado, lo artesanal, entonces creo que la comunicación pensada desde ahí revive de otras maneras.

AMD: Investigadores contemporáneos clásicos en el área de la comunicación como son Armand Mattelart y Manuel Castells, entre otros, realizan genealogías de la comunicación interactiva digital, indagando en redes sociales e Internet desde una “matriz imaginaria moderna que relaciona las redes de caminos y canales, de trenes e hilos telegráficos, redes eléctricas, etcétera, hasta llegar a la red de redes e Internet”. Sin embargo, para Cabrera Altieri, dichas historias “no han despertado aún ninguna curiosidad sobre el imaginario que los hilos, los nudos, las telarañas, etc. esconden e inundan nuestra imaginación lingüística desde el neolítico –cuando se inventó el huso y el telar–”.

De este modo, el autor halla que en el vocabulario cotidiano actual permanecen palabras y expresiones que reflejan cómo lo textil persiste como metáfora de la comunicación y del sentido. Por ejemplo, el “hilo del discurso”, el “nudo de la cuestión”, “seguir el hilo”, “tirar del hilo”, el “nudo gordiano”, etc. o palabras como “texto” o “técnica” cuya etimología se refiere a lo textil. Es decir,

DCA: lo textil asoma como una imagen arquetipal presente en nuestra imaginación cultural pero no considerada explícitamente en la comunicología. Interpretar lo textil implica distanciarse metodológicamente de la comunicación en su relación con los espacios de poder público (el ágora) y adentrarse en los espacios subalternos de lo femenino y lo doméstico (el oikos) para esbozar una comprensión diferente del fenómeno comunicativo. (Cabrera, 2019, pp. 66-67).

AMD: Por otra parte, la actividad del tejer es aquella que se ejerce en un espacio que ocupaba la mujer que organiza, teje, engendra, narra, canta y junto a la cual se reúne la casa. “El arte de tejer griego se representa en la literatura como el terreno metafórico privilegiado en el que se construye la presencia y la esencia de un femenino imaginario”, subraya el autor (2019, p. 68).

Pero lo que le importa al investigador no es únicamente esta referencia metafórica o el señalamiento de expresiones provenientes de una práctica en cuyo desempeño adquiere relevancia la habilidad manual y la oralidad del narrar, que surge de historias y mitos en el mientras tanto del oficio del tejer. Lo que le interesa es:

DCA: su significación cultural para comprender la comunicación desde lo doméstico y lo femenino en oposición a la comunicación política masculina. Ambas efímeras en tanto son orales, ambas constructoras. Mientras la comunicación política dio origen a la retórica y a la política, la comunicación doméstica fue clave en transmisión cultural. Sin embargo, mientras la comunicación política permaneció como un imaginario explícito; la comunicación doméstica –como sucede a las telas con el paso del tiempo- pasó desapercibida y luego olvidada.

AMD: De allí a la intención del autor de indagar en lo femenino y la subalternidad respecto al abordaje sociológico.

À MODO DE CIERRE

La palabra llana en un intercambio verbal con Daniel H. Cabrera Altieri y algunas lecturas de parte de su obra oficio de puerta de entrada a trabajos académicos y reflexivos donde el investigador desarrolla análisis de “lo tecnológico” desde la perspectiva de imaginarios sociales. El autor efectúa este trabajo desde el campo de la comunicación y la sociología de la cultura, pero también desde ese siempre atractivo parque de la filosofía que envuelve su curiosidad.

Asimismo, dialogar con él ha servido para profundizar en la comprensión de imaginarios que se van legitimando y solidificando en torno a creencias donde la tecnología cumple un rol importante. El uso de las redes sociales y la idea del algoritmo como imaginario omnipresente, así como los estudios desde la desarticulación de lo textil como metáfora, pero también como

fenómeno político, nos permitió entender prácticas que tejen relaciones patriarcales y coloniales en la política y en la cultura.

En suma, Cabrera Altieri nos ha ayudado a pensar en imaginarios sociales como fenómenos culturales con sus anclajes particulares y situados, así como también con la historia que colaboró en instituirlos como tales. Como dice él, si empezamos por mirar el alma, las creencias, los imaginarios de la tecnología, podremos hacer más asible (materializable) el entendimiento del sentido de las relaciones sociales.

REFERENCIAS

- Angulo Egea, M. y Cabrera Altieri D. H. (2023). Trans: comunicación y mutación antropológica, *Inmediaciones de la Comunicación*, 18(2), 17-29.
- Cabrera, D. H. (2007). Imaginario, autonomía y creación cultural en el pensamiento de C. Castoriadis. *Devenires*, 8(16), 117-135.
- <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/539>
- Cabrera Altieri, D. H. (2014). El imaginario textil griego y la comunicación. *Revista de la Asociación Española de Investigación de la Comunicación*, 1(2), 65-73.
- <https://www.revistaaic.eu/index.php/raaic/article/view/32>
- Cabrera Altieri, D. H. (2021). El algoritmo como imaginario social. *ZER: Revista de Estudios de Comunicación = Komunikazio Ikasketen Aldizkaria*, 26(50).
- <https://ojs.ehu.eus/index.php/Zer/article/view/22206>
- Cabrera Altieri, D. H. (2022). *Tecnología como ensoñación. Ensayos sobre el imaginario tecnocomunicacional*. Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.
- <https://bibliotecadigital.ufro.cl/?a=view&item=1962>
- Cabrera Altieri, D. H. (2022) El imaginario textil: Una interpretación alternativa en los estudios de la Comunicación. *History of Media Studies*, 2. <https://doi.org/10.32376/d895a0ea.a490cc14>
- Cabrera Altieri, D. H. (2023). La comunicación como contagio. Imaginario social, metáfora y comunicología. *Perspectivas de la Comunicación*, 16(2). <https://doi.org/10.56754/0718-4867.2023.3326>
- Cabrera Altieri, D. H. y Angulo Egea, M. (2020). “Lo imaginario de las narrativas algorítmicas”. *Perspectivas de la Comunicación*, 13(1), 13-28.
- Cabrera Altieri, D. H., Sierra Caballero, F. y Silva Echeto, V. (Coords.). (2022). *Interrupciones. Narrativas, tecnologías y crítica al fascismo*. Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- Cimadevilla, G.R. (2007). Nuevos medios, legitimaciones y dominios. Algunas falacias de la sociedad de la información. *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Medios y Comunicación*, (23), 105-118.
- D’Atri, A. M (2025). Ver las tecnologías desde las creencias y la imaginación. Entrevista a Daniel H. Cabrera Altieri. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*, 11 (21), 131-141.

