

Dos escenas de una modernidad diferida Una lectura desde los imaginarios urbanos latinoamericanos

Two Scenes of Deferred Modernity A Reading from Latin American Urban Imaginaries

DAVID CARDOZO SANTIAGO
Universidad Nebrija (España)

Recibido: 19/6/2025 Aceptado: 10/03/2026

RESUMEN

El presente artículo propone una lectura de la modernidad latinoamericana trazando conexiones entre los imaginarios urbanos y las producciones literarias. Se examina cómo la ciudad y la literatura funcionan como espacios simbólicos de codificación que continuamente son infiltrados por aquello que pretenden excluir. Para ello, se abordan dos momentos significativos que ilustran la peculiar inserción del proyecto modernizador en América Latina: en primer lugar, la separación entre indios y blancos durante los primeros decenios de la colonización hispánica, cimentada posteriormente en la irrupción de la ciudad letrada colonial; en segundo lugar, la consolidación de la literatura gauchesca en ambas orillas del Río de la Plata durante la segunda mitad del siglo XIX y su ejercicio de transculturación de la figura del gaucho. Se ofrece así una interpretación de la modernidad latinoamericana en la que no sólo se constata el papel de los sectores letrados como guardianes del poder simbólico, sino también la irrupción de las voces subalternas que han reconfigurado el orden moderno mediante prácticas de resistencia y reinención profundamente originales.

PALABRAS CLAVE

MODERNIDAD LATINOAMERICANA; CIUDAD LETRADA; TRANSCULTURACIÓN;
IMAGINARIOS URBANOS; GRUPOS SUBALTERNOS

ABSTRACT

This article proposes an interpretation of Latin American modernity by drawing connections between urban imaginaries and literary productions. It examines how the city and literature function as symbolic spaces of codification that are constantly infiltrated by that which they sought to exclude. To this end, it addresses two significant moments that illustrate the peculiar insertion of the modernisation project in Latin America: first, the separation between Indians and whites during the early decades of Spanish colonisation, later cemented by the emergence of the colonial literate city; second, the consolidation of gaucho literature on both sides of the Río de la Plata during the second half of the 19th century and its transculturation of the figure of the gaucho. This offers an interpretation of Latin American modernity that not only highlights the role of the literate sectors as guardians of symbolic power, but also the emergence of subaltern voices that have reconfigured the modern order through deeply original practices of resistance and reinvention.

KEYWORDS

LATIN-AMERICAN MODERNITY; LETTERED CITY; TRANSCULTURATION; URBAN IMAGINARIES; SUBALTERN GROUPS

*“La ciudad está en mí como un poema
que no he logrado detener en palabras.
A un lado hay la excepción de algunos versos;
al otro, arrinconándolos,
la vida se adelanta sobre el tiempo,
como terror
que usurpa toda el alma [...]”*

Jorge Luis Borges, *Vanilocuencia*

I. CIUDAD/LETRA: DOS HISTORIAS ENTRELAZADAS. A MODO DE INTRODUCCIÓN

LA CIUDAD Y LA LETRA parecen urdir sus historias como tramas paralelas que, una y otra vez, se van entrelazando hasta volver a bifurcarse en un gesto de manifiesto extrañamiento. Las vicisitudes de la conformación de los imaginarios urbanos y las sedimentaciones literarias —estilos, dispositivos editoriales, configuración de nuevos públicos, etc.— trazan las coordenadas de la dimensión ideológica que ha aspirado a cohesionar espiritualmente a las abigarradas sociedades de la modernidad. Ambas —la ciudad y la letra— comparten un mismo destino vertebrado en torno a dos procesos complementarios que las definen: de un lado, la *codificación*, encargada de precisar las fronteras que delimitan lo que debe ser integrado y lo que debe ser excluido; del otro, la inexorable *infiltración* operada por los elementos expulsados a los extramuros por la antedicha codificación. En este sentido, puede afirmarse que la ficción estructuralista que unifica los variopintos elementos constitutivos es tan im-

prescindible para la correcta exégesis de la ciudad y sus productos estéticos como las contaminaciones exógenas que, al permear las murallas del código, acaban renovando el flujo y forzando a una nueva delimitación. Esta precaria pero ineludible tensión dialéctica es la responsable de que nuestras ciudades actuales no sean el remedo de una Troya siempre a punto de reconstruirse y no menos de que nuestra literatura no siga lamentándose por la Helena que permaneció en Egipto: cada generación olvida lo necesario del pasado para imaginar que lo nuevo aún puede ser fundado.

Entre los múltiples conflictos que hermanan las trayectorias de la ciudad y la literatura, el de la *modernidad* frente a la *tradición* parece aglutinar todas las querellas compartidas. En el escenario latinoamericano – que nos ocupa en este análisis– esta tensión entre las distintas fases del proceso modernizador y las reacciones a contragolpe en defensa de las tradiciones ha adoptado diversas máscaras, articuladas en oposiciones tales como lo blanco y lo indígena, lo urbano y lo rural, el progreso y el retraso, el capitalismo y el feudalismo, lo europeo y lo americano, lo escriturario y lo oral, entre otras. La hipótesis que defenderemos es que todas estas manifestaciones, aunque variadas y no siempre manifestadas en todos los escenarios del debate continental, se derivan del conflicto fundamental modernidad/tradición.

El estudio que ofrecemos tiene por objeto ensayar, tomando como punto de partida la propuesta teórica de Ángel Rama, las líneas de correspondencia entre los imaginarios urbanos y los desarrollos literarios en el prolongado proceso de configuración de una modernidad latinoamericana que, por su encaje periférico, ha arrastrado las consecuencias de un diferimiento en relación con la trayectoria canonizada a partir de la particular historia del desarrollo europeo. En el presente texto abordaremos dos grandes momentos que postulamos –de un modo tal vez sinecdótico– como representativos de las dos modernidades americanas: en primer lugar, el esquema societal impuesto por la ciudad colonial y las primeras irrupciones de la letra como factor conservador del poder; y, en segundo lugar, el surgimiento de la literatura gauchesca como un fenómeno literario que – a pesar de algunas interpretaciones clásicas– nos remite indefectiblemente al ámbito urbano penetrado ya por la ruptura de la división tradicional entre la ciudad y el campo.

II. LO BLANCO/LO INDÍGENA: LA IRRUPCIÓN DE LA CIUDAD LETRADA COLONIAL

La historia conjetural del origen de la reglamentación que separó los lugares de residencia de los colonos hispanos y la población indígena nos sitúa en la isla de La Española en torno al año 1500. Francisco de Bobadilla, enviado por los Reyes Católicos como juez pesquisador a la isla –y célebre por haber sido el encargado de apresar a Colón y a su hermano y devolverlos a Castilla– es probablemente uno de los personajes bisagra de la primera fase de colonización

hispana en América: su llegada al continente coincide con el final de la fase de la colonización comercial y el comienzo de un período de transición que sería decisivo para las ulteriores demarcaciones jurídico-políticas que pretendieron ordenar el escenario social de las tierras recientemente anexionadas. Durante este período de transición, encarnado por el gobierno interino de Bobadilla, una porción significativa de los españoles se reparte a lo largo de la isla mezclándose con los indios, y “se hacen servir por los indios, entran en uniones con mujeres relacionadas con el cacique de la región, descuidan su vestir, se hacen llevar en hamacas, constituyen, de forma grotesca, una especie de ‘corte’” (Pietschmann, 2003: 71). Ante esta anómala situación que amenazaba con la inminente *barbarización* de los colonos, la Corte envía a Nicolás de Ovando como gobernador de La Española con la orden muy explícita de separar a los españoles, que de ahora en más vivirán en villas y ciudades, de los indios, que serán confinados en pueblos periféricos a las villas españolas. De este modo, una medida inmunitaria destinada inicialmente a la protección de los indios frente a una forma específica de explotación de raíz degeneradamente feudal puso la piedra fundacional de una “política de colonización que a partir de entonces se va a seguir y que inicia la colonización de asentamientos y población” (Pietschmann, 2003: 72).

Este primer acto demarcatorio —la separación de los colonos de los indios— nos permite avanzar hacia una de las tesis fuertes sobre la colonización hispana de América, a saber, que esta fue un fenómeno eminentemente urbano (Sánchez-Albornoz, 1990). Dos movimientos fundantes de la urbanidad latinoamericana tienen su origen en este primer período de la colonización: por un lado, la *ocupación* de las ciudades indígenas más importantes —Tenochtitlan, en México¹, o Cusco, en Perú— y la suplantación de su personal dirigente; por el otro, la *trasplatación* del patrón municipal castellano que permitió reunir a una población reducida —la de los colonos— en núcleos restrictivos, hecho que favoreció la conservación de sus costumbres al tiempo que potenció su capacidad defensiva y su control territorial. Estos dos movimientos asíncronos no debieran llevarnos a confusión, pues el resultado no se deja reducir ni a la

1 La magnificencia de estas ciudades americanas es notable si las comparamos con sus homólogas europeas en la misma época. Es ilustrativa a este respecto la anotación de Alejo Carpentier a propósito del desconcierto de los conquistadores frente a las realidades americanas que se encontraron a su paso: “La conquista de México se produce en 1521: Francisco I reinaba en Francia. ¿Saben ustedes de cuánto era el área urbana de París de Francisco I? De trece kilómetros. En el *Atlas* universal de Garnier, de 1889 —no hace cien años—, se nos dice que el área urbana de Madrid era entonces de veinte kilómetros, y la de París, capital de las capitales, de ochenta kilómetros. Pues bien, cuando Bernal Díaz del Castillo se asomó por primera vez al panorama de la ciudad de Tenochtitlan, la capital de México, el imperio de Moctezuma, tenía un área urbana de cien kilómetros cuadrados —cuando París, en esa misma época, tenía trece.” (Carpentier, 1981: 131).

simple suplantación de las élites indígenas ni a un implante castellanizante sin resto: desde el momento mismo de sus fundaciones, las ciudades americanas dieron lugar a una forma completamente original de urbanización².

Para el estudio de esta peculiar configuración de la urbanidad americana, es fértil seguir la pista de los trabajos de Ángel Rama, que nos han ofrecido herramientas útiles para la elaboración de una hermenéutica de los imaginarios urbanos y, en particular, de aquellos que podríamos denominar *imaginarios urbanos latinoamericanos*³. Comencemos, pues, por analizar dos elementos de la propuesta de Rama que serán claves en nuestros ulteriores desarrollos: por un lado, la señalada correspondencia entre un *orden físico* y un *orden de los signos* que daría lugar a una “doble vida” de las ciudades americanas, a saber:

La correspondiente al *orden físico* que, por ser sensible, material, está sometido a los vaivenes de construcción y de destrucción, de instauración y de renovación, y, sobre todo, a los impulsos de la invención circunstancial de individuos y grupos según su momento y situación. Por encima de ella, la correspondiente al *orden de los signos* que actúan en el nivel simbólico, desde antes de cualquier realización, y también durante y después, pues disponen de una inalterabilidad a la que poco conciernen los avatares materiales (Rama, 1984: 23)

Por el otro, que este dúplice orden cumplía con una función de conservadora de la *hegemonía* colonial: “El *sueño de un orden* servía para perpetuar el poder y para conservar la estructura socio-económica y cultural que ese poder garantizaba. Y además se imponía a cualquier discurso opositor de ese poder, obligándolo a transitar, previamente, por el *sueño de otro orden*” (Rama, 1984: 23). En ese sentido, podemos aprehender un primer *télos* del diseño urbano colonial, tanto en el plano físico como en el simbólico: su carácter eminentemente defensivo frente a potenciales irrupciones revoltosas de los sectores subalternos.

2 Uno de los aspectos más sobresalientes de la norma urbana americana es la inversión del patrón de fundación europeo, pues, como ha señalado Rama: “en vez de partir del desarrollo agrícola que gradualmente constituía su polo urbano donde se organizaba el mercado y las comunicaciones al exterior, se iniciaba con esta urbe, mínima desde luego pero asentada a veces en el valle propicio que disponía de agua, esperando que ella generara el desarrollo agrícola” (Rama, 1984: 25-26).

3 Tomamos la noción de *imaginarios urbanos* en la precisa acepción ofrecida por García Canclini: “[D]ebemos pensar en la ciudad a la vez como lugar para habitar y para ser imaginado. Las ciudades se construyen con casas y parques, calles, autopistas y señales de tránsito. Pero las ciudades se configuran también con imágenes. Pueden ser las de los planos que las inventan y las ordenan. Pero también imaginan el sentido de la vida urbana las novelas, canciones y películas, los relatos de la prensa, la radio y televisión. La ciudad se vuelve densa al cargarse con fantasías heterogéneas. La urbe programada para funcionar, diseñada en cuadrícula, se desborda y se multiplica en ficciones individuales y colectivas” (García Canclini, 1997: 109).

“*Les tememos, pero los necesitamos*”,⁴ podría rezar la inscripción en el frontispicio de la ciudadela americana. Mantener un orden, *distribuir las partes* –si queremos decirlo con Rancière (2006)–, pero al mismo tiempo requerir con imperiosidad la fuerza productiva de las poblaciones indígenas, negras, mulatas y mestizas de toda índole, porque sin ellos la ciudad hubiera quedado quedaba abocada a perecer por inanición: esta es la paradójica configuración de la modernidad diferida incardinada en la ciudad americana⁵.

Concédanme un breve excursus que tal vez sirva para ilustrar la particularidad del poder colonial americano. En un pasaje frecuentemente olvidado de *El Príncipe*, Maquiavelo señalaba que existían dos formas posibles de ser gobernados en los principados: “o por un príncipe que escoge graciosamente de entre sus siervos ministros que le ayuden en las tareas de gobierno, o por un príncipe y por nobles que tienen este rango no por gracia del soberano, sino por derecho hereditario” (Maquiavelo, 2010: 80). El pensador florentino identificaba el primer modelo con el régimen turco y el segundo con la monarquía francesa de su tiempo, y argüía que quien examinase ambas formas de gobierno encontraría “difícil conquistar el reino del Turco, pero, una vez vencido, muy fácil conservarlo” y, “por el contrario, encontraréis, en cierta

4 En este mismo sentido, el peruano Manuel González Prada dotaba de racionalidad económica a las contradicciones aparentes de la administración virreinal en el Perú en su tratamiento de los indios: “Los Virreyes del Perú no cesaron de condenar los atropellos ni ahorraron diligencias para lograr la conservación, buen tratamiento y alivio de los indios; los Reyes de España, cediendo a la conmiseración de sus nobles y católicas almas concibieron medidas humanitarias o secundaron las iniciadas por los Virreyes. [...] Oficialmente se ordenaba la explotación del vencido y se pedía humanidad y justicia a los ejecutores de la explotación; se pretendía que humanamente se cometieran iniquidades o equitativamente se consumaran injusticias. Para extirpar los abusos habría sido necesario abolir los repartimientos y las mitas, en dos palabras, cambiar todo el régimen colonial. Sin las faenas del indio americano, se habrían vaciado las arcas del tesoro español. Los caudales enviados de las colonias a la Metrópoli no eran más que sangre y lágrimas convertidas en oro” (González Prada, 1978: 11).

5 La afirmación del carácter *paradójico* de esta modernidad podría ser puesto en discusión si aceptamos que lejos de ser una excepción fue una norma en el pensamiento moderno y, muy especialmente, en su fase ilustrada, como ha defendido el geógrafo marxista David Harvey: “En varios aspectos, la revolución renacentista que se operó en los conceptos de espacio y de tiempo instauró los cimientos conceptuales para el proyecto de la Ilustración. Aquella que ahora muchos consideran como la primera gran vertiente del pensamiento modernista consideró el dominio de la naturaleza como una condición necesaria para la emancipación humana. Si se tiene en cuenta que el espacio es un ‘hecho’ de la naturaleza, la conquista y el ordenamiento racional del espacio se convirtieron en una parte integrante del proyecto de modernización” (Harvey, 1998: 176). Unas páginas después, concluía: “El problema, con relación al pensamiento de la Ilustración, no consistía en que careciera de una concepción ‘del otro’, sino en que percibía ‘al otro’ como al que tenía necesariamente un lugar específico (y aun como aquel al que ese lugar le ‘correspondía’) en el orden espacial, concebido de manera etnocéntrica como homogéneo y absoluto” (1998: 179).

medida, más facilidades para ocupar el reino de Francia, pero enormes dificultades para mantenerlo” (Maquiavelo, 2010: 80). Estas dos modalidades de gobierno señalan los senderos de una forma arquetípicamente *despótica* (la turca) y otra que podríamos considerar *proto-hegemónica* (la francesa). El éxito de esta topología política en el pensamiento ilustrado europeo es de sobra conocido –sólo basta recordar la prolífica trayectoria de la categoría “despotismo oriental” o de la marxiana noción de “forma asiática”–, pero para nuestros intereses expositivos es fundamental retener que la fortaleza defensiva inhibe los mecanismos de producción de consenso que son, en última instancia, los que garantizan la cohesión social y el mantenimiento del poder. En esta tensión entre la garantía de no ser conquistado por fuerzas extranjeras –que reclama la fortaleza y concentración del poder– y la demanda de no ser avasallado por el disenso interno –que exige la diseminación de los focos de poder– pareciera jugarse todo el arte de la política.

En este escenario planteado por nuestra exposición, cabe plantear la siguiente pregunta: ¿a cuál de los dos modelos planteados por Maquiavelo se ajusta mejor el poder colonial hispano, al turco o al francés? Si respondiéramos que al turco, las vías de análisis nos llevarían a proseguir las hipótesis desplegadas por el historiador bengalí Ranajit Guha (2019) en su estudio sobre la dominación británica en la India; nos enfrentaríamos a un modelo de *dominación sin hegemonía*. Elegir la segunda de las opciones nos abocaría a interpretar la política colonial en América de acuerdo con las categorías clásicas elaboradas por el pensamiento ilustrado europeo hasta desembocar en una concepción que primaría el factor consensual sobre el coercitivo en el análisis de las relaciones entre sociedad civil y sociedad política. Nuestra posición a este respecto es tan inequívoca como intermedia: ni uno ni otro modelo permiten comprender a cabalidad las dinámicas políticas latinoamericanas y, por tanto, nos obligan a pensar en un modelo de *hegemonía feble*, en el que si bien primaría el elemento coactivo, el poder político no renunciaría jamás a servirse de los mecanismos persuasivos para ejercer su dominio⁶.

6 Si bien no podemos extendernos en una exposición de este aspecto fundamental, quisiéramos señalar que el verdadero parteaguas en la configuración política colonial no debe buscarse en el mayor porcentaje de población mestiza o indígena –como cierto sector de la historiografía ha tendido a postular– sino en la vitalidad –o no– de la comunidad indígena. En este sentido, el poder político colonial fue más eficaz en su implementación de los instrumentos de la hegemonía allí donde la comunidad como principio organizador de las fuerzas sociales se había debilitado hasta tal punto de que ya no era capaz de controlar las dimensiones materiales y simbólicas de las labores productivas y reproductivas. Para una aproximación más rigurosa, véase García Linera (2015), Bosteels (2021), Stavenhagen (1969). De forma menos persuasiva, hemos abordado estos problemas en nuestra investigación doctoral, véase Cardozo Santiago (2022).

Y si hablamos de hegemonía –aunque sea *feble*– hemos de incorporar al análisis del poder colonial un estudio del papel de aquellos sujetos sociales encargados de producir el consentimiento de los sectores subalternos: los intelectuales. El examen del papel desempeñado por los intelectuales, desde el período colonial hasta nuestros días, fue el cometido que inspiró la forja de la noción de *ciudad letrada* por parte de Ángel Rama⁷:

La ciudad bastión, la ciudad puerto, la ciudad pionera de las fronteras civilizadas, pero sobre todo la ciudad sede administrativa que fue la que fijó la norma de la ciudad barroca, constituyeron la parte material, visible y sensible, del orden colonizador, dentro de las cuales se encuadraba la vida de la comunidad. Pero dentro de ellas siempre hubo otra ciudad, no menos amurallada ni menos sino más agresiva y redentorista, que la rigió y condujo. Es la que creo debemos

7 No supone una distorsión a la propuesta de Rama la sugerencia de que la noción de *ciudad letrada* es un estudio del papel de los intelectuales como forjadores de una hegemonía y, por consiguiente, como agentes especialísimos en la lucha de clases. Aún más patente que en los fragmentos citados, puede corroborarse nuestra afirmación en el siguiente pasaje de *Los gauchipolíticos rioplatenses*: “La ubicación de la producción literaria, como coronación de las tradiciones y de los procesos creativos constantes que se han cumplido en el campo específico de las subculturas americanas, conduce a una doble lectura de tipo intertextual a la que ha ido aproximándose la crítica: la de los textos literarios y la del discurso que se fragua en las invenciones de las diversas culturas testimoniando la tarea colectiva de los hombres, a la cual se agrega una tercera lectura de tipo crítico sobre las estrechas conexiones que muestran ambos procesos. Relaciones que ya no podrán establecerse entre la literatura vista como un bloque homogéneo de obras y estilos, por una parte, y la sociedad latinoamericana concebida como un todo indistinto por la otra, tal como la practicó habitualmente la crítica de las citadas generaciones, sino como conexiones entre precisos y determinados sectores de esa sociedad (clases, capas o grupos que no sólo se percibirán como asociaciones económicas o sociopolíticas sino como portadores y creadores de subculturas específicas) y también precisos y determinados. estilos o movimientos artísticos que operan de manera particular y restricta dentro del conglomerado social. Este punto de vista crítico permite acceder a una visión de la literatura donde se evidencia el funcionamiento de la compleja estructura social latinoamericana. Esa visión percibe la dinámica de sus clases sociales, los enfrentamientos, las diversas instancias del desarrollo histórico que ha venido cumpliendo la lucha de clases en la sociedad americana. Pero ya no al servicio de una serie de documentos, útiles para el sociólogo o el político, sino como expresión de la mayor y más ambiciosa tarea de los grupos sociales que ha sido y es la de productores de formas culturales, las cuales son manifestadas, en el más alto nivel a que pueden llegar sus integrantes, mediante obras literarias. De tal modo que la visión de la literatura, respetada su autonomía y su campo textual propio, construye sobre otro plano (el verbal y artístico, el simbólico según el concepto de Cassirer, distinto por lo tanto del concreto, social y económico de los hombres) un complejo y dinámico combate en que se manifiestan –se enfrentan, se sustituyen– diversas concepciones culturales representadas por diversas concepciones estéticas. Cualquier moderno texto de historia o de sociología latinoamericanas no puede menos que evidenciar, con mayor o menor afinación interpretativa, la lucha de clases que compone el meollo del desenvolvimiento secular del continente” (Rama, 1976: 13-14).

llamar la *ciudad letrada*, porque su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos y porque su implícita calidad sacerdotal, contribuyó a dotarlos de un aspecto sagrado, liberándolos de cualquier servidumbre con las circunstancias (Rama, 1984: 32)

Al amplio sector de intelectuales que conformaron la *ciudad letrada* le competiría una doble función derivada de su lazo con el poder real: la de “anillo protector del poder” y la de “ejecutor de sus órdenes”. Así, el manejo de la letra se convertiría en una marca inseparable de la materialización que adoptó el conflicto modernidad/tradición tal y como se vivenció en los primeros siglos de colonización: en sociedades pobladas por aplastantes mayorías analfabetas –que privilegiaban la oralidad y la visualidad en su comunicación y en sus producciones culturales–, una selectísima minoría instruida tomaba la letra como el verdadero instrumento del poder. Según argumenta Rama, las razones que explicarían la fortaleza de esta ciudad letrada en el ámbito colonial hispánico se encuentran, en primer lugar, en las exigencias burocráticas derivadas del puntillismo administrativo promovido por la Monarquía para evitar el fraude con el que se solía burlar sus disposiciones y, en segundo lugar, en los requerimientos propios de la tarea evangelizadora emprendida en el continente para cristianizar a millones de personas indígenas, negras y mestizas. Dispuestas así las cosas, la evangelización –manifestación premoderna de la transculturación⁸– y la burocratización escrituraria –configuración de la forma estatal previa a la revolución ilustrada– delimitaron las coordenadas en las que se desenvolvería esta forma débil de hegemonía colonial cuyas huellas pueden encontrarse aún en las dolientes repúblicas americanas del presente.

III. URBANO/RURAL: LA MÁQUINA *ESCRITURARIA* Y LA TRANSCULTURACIÓN DEL GAUCHO

“Máquina incrustada en un instrumento escriturario permite ver las cosas fuera del lenguaje. Por mí. Sólo por mí. Puesto que lo parlante-visible se destruirá con lo escrito”. Con estas palabras, Roa Bastos (1974) –hablando por la boca de su personaje, el Supremo– avanzaba en insuperable síntesis uno de los grandes temores de los folkloristas y daba pie a una de las tesis más prometedoras de la truncada trayectoria intelectual de Rama: la que señala la propensión de la escritura a destruir lo parlante-visible, esto es, la tendencia

8 La tarea de conversión de millones indígenas efectuada por las órdenes mendicantes debe contarse, sin duda, como un ejemplo manifiesto de una hegemonía feble –donde el factor persuasivo coexistió con el coactivo– que no podía ser instaurada sin un extraordinario esfuerzo transculturador. Hemos sido persuadidos por la gran investigación de Christian Duverger (1993) de que el peso del factor consensual debe ser considerado el primordial, sobre todo en lo atinente al período de mayor influencia de las órdenes mendicantes en la labor evangelizadora efectuada sobre los indios de Nueva España (1524-1572).

de las producciones textuales a fagocitar –o subsumir– las producciones orales de los sectores ágrafos. La continuación del monólogo del Supremo evidencia aún más la tensión entre la letra escrita y el habla popular:

Decir, escribir algo no tiene ningún sentido. Obrar sí lo tiene. La más innoble pedereta del último mulato que trabaja en el astillero, en las canteras de granito, en las minas de cal, en la fábrica de pólvora, tiene más significado que el lenguaje escriturario, literario. Ahí, eso, un gesto, el movimiento de un ojo, una escupida entre las manos antes de volver a empuñar la azuela jeso, significa algo muy concreto, muy real! ¿Qué significación puede tener en cambio la escritura cuando por definición no tiene el mismo sentido que el habla cotidiana hablada por la gente común? (Roa Bastos, 1974: 201)

Es verosímil la hipótesis de que la noción de *ciudad escrituraria*, acuñada por Rama, se siguiera de la lectura de su admirado Roa Bastos. Sea como fuere, la raíz del concepto debe hallarse en la tensión entre el texto y la voz –aunque el tópico puede rastrearse ya en el *Fedro* platónico–, entre la apropiación cultista y el habla popular: “fue la distancia –nos dice Rama– entre la letra rígida y la fluida palabra hablada, que hizo de la *ciudad letrada* una *ciudad escrituraria*, reservada a una estricta minoría” (Rama, 1984: 43). Una cesura atraviesa la sociedad colonial, dividiendo tras un grosero abismo al grupo letrado de los sectores subalternos: este paradójico ejercicio del poder mediante el monopolio de la letra escrita –tanto en su producción como en su exégesis– acabaría por *sacralizar* la escritura en el continente americano hasta unos niveles solo concebibles en sociedades mayormente analfabetas.

No fueron pocos los intérpretes que recriminaron a Rama su excesiva atención al grupo letrado –no exenta de una tendencia a su estigmatización homogeneizante– y su descuido de las producciones de las comunidades indígenas, los mulatos y negros, así como de aquellos sectores mestizos progresivamente integrados en los arrabales de las villas y ciudades coloniales⁹.

9 En este sentido, la crítica formulada por Mabel Moraña al enfoque de *La ciudad letrada* continúa siendo paradigmática: “Pienso que *La ciudad letrada* se adhiere aún, en más de un sentido, a la dicotomía de civilización vs. barbarie, intentando explorar una vez más el campo semántico e ideológico que corresponde a la primera serie: la ciudad como asiento y origen de proyectos civilizadores, y el letrado como matriz de lo que más globalmente se ha llamado la *intelligentsia* latinoamericana, haciendo énfasis en su condicionamiento eurocentrista, su función primordial como reproductora de discursos hegemónicos, su centralismo excluyente y canonizador. Aun teniendo presente la condición neocolonial de América Latina, es sin duda excesivo considerar, como ha indicado Rama en sus análisis sobre el Modernismo, que hasta la formación de ese movimiento literario que habría marcado la mayoría de edad de la literatura latinoamericana, la cultura anterior ‘salvo escasos focos indígenas mayoritariamente condenados al folklorismo –tanto vale decir, al remedo del pasado consolidado– [no ha sido más que] la sombra

A nuestro juicio, el estudio de la *ciudad letrada* en sus rasgos paradigmáticos apunta a perfilar con precisión la conformación y las dinámicas de los grupos dominantes que han sido, en última instancia, los responsables de la fragmentación de los grupos subalternos latinoamericanos. No es osado afirmar, por tanto, que aquello que realmente ocupó intensamente a Rama a lo largo de toda su producción intelectual fue la vida que fulgía en el subsuelo, en esa otra ciudad que amenazaba con subvertir tanto el orden físico como simbólico de la ciudad letrada colonial¹⁰. Esta ciudad que se oponía a aquella, y a la que tal vez a falta de un término más preciso denominó *ciudad real*, estaba rodeada por dos anillos circundantes que señalan la fractura histórica al interior de los sectores subalternos:

La *ciudad escrituraria* estaba rodeada de dos anillos, lingüística y socialmente enemigos, a los que pertenecía la inmensa mayoría de la población. El más cercano y aquel con el cual compartía en términos generales la misma lengua, era el anillo urbano donde se distribuía la plebe formada de criollos, ibéricos desclasados, extranjeros, libertos, mulatos, zambos, mestizos y todas las variadas castas derivadas de cruces étnicos que no se identificaban ni con los indios ni con los esclavos negros. [...] Rodeando este primer anillo había otro mucho más vasto, pues aunque también ocupaba los suburbios (los barrios indígenas de la ciudad de México) se extendía por la inmensidad de los campos, rigiendo en haciendas, pequeñas aldeas o quilombos de negros alzados. Este anillo correspondía al uso de las lenguas indígenas o africanas que establecían el territorio enemigo (Rama, 1984, pp. 45-46)

obediente de la historia de la cultura europea” (Moraña, 1995: 170-171). Una crítica análoga la encontramos en el extraordinario trabajo de Fernanda Beigel, *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*: “Ángel Rama advirtió con claridad esta brecha por la que se filtraba lo político en el ámbito de la literatura, pero terminó incluyendo a la mayoría de nuestros escritores en una *genealogía homogeneizante*. Cuando dibujó la ‘ciudad letrada’, como imagen aglutinante de los intelectuales que defendieron el orden establecido desde la Conquista, culminó ‘demonizando la escritura’, en tanto la consideraba una especie de cerco frente a la palabra hablada, que era, para Rama, la que verdaderamente representaba los intereses de las masas despojadas de poder. Por ello, la ‘disidencia’ de los intelectuales de fines del siglo XIX –que tomaron distancia de toda relación directa con el poder estatal y emprendieron un esfuerzo de ‘profesionalismo’ autónomo– le parecía funcional a la ‘ciudad letrada’ e incapaz de atacar sus principios constitutivos. En este texto, Rama no dejó resquicios en su caracterización del sistema literario y terminó estigmatizando a los intelectuales latinoamericanos bajo el signo de la transacción con el ‘poder de la escritura’” (Beigel, 2003: 37).

10 Hugo Achugar ha condensado en insuperable síntesis la motivación de Rama: “[S]u amor por la palabra no le llevó [...] a la justificación del poder. Por el contrario, le sirvió para ejercer la escritura como un arma contra la arbitrariedad y la mistificación de los poderosos” (Achugar, 1984: 9-10).

Los anillos circundantes a la ciudad escrituraria plasman, en el plano físico, lo que la clara delimitación entre una lengua *pública* y una lengua *popular* traducen en el plano simbólico. La lengua *pública*, “fuertemente impregnada por la norma cortesana procedente de la península”, era la utilizada para la oratoria religiosa, las ceremonias civiles y protocolares, y se dejaba ver fundamentalmente en la escritura, donde fijó de forma inconmovible el canon de lo textual. La otra lengua, la *popular*, fue la empleada por aquellos hispanos que conformaban el estrato más bajo en sus diálogos cotidianos. El habla cortesana –afirma Rama– “se opuso siempre a la algarabía, la informalidad, la torpeza y la invención incesante del habla popular, cuya libertad identificó con corrupción, ignorancia, barbarismo” (Rama, 1998: 45). En la mutua contaminación entre una lengua *pública* y otra *popular*, entre aquella encargada de fijar el código y aquella que lo infiltra, se operaría el proceso transitivo de una cultura a la otra que Ángel Rama estudió sirviéndose de la noción de *transculturación*.

A nuestro juicio, la categoría de *transculturación* refleja la ambivalencia inserta en el corazón de la asimilación de una modernidad, que –como señalara Fernando Ortiz, de quien Rama tomó el término– nunca supone la simple adquisición de una nueva cultura, sino que, al mismo tiempo, implica la pérdida de una cultura precedente, de modo que a un proceso de desculturación le acompaña otro de *neoculturación* (Ortiz, 1978: 86, citado en Rama, 2004: 32-33). Esta noción –que a nuestro juicio es la clave hermenéutica para comprender el espíritu de *La ciudad letrada*– es un arma fundamental para contrarrestar la tendencia a considerar las acciones de los grupos subalternos como simples reacciones *pasivas* frente el monopolio de la agencia concentrado en una concepción omnimoda del poder. Y esto es así en la medida en que su efectividad hermenéutica emerge de una “doble comprobación” que, por una parte, “registra que la cultura presente de la comunidad latinoamericana está compuesta de valores idiosincráticos, los que pueden reconocerse actuando desde fechas remotas” y, por la otra, “corroborar la energía creadora que la mueve, haciéndola muy distinta de un simple agregado de normas, comportamientos, creencias y objetos culturales” (Rama, 2004: 33-34). En síntesis, lo que interesa a Rama del proceso de transculturación es la “capacidad para elaborar con originalidad” un nuevo compuesto cultural capaz de amalgamar las influencias modernizadoras exógenas con las premisas tradicionales de las culturas regionales, incluso allí donde los elementos endógenos parecerían a salvo de las influencias externas.

Una de las expresiones estéticas que mejor ejemplifican la tensión entre un habla popular pre-textual y su traducción escrituraria es la ejecutada por la literatura gauchesca. No es nuestro objetivo revisar las distintas etapas, autores, cometidos políticos, etc., de esta producción literaria arquetípicamente

rioplatense; nos conformaremos con presentar un esbozo del juego de connotaciones estético-políticas que esta expresión literaria tuvo entre su público y sus críticos. Un pasaje del joven Borges nos introducirá de forma ilustrativa al análisis del género gauchesco que dominó buena parte del siglo XIX a las dos orillas del Río de la Plata:

Investigar las causas de un fenómeno, siquiera de un fenómeno tan simple como la literatura gauchesca, es proceder en infinito; básteme la mención de dos causas que juzgo principales. Quienes me han precedido en esta labor se han limitado a una: la vida pastoril que era típica de las cuchillas y de la pampa.

Esa causa, apta sin duda para la amplificación oratoria y para la digresión pintoresca, es insuficiente; la vida pastoril ha sido típica de muchas regiones de América, desde Montana y Oregón hasta Chile, pero esos territorios, hasta ahora, se han abstenido enérgicamente de redactar *El gaucho Martín Fierro*. (Borges, 1975: 10)

Más allá de la ironía tan característica en el autor argentino, lo realmente significativo es el ejercicio de desmitificación de aquellas interpretaciones que cifraron el origen de la literatura gauchesca en la figura rural del gaucho:

Derivar la literatura gauchesca de su materia, el gaucho, es una confusión que desfigura la notoria verdad. No menos necesario para la formación de ese género que la pampa y que las cuchillas fue el carácter urbano de Buenos Aires y de Montevideo. Las guerras de la Independencia, la guerra del Brasil, las guerras anárquicas, hicieron que hombres de cultura civil se compenetraran con el gaucho; de la azarosa conjunción de esos dos estilos vitales, del asombro que uno produjo en otro, nació la literatura gauchesca. (Borges, 1975:10)

La tesis borgeana nos permite afirmar que la literatura gauchesca no fue una producción emanada del habla tradicional rural, sino una elaboración urbana ejecutada desde su mismo origen por los sectores letrados. Ahora bien, esta *producción* literaria del gaucho, aun siendo urbana, no fue el reflejo de una ensoñación tan desbordante como ajena al colorido local –pienso en el *Ariel* de Rodó– ni la *mise en scène* de personajes marginales pero ya ciudadanos –pienso en la narrativa de Arlt–, sino el resultado de un encuentro entre los personajes del mundo rural y los intelectuales de las ciudades rioplatenses. El campo de batalla actuó como escenografía de un encuentro que propiciaría una transculturación de raíz urbana, de la que emergió un producto que desde el mismo instante en que tradujo la oralidad al texto debió ser considerado en términos estrictamente estéticos, aunque en la mayoría de los casos comportara una función ideológica refractaria a la modernización urbana¹¹.

11 Beatriz Sarlo ha identificado al tópico de la *edad dorada* –dentro del cual debemos

Podríamos sentenciar que en el período mismo en el que el gaucha de carne y hueso va desapareciendo del paisaje rural a ambos márgenes del río Uruguay –y junto a aquella estrepitosa disminución de sus representantes va diluyéndose también su aura telúrica–, la literatura urbana produce un héroe literario –uno de los primeros de raíz auténticamente americana– que encuentra, en un público que está naciendo, su sobrevida en la forma mitificada de baluarte de la tradición nacional. En este sentido, hay una correlación explícita entre la irrupción del género gauchesco y la condición de “clase desheredada” de los gauchos en el nuevo escenario pretendidamente burgués de la segunda mitad del siglo XIX, como bien ha resaltado Rama:

[C]on estos textos de 1872 [se refiere, fundamentalmente, a *Los tres gauchos orientales*, de Antonio Lussich y al *Martín Fierro*, de José Hernández] se constituye un sistema poético que funda la literatura gauchesca. El esqueleto ideológico de tal operación artística es el descubrimiento, por parte de los escritores, de la condición de ‘clase desheredada’ que cabe a los habitantes de los campos, cuya resultante literaria es el principio de una poesía social (Rama, 1976: 139).

Aunque el modernismo dariano ya había dislocado el eje de las letras americanas en su relación con las europeas, su ostensible desinterés por lo social no nos permite hablar de una verdadera transculturación, en el sentido de una genuina operación de recuperación de los valores tradicionales y su inserción, una vez elaborada como material estético, en la escena literaria mundial. Es, por tanto, en la formación de una literatura tan urbana como local, forjada a partir de los materiales de las clases rurales amenazadas por la retórica de un progreso que los positivistas declamaban desde las tribunas citadinas, que pue-

inscribir al género gauchesco– como una respuesta ideológico-afectiva ante las novedades producidas por la modernidad que se expandía sobre las ciudades rioplatenses: “La modernidad avanza sobre el escenario urbano, al que modifica espectacularmente, pero también deja huellas en el campo. El tópico de la ‘edad dorada’ es la configuración literaria de la estructura ideológico-afectiva que emerge de las desazones causadas por lo nuevo: restituye en el plano de lo simbólico un orden que se estima más justo, aunque nunca haya existido objetivamente y sea, más bien, una respuesta al cambio antes que una memoria del pasado. Por eso la ‘edad dorada’ no es una reconstrucción realista ni histórica, sino una pauta que, ubicada en el pasado, es básicamente acrónica y atópica: de algún modo, una utopía, en cuyo tejido se mezclan deseos, proyectos y, sin duda, también recuerdos colectivos [...] Como tópico, la ‘edad dorada’ es especialmente permeable a las operaciones de una ideología conservadora, aunque también el pensamiento revolucionario ha diseñado utopías situadas en el pasado, anteriores a las relaciones privadas de propiedad. Producto de una estructura afectivo-ideológica contradictoria por sus mismas condiciones de emergencia, el tópico expresa la nostalgia frente a un orden más armónico, sin proponer la alternativa de un orden nuevo” (Sarlo, 2003: 32-33).

de verificarse una auténtica suspensión de la costumbre imitativa que habían adoptado las corrientes literarias americanas hasta la fecha.

En la elaboración del género gauchesco podemos encontrar una de las tantas huellas dejadas por los continuos trasvases entre lo urbano y lo rural y entre las producciones orales y las obras literarias: *lo parlante-visible* –aludido por Roa Bastos– no es destruido sino transculturado por la máquina escrituraria¹²; la modernidad –la irrenunciable modernidad– emergía nuevamente como resultado de un incesante ejercicio de *codigofagia*¹³ en el que los polos contradictorios avanzaban devorándose por la vía de una destrucción creadora.

IV. MODERNIDAD/TRADICIÓN: UNA HISTORIA DE PROMESAS INCUMPLIDAS. A MODO DE CIERRE

Desde el momento mismo de su nacimiento, como obra de ingeniería y como sueño de la inteligencia, la ciudad enarboló una promesa de emancipación humana. Frente a la naturaleza amenazante, la ciudad se alzó como el refugio racionalmente controlado que posibilitaría una vida plenamente humana. Con la modernidad –y aún más con la Ilustración– los espacios urbanos devinieron fortalezas del progreso en los que velozmente circularon tanto mercancías como saberes que inmunizaban frente a la *bestialización* encarnada por los analfabetos campesinos que poblaban el mundo rural. No menos que sus homólogas europeas, las ciudades americanas irrumpieron en la escena postulando *modernidad*,

12 En este sentido, hacemos nuestras las siguientes palabras del crítico uruguayo Alberto Zum Felde: “La poesía gauchesca auténtica, la de los payadores anónimos que, de fogón en pulpería, fueron cantando sus coplas y entablando sus contrapuntos, durante el largo tiempo comprendido desde fines del siglo XVIII a fines del XIX, nos es desconocida, puesto que no fue escrita. Improvisación siempre renovada, apenas retenida en parte por la memoria de cantores u oyentes, esa poesía popular y campera se fue en el viento, y sólo su vaga tradición oral ha llegado a nosotros. Las composiciones gauchescas que se conservan –por haber sido escritas– de la primera época, pertenecen a poetas urbanos, como Hidalgo y Ascasubi, quienes, por afición a lo nativo o por el propósito de hacerse entender de la masa criolla, dieron en escribir imitando la manera de los payadores, no sin dar a la estrofa cierta corrección literaria, de que, sin duda, –y a cambio de su mayor expresión–, carecía la burda copla de los cantores analfabetos” (Zum Felde, 1930: III, 150-151).

13 Bolívar Echeverría ha propuesto pensar los procesos de mestizaje cultural privilegiando los instrumentos de la semiótica; de esta opción surge la noción de *codigofagia*: “El mestizaje, el modo de vida natural de las culturas, no parece estar cómodo ni en la figura química (yuxtaposición de cualidades) ni en la biológica (cruce o combinatoria de cualidades), a través de las que se lo suele pensar. Todo indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar ‘codigofagia’. Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiendo a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después” (Echeverría, 2000: 51-52)

progreso y humanidad. Es evidente –cuando ya ha transcurrido un cuarto del siglo XXI– que las promesas urbanas no se han consumado: el crecimiento acelerado de las áreas hiperdegradadas (Davis, 2006), el debilitamiento de las esperanzas tradicionalmente depositadas por las clases desfavorecidas en la mejora de sus horizontes de vida mediante el esfuerzo y el trabajo, la reciente escalada de las estrategias inmunitarias frente a migrantes, mujeres, colectivos LGTBIQ+ y la paralela criminalización de la pobreza, parecen indicar no sólo el incumplimiento de las promesas, sino también –y fundamentalmente– una oleada reaccionaria que, en nombre de las tradiciones mancilladas, amenaza con clausurar definitivamente los senderos emancipatorios para los sectores subalternos.

Aun así, es de esperar que una nueva transculturación tenga lugar desde esos mismos sectores que parecen haber quedado al margen de la promesa moderna. Un *espíritu popular creativo* –la expresión es de Gramsci (2015: 57)– parece atravesar la historia impugnando toda pretensión de clausura, infiltrando las rigideces del código de lo admitido/excluido y mestizando las lenguas y sus productos culturales. No obstante, es preciso no caer en ingenuas celebraciones de la multiculturalidad, pues sigue siendo fundamental detectar desde qué lugar se operan las transculturaciones de nuestro tiempo: si del lado de los ratificadores de la dominación o del lado de sus subversores.

Es probable que al decir esto no estemos haciendo otra cosa que repetir aquello que ya supo presentir Benjamin en sus *Tesis de Filosofía de la historia*, a saber: que “los respectivos dominadores son los herederos de todos los que han vencido una vez” y que, por tanto, “jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro” (Benjamin, 1989: 181-182). Leer, desde esta enseñanza benjaminiana, la historia de la modernidad diferida latinoamericana y, especialmente, de sus producciones culturales, sigue siendo una tarea abierta para quienes, desde la máquina escrituraria, denunciemos los efectos subalternizantes derivados de la incesante sacralización de la letra.

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHUGAR, H. (1984). “Prólogo”. En Á. Rama, *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- BEIGEL, F. (2003). *El itinerario y la brújula: el vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*. Buenos Aires: Biblos.
- BENJAMIN, W. (1989). “Tesis de filosofía de la historia”. En *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- BORGES, J. L. (1975). “La poesía gauchesca”. En *Prosa*. Barcelona: Círculo de lectores.
- BORGES, J. L. (1996). “Vanilocuencia”. En *Fervor de Buenos Aires*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- BOSTEELS, B. (2021). *La comuna mexicana*. México D.F.: Akal.

- CARPENTIER, A. (1981). *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. Madrid: Siglo XXI.
- DAVIS, M. (2006). *Planeta de ciudades miseria*. Tres Cantos (Madrid): Akal.
- DUVERGER, C. (1993). *La conversión de los indios de Nueva España*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- ECHEVERRÍA, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México D.F.: Ediciones Era.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1997). *Imaginarios urbanos*. Buenos Aires: Eudeba.
- GARCÍA LINERA, Á. (2015). *Forma valor y forma comunidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- GONZÁLEZ PRADA, M. (1978). *Nuestros indios*. México D. F.: UNAM.
- GRAMSCI, A. (2015). *Lettere dal carcere 1926-1937. A cura di Antonio Santucci*. Palermo, Sellerio.
- GUHA, R. (2019). *Dominación sin hegemonía: Historia y poder en la India colonial*. Madrid: Traficantes de sueños.
- HARVEY, D. (1998). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MAQUIAVELO, N. (2010). *El príncipe*. Tres Cantos (Madrid): Akal.
- MORAÑA, M. (1995). De la ciudad letrada al imaginario nacionalista: contribuciones de Ángel Rama a la invención de América. En B. González Stephan (Ed.), *Esplendores y miserias del siglo XIX: Cultura y sociedad en América Latina*. Caracas: Monte Ávila, pp. 165-173.
- ORTIZ, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- PIETSCHMANN, H. (2003). Los principios rectores de organización estatal en las Indias. En F. X. Guerra & A. Annino (Eds.), *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- RAMA, A. (1976). *Los gauchipolíticos rioplatenses: Literatura y sociedad*. Buenos Aires: Calicanto.
- RAMA, Á. (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. México D. F.: Siglo XXI.
- RAMA, Á. (1984). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- RANCIÈRE, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- ROA BASTOS, A. (1987). *Yo, el Supremo*. Barcelona: Círculo de lectores.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, N. (1990). “La población de la América colonial española”. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina* (Tomo 4: América latina colonial: población, sociedad y cultura). Barcelona: Crítica, pp. 15-38.
- SARLO, B. (2003). *Una modernidad periférica: Buenos Aires, 1920 y 1930*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- STAVENHAGEN, R. (1969). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México D. F.: Siglo XXI.
- ZUM FELDE, A. (1930). *Proceso intelectual del Uruguay: Y crítica de su literatura* (Tomo III). Montevideo: Imprenta Nacional Colorada.

DAVID CARDOZO SANTIAGO es profesor contratado y coordinador del Máster en Humanidades contemporáneas: actualizar el humanismo en la Universidad Nebrija.

Líneas de investigación:

Filosofía política contemporánea y estética poscolonial.

Publicaciones recientes:

CARDOZO SANTIAGO, DAVID (2025). “De lo universal hacia lo local, de lo local hacia lo universal. Mariátegui más allá de lo nacional-popular y más acá del cosmopolitismo”. *Revista de Hispanismo Filosófico*, 30. <https://doi.org/10.15366/rgp4bb84>.

CARDOZO SANTIAGO, DAVID (2024). “Como evangelio y método de movimiento de masas: las raíces del marxismo ‘heterodoxo’ de Mariátegui”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V. 41- 2, 2024. Madrid. ISSN-e 1988-2564. <https://doi.org/10.5209/ashf.88608>

Email: dcardozosantiago@gmail.com