

Eduardo Febres

Professor Joshua Lund

Dissertation Project: La máquina criptógama: Simón Rodríguez y las tecnologías culturales del racismo ilustrado (1828 – 1854)

20 June 2023

Una vacuna contra la inteligencia de las máquinas

Los tipos móviles se organizaron en 1826, en la Poland Street de Londres: “p”, “e”, “r”, “f”, “e”, “c”, “t”, “a”, “ ”, “i”, “n”, “t”, “e”, “l”, “i”, “g”, “e”, “n”, “c”, “i”, “a”, “ ”, “d”, “e”, “ ”, “l”, “a”, “s”, “ ”, “m”, “á”, “q”, “u”, “i”, “n”, “a”, “s”. Ni el impresor, G. Schulz, ni los editores, Andrés Bello y Juan García del Río, podían imaginarse la resonancia que el término “perfecta inteligencia de las máquinas” tendría en la conversación global de 2023. Como se sabe, este es el año en que un pánico mediático siguió al lanzamiento de ChatGTP: un algoritmo de predicción, generativo, que –por momentos– da al usuario la ilusión de estar interactuando con una máquina “inteligente”. Es decir, un objeto técnico capaz de producir respuestas del más alto estándar académico en tiempo récord¹.

Bello y García del Río usaron el término en los números 2 y 3 de su proyecto editorial trasatlántico, *Repertorio americano*: la revista de 1356 páginas –distribuidas en cuatro números– que imprimieron en Londres entre 1826 y 1827, y que distribuyeron en París, Viena México, y

¹ nota: referencias

otros puntos nunca precisados del subcontinente hispanoamericano². Apareció en la única reseña que se repite en la sección “Boletín Bibliográfico” en más de un número: la de *Guide du mécanicien, ou principes fondamentaux de mécanique expérimentale et théorique appliquées à la composition et à l’usage des machines*, de Pierre-Henri Suzanne. Tomada de la *Revue Encyclopedique*, la reseña promueve uno de los libros que formó parte de un *boom* editorial en Francia entre 1820 y 1840, de libros dedicados a la divulgación de ciencias aplicadas a la industria (Chatzis 11, 125).

En medio de una frase laudatoria para el libro de dos volúmenes los editores aseguran: “[b]ien sabido es que no basta describir cuidadosamente las máquinas mas ingeniosas e importantes” (Bello and García del Río pp). Así, una inversión metonímica le adjudica ingenio a las máquinas: el ingenio de la sociedad y los individuos que producen esas máquinas. De este régimen trópico nace el concepto que remata la reseña de 1826 y que resuena con la imaginación distópica de 2023: “[l]os hombres instruidos desde luego conozerán la importancia de este tratado (...) i los artistas i operarios hallarán en él todo lo necesario para la perfecta intelijencia de las máquinas” (pp).

Aunque su función en la reseña de 1826 es más bien el de tropos decorativos, la idea que encierran los sintagmas “inteligencia de las máquinas” y “las máquinas más ingeniosas” atraviesa la relación que la vanguardia criolla ilustrada estableció con la tecnología de tipos móviles. Porque, tal como quienes en 2023 le atribuyen agencia a un algoritmo predictivo, la vanguardia criolla ilustrada fetichizó un objeto técnico a principios del siglo XIX: la máquina de imprimir.

² en los cuatro números publicados se enumeran las ciudades mencionadas y se añade “i en las principales ciudades principales de América donde se dirá en los siguientes números”. En el próximo capítulo detallo los orígenes y el alcance de este proyecto editorial, y de otros que, al igual que *Sociedades americanas*, postularon como público una “comunidad imaginada” supranacional hispanoamericana

Es decir, le atribuyó propiedades o capacidades sin considerar las fuerzas sociohistóricas que en realidad habían producido sus efectos en el modelo europeo que copiaban. Esto es: le asignó a las máquinas de imprimir una capacidad de cohesión social y fundadora de “comunidades imaginadas” que en Europa había sido en realidad efecto de 300 años de tensión entre la técnica de tipos móviles controlada por las élites, y de mecanismos de apropiación desplegados por la plebe.

En este capítulo exploro la crítica que hizo Rodríguez a esta esta mirada fetichizada de la imprenta. Pues a partir de ella José Antonio Saco, Domingo Faustino Sarmiento y Andrés Bello estructuraron alrededor de la reproducción mecánica lo que, en el árbol de André-Marie Ampère, se llama “dialegmática”³. Es decir, su “estudio de los signos utilizados para transmitir ideas, sentimientos y pasiones” estuvo fundado en la convicción de que la reproducción mecánica podía llenar todas las necesidades de transmisión de “ideas, sentimientos y pasiones”. Todos sus planes de “educación popular” se fundamentaron en la confianza que depositaban en materiales divulgativos simplificados, en el mismo espíritu de la *Guide du mécanicien*. Pero eran malos imitadores: en el modelo que seguían, lo que había consolidado “comunidades imaginadas” más o menos estables no había sido un objeto técnico, sino la tensión dialéctica que este había generado a partir de su puesta en funcionamiento. Una tensión que, a lo largo de siglos, había formado la la cultura impresa europea, entre el medio mecánico, disciplinador y homogenizador de la iglesia y el Estado, y los medios de apropiación de la plebe, con sus marcas de distinción e invención.

El vocabulario con que describo el proceso de formación del “capitalismo de imprenta” proviene de Roger Chartier, quien subraya la agencia de la masa sobre la formación de la cultura

³ referencia interna al primer capítulo

impresa europea. Chartier introdujo el concepto de “apropiación” para describir estrategias orgánicas empleadas por la plebe para apropiarse de los discursos mecanizados reproducidos por la elite. Esto permite historizar la formación de la cultura impresa europea como una serie de choques y negociaciones entre dos fuerzas mediadas por la lectura alfabética: la voluntad disciplinaria y homogenizadora de los poderes concentrados, por un lado, y las potencias populares de distinción e invención, por otro⁴.

Esta historización me interesa por dos motivos. Primero, es una clave para leer uno de los *tracks* constantes de la obra de Rodríguez, que es la historización de su propia reproducción y recepción. Esto es patente especialmente en el objeto en que me concentro aquí: la segunda entrega impresa de *Sociedades americanas*, que se llamó *Luces y virtudes sociales*, y fue publicada en 1834 en Concepción, y en 1840 en Valparaíso⁵. La versión de 1834 abre con el análisis de algunas observaciones, críticas y lecturas que había recibido su entrega anterior, *Sociedades americanas en 1828: cómo serán y cómo podrían ser en los siglos venideros* (1828). De uno de estos análisis surge el segundo motivo por el que la historización de Chartier me sirve para leer la crítica al “capitalismo de imprenta” hispanoamericano que atraviesa los objetos impresos de Rodríguez. Me refiero a la distinción categórica que Rodríguez hace entre “pueblo”, “masa” y “vulgo”. De esas distinciones emerge la alerta que Rodríguez formula sobre el “monstruo social” que se forma a la sombra de la “perfecta inteligencia de las máquinas”.

⁴ referencia a las obras con las que más he trabajado, y a las secciones del capítulo donde trabajo más de cerca con sus conceptos

⁵ La obra fue publicada con variaciones, adiciones y supresiones. La versión de 1840 repite palabra por palabra la mayor parte de la versión de 1834, pero introduciendo composiciones tipográficas con muchas más variaciones, espacios en blanco y énfasis. Cuando no indique el año, significa que la cita se encuentra en ambas publicaciones

Capitalismo impreso sin imprentas

Una familia de criptógamos

La distinción entre “masa”, “pueblo” y “vulgo” se empieza a estructurar en la introducción a *Luces* (1834), llamada “Galeato”. Rodríguez responde a una de las críticas que recibió *Sociedades* (1828): que, a pesar de que decía que era para el pueblo, “el pueblo no lo entenderá”. Para rebatir a sus detractores, Rodríguez termina elaborando una distinción categórica, que se ancla en la distancia inconmensurable, entre los medios mecánicos de reproducción del Estado y los medios orgánicos de la masa para reproducir discursos y apropiarse de ellos. Al final de esta sección detallo cómo Rodríguez establece esta distinción, y en las siguientes secciones analizo, a través de su mirada, la inconmensurabilidad técnica entre los medios del Estado y los medios de la masa. Primero voy a referirme a un “cuadro” de 1842, en el que Rodríguez sugiere cómo opera esa separación en la relación entre poblaciones racializadas y la elite impulsora del “capitalismo de imprenta”.

El cuadro aparece en el *incipit* a su entrega más extensa de *Sociedades*, publicada en Lima en 1842⁶. Rodríguez plantea una comparación entre Hispanoamérica y dos naciones a la vanguardia del “capitalismo de imprenta”: Francia e Inglaterra. Entre otras características, afirma que la primera tiene a la “clase media”, la segunda tiene “el comercio” y la “aristocracia de nacimiento”, mientras en Hispanoamérica:

⁶ referencia al capítulo 1, donde se describe la secuencia en que se imprime el *magnus opum Sociedades americanas*

tenemos { Huasos, Chinos i Bárbaros
Gauchos, Cholos i Huachinangos
Negros, Prietos i Gentiles
Serranos, Calentanos, Indígenas
Jente de Color i de Ruana*,
Morenos, Mulatos i Zambos
Blancos porfiados i Patas amarillas
i una CHUSMA de Cruzados
Tercerones, Cuarterones, Quinterones,
i Salta-atras
que hace, como en botánica,
una familia de CRIPTÓGAMOS

Delante de esta JENTE, pueden { la nobleza,
el comercio,
i la clase media

hablar de sus asuntos políticos { en Araucano
en Pehuenche
en Quichua
en Aymarà
en Guineo o
en Ilascalteca

tan seguros del secreto como si hablaran
en VASCUENCE

El “tenemos” establece una analogía entre la aristocracia, la clase media y los comerciantes ingleses y franceses –los sujetos históricos clave para la emergencia del “capitalismo de imprenta”–, y las poblaciones racializadas en Hispanoamérica. Es decir, no “tenemos” clase

media, nobleza y comerciantes, sino una suma heterogénea de etnicidades, racialidades impuestas y poblaciones estigmatizadas. Por su parte, la vanguardia ilustrada, epígono de la nobleza, el comercio y la clase media, en franca minoría, habla una lengua pública que no entiende –ni traducida– el cuerpo social que podría darle forma al nuevo sistema.

El término paraguas de “criptógamos” para referirse a las poblaciones racializadas, por otra parte, sugiere la reversibilidad de esta incompreensión. “Criptógamo” es una categoría botánica, hoy en desuso, que se empleó para referirse a las especies vegetales o fungi cuyo mecanismo de reproducción no era visible. Como mostraré en el próximo capítulo, este concepto empalma, en términos de población, con el concepto estratégico rodrigueano de “colonizar el país con sus propios habitantes”. Sin embargo, de cara al “capitalismo de imprenta”, Rodríguez deja ver cómo entre las poblaciones excluidas hay también discursos criptógamos, reproducidos entre la masa al margen de los designios de la vanguardia ilustrada y sus máquinas de imprimir. Como mostraré, también la masa podía hablar de sus asuntos de importancia más o menos seguros de su secreto, porque la fijación de la vanguardia ilustrada con los tipos móviles no la dejaba escucharla.

Pero antes de referirme a los discursos criptógamos de la masa y la relación que Rodríguez tuvo con ellos, debo hacer una precisión conceptual: “capitalismo de imprenta” es mi traducción literal del término “print capitalism”, que Benedict Anderson acuñó en *Comunidades imaginadas* para designar un sistema que ayudó a crear un sentimiento de identidad nacional compartida entre pueblos dispares. Empleo el término en un sentido distinto al de Anderson, quien lo usa para designar esferas públicas nacionales, organizadas alrededor de objetos culturales producidos con tipos móviles. Este uso del término es, precisamente, el que subraya la traducción al español más establecida: “capitalismo impreso”. En “capitalismo impreso”, el capitalismo es una sustancia preexistente, que adquiere una forma particular –adjetiva– al

imprimirse. De ahí mi elección por la traducción literal, pues en “capitalismo *de* imprenta”, ambos son sustantivos y sustanciales. Es decir, “capitalismo de imprenta” postula un sistema de producción y relación social que está *hecho de o con* imprenta. Esto es, por otra parte, mucho más cercano al rol que Marx y Engels le asignan a la imprenta en el proceso de formación del capital⁷. Pero no se trata tampoco de reducir el capitalismo a su relación con los tipos móviles. “Capitalismo de imprenta” no es distinto al “capitalismo de la hiladora de algodón”, o al “capitalismo de la acumulación originaria”. Hablar de “capitalismo de imprenta” solo define un punto de vista. En este caso, el punto de vista en el que se sitúan los objetos impresos de Rodríguez, para escrutar la formación del capitalismo en la zona que había protagonizado la “primera ola de descolonización”⁸.

Como lo han demostrado varios autores⁹, la obra de Rodríguez da muestras recurrentes y sólidas de apuntar a una crítica de la economía política capitalista desde sus fundamentos materiales. Pero desde una interpretación del “marxismo vulgar”, el giro que hace Rodríguez al final del “cuadro” que compara los sujetos históricos para la formación del capitalismo en Francia e Inglaterra sería un repliegue hacia la “superestructura”. ¿Qué importa si la masa no entiende lo que habla la vanguardia ilustrada, si la verdad no se haya en lo que dice esta, sino en aquello que esconden las relaciones de producción? Desde luego que hay muchas otras razones por las que ese hipotético señalamiento del marxismo vulgar puede ser rechazado¹⁰. Sin embargo, en este caso particular, incluso desde una perspectiva esquemática, la dialegmática juega un

⁷ referencias al capítulo del Capital sobre la industria y al texto de Engels en que le da aún más protagonismo a la imprenta

⁸ referencia a Turner

⁹ más adelante me refiero a ellos

¹⁰ Gutiérrez Girardot, Raymond Williams, Lowy, Redención, Utopía, Judaísmo 2019, Ludovico Silva

papel crítico en el proceso productivo. La inconmensurabilidad de los medios de divulgación de los gobernantes y los medios de apropiación de la masa destruía la mera posibilidad de formar una sociedad explotable bajo relaciones capitalistas, tal como estaban establecidas en Europa. Dicho de otra forma: la contradicción entre trabajo y capital existía, e intensamente, en la Hispanoamérica de la post-guerra. Pero esta contradicción estaba atravesada y sobrepasada por la contradicción a la que apuntaba Rodríguez en su crítica dialegmática: la contradicción entre masa y la sociedad.

Esta contradicción estaba atravesada tanto por la tecnología impresa como por la fetichización que la elite hizo de ella. Por eso en esta primera sección exploro una experiencia que demuestra la existencia de una esfera pública no-letrada y semi-letrada que posibilitó la gestación del primer movimiento independentista en acercarse a Caracas, en 1797. Propongo que Rodríguez – quien salió al exilio huyendo de la represión imperial desatada tras la conjura del movimiento– nutrió su crítica dialegmática, al comprobar que los discursos revolucionarios del “capitalismo impreso” podían reproducirse y apropiarse independientemente de los medios mecánicos de reproducción. Esta certeza, mediada por la experiencia, probaba que el control de la tecnología de tipos móviles no garantizaba el control sobre sus efectos.

En la segunda sección me aproximó más de cerca a esos efectos fuera del control de la imprenta, detallando algunos de los principios que Rodríguez propone, para exponer la ineficacia de la reproducción mecánica de discursos por parte de los letrados, en comparación con la habilidad orgánica de los “rústicos”. En la tercera, caracterizo el concepto de “impropiedad” de Rodríguez, como abismo de incomunicabilidad entre los diseñadores del “orden” y la masa a la que ese diseño estaba dirigido. Finalmente, caracterizo el programa de Rodríguez como una apuesta inmunitaria, que perseguía aproximar la lengua de lo público a la lengua de la masa, para

proveer a la sociedad de anticuerpos contra la “peste” de la anarquía. A contrapelo de la euforia por el “capitalismo impreso” entre la vanguardia ilustrada, Rodríguez exclamaba “¡no nos alucinemos!”. Y para cachetear la utopía de la “perfecta inteligencia de las máquinas”, la escarmentó recordándole su contraparte más evidente, que era el “monstruo social” de una masa embrutecida por la tecnología.

Desde por fuera de las máquinas

Como se sabe, el influyente estudio sobre el surgimiento del nacionalismo de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas* –de la mano con una larga tradición de historiografía eurocéntrica–, atribuye a la implementación de la imprenta el rol más decisivo en la circulación de discursos emancipatorios durante las revoluciones de independencia¹¹. Pero estudios posteriores, como los de Cristina Soriano, Martin Lienhardt y Sinclair Thomson, destruyen esta interpretación causal y determinista. Estos autores demuestran la existencia de una intensa esfera pública, atravesada por múltiples tecnologías no-mecánicas de reproducción –manuscritos, imágenes, oralidad, lectura en voz alta, canciones, y lenguaje gestual–, que permitieron la amplia circulación de discursos emancipatorios no-impresos antes, durante y después de la revolución de independencia. Es decir, el acceso libre y exponencialmente aumentado a la tecnología de imprimir no fue condición de posibilidad para la emergencia de los discursos emancipadores. Fue más bien un factor que entró a formar parte un proceso revolucionario que ya estaba en marcha, y no necesariamente para acelerarlo o profundizarlo ¹².

¹¹ ejemplo de Anderson y otros autores que hacen el análisis determinista

¹² sobre cómo el proyecto de 1797 fue mucho más radical que el proyecto que terminó triunfando, y señalamiento de que la imprenta funcionó como un mecanismo de exclusión, y no de igualdad

El caso de Venezuela es particularmente revelador en este sentido, pues el primer conato de revolución que se aproximó a la capital del país ocurrió en 1797, once años de que se pusiera en funcionamiento la primera imprenta en el país¹³. Soriano encuentra los rastros de esta esfera pública no-impresa entre las huellas documentales que dejó el amplio aparato de inteligencia y represión imperial. La llamada “rebelión de Gual y España”¹⁴ se gestó en el seno de una amplia red de circulación de discursos revolucionarios que, formando parte de la conversación liberal que habitaba el “capitalismo impreso”, se tejió en Venezuela sin imprentas ni librerías.

En su análisis queda en evidencia que estos discursos circulaban intensamente, no solo *a pesar* de la falta de imprentas y librerías, sino precisamente, *gracias a* esta carencia. Lo escaso y costoso de los libros generó, alrededor de la curiosidad lectora, una serie “estrategias que hicieron que los textos escritos fueran accesibles a un grupo más amplio de personas”. La lectura no se configuró como una práctica de consumo individual sino alrededor de “redes sociales, (...) [y] un circuito cada vez más amplio de préstamo de libros y una práctica generalizada de transcripción de textos” (Soriano pp). Por otra parte, las dinámicas orgánicas e informales de la circulación dificultaban el control que podía tenerse en un mercado gobernado por máquinas de imprimir.

¹³ aún más dramático es el caso de Haití, donde como demuestran A, B y C, la lengua de los revolucionarios no solo no era impresa, sino que era ágrafa. Los documentos X, Y y Z, que instauraron la república haitiana ante el mundo, tuvieron una enunciación oral, en creole, y una enunicación escrita e impresa. De la enunciación oral no se conserva registro, pues lo que copiaron los aliados blancos de la rebelión no tradujeron ni transcribieron los discursos, sino que hicieron una versión adaptada al público internacional

¹⁴ como aclara Soriano, el nombre es inexacto pues reduce el liderazgo dos criollos, opacando el rol conductor de dos pardos y dos peninsulares, que le dan dimensión trasatlántica y multirracial al acontecimiento

La falta de imprentas, la ausencia de libreros formales y la prevalencia de las actividades de contrabando a lo largo de la extensa costa atlántica de Venezuela dificultaron enormemente los esfuerzos de control y censura del material de lectura (Soriano pp)

Biógrafos e historiadores han discutido si Simón Rodríguez tuvo o no una participación directa en la rebelión de 1797, como lo subrayan las versiones más fabuladas¹⁵. Pero sí hay consenso en reconocer que su salida del país, datada ese mismo año, tuvo que ver con el clima represivo en Caracas –que recrudeció después que esta rebelión fuera delatada y desmantelada por las autoridades coloniales . Por otra parte, como indica Soriano, la rebelión involucró a múltiples sectores de la sociedad caraqueña y de La Guaira, donde obtuvo “notable apoyo de muchos pardos y blancos pobres, pequeños comerciantes, funcionarios reales, soldados y artesanos de La Guaira y Caracas” (pp). En este sentido, es improbable que Rodríguez no haya sido al menos simpatizante del movimiento, e imposible que no supiera de él. Y más importante que esto: Rodríguez estaba familiarizado con las tácticas autónomas y orgánicas que las poblaciones racializadas –que equivalía a tres cuartos de la población en la provincia de Caracas (Soriano pp)– habían desarrollado para desdibujar los límites del cerco letrado que las mantenían en el “exterior”.

En su primer escrito público, de 1794, Rodríguez (*Obras completas*) se refiere las “peluquerías y barberías que sirven de Escuela”. Presentado a las autoridades imperiales en Venezuela en 1794 y 1795, *Estado actual de la escuela y nuevo establecimiento de ella* constituye una de las pocas evidencias no criminales –es decir, fuera de lo que se encuentra en los archivos de la represión y la inteligencia imperial– empleadas por Soriano para dar cuenta de la esfera no-impresa y no oficial de circulación de discursos y conocimientos donde se gestó la

¹⁵ sobre las versiones fabuladas: el seriado de Caracol, la novela de Úslar Pietri; y sobre la discusión historiográfica, toca un bibliotecazo

rebelión de 1797 (Rodríguez, *Obras completas* pp; Soriano pp) . Como indica Soriano, el texto de Rodríguez permite identificar las barberías no solo eran escuelas clandestinas –para formar niños que tenían prohibido acceder a la educación formal por su identidad sociorracial asignada–, sino también “espacios dinámicos de socialización donde se impartían clases, se intercambiaban conocimientos y se debatían ideas”. Barberías, zapaterías y pulperías fueron en Caracas y La Guaira espacios de tertulia “donde la alfabetización y la palabra escrita eran accesibles a todos”, y que por su naturaleza resultaron más abiertos y heterogéneos que “cafeterías o pubs exclusivos”, propios de esferas letradas en metrópolis más desarrolladas (Soriano pp, pp, pp). Por eso, independientemente de si Rodríguez formó parte directamente de la conspiración de 1797, su experiencia como testigo habría sido suficiente para aprender sobre las esferas públicas orgánicas hispanoamericanas que funcionaron independientemente de las máquinas de imprimir. Esa experiencia es la que Rodríguez lleva a la discusión post-independencia para criticar el modelo mecanicista del “capitalismo de imprenta”, y proponer una adaptación de la esfera pública a las prácticas comunicacionales orgánicas, para sumar sus potencialidades a la construcción del proyecto republicano.

Contra el fetichismo de la letra impresa

El escrito de Rodríguez de 1794 forma parte de la etapa más conservadora de su escritura: aboga abiertamente por la segregación, y estructura su discurso en función de los códigos morales del imperio español. Sin embargo, ya se encuentra en él una certeza sobre el poder divulgativo de las prácticas no-mecánicas para la difusión de discursos y experiencias. En 1794 le escribió a las autoridades que la participación de algunos estudiantes en las escuelas improvisadas en las barberías “[n]ada perjudicaría (...) pero la lástima es que se trasciende a las verdaderas [escuelas], y hace dificultoso su curso” (Rodríguez, *Obras completas* pp). Es decir,

asumía que lo que circulaba en las barberías no se restringía a las barberías, sino que se filtraba a otros ámbitos de la vida pública. La valoración es paradójica: se toma en serio las técnicas orgánicas de apropiación y circulación de discursos, reconoce sus potencialidades, y precisamente por eso las quiere absorber a la vida pública, legal. En este caso, en la “escuela de pardos” que le proponía a las autoridades, en la que segregación e inclusión funcionaban en simultáneo, como en dilemas liberales de todas las épocas¹⁶.

El mismo doble movimiento opera cuando, en 1834, asegura que “[m]as es el daño que hace, á la sociedad, un viejo ignorante, conversando con un nietecito, que el bien que promueven mil filósofos escribiendo.... volúmenes! (sic.)” (1834 pp). Reaparece aquí un destello de la esfera pública orgánica como amenaza que prolifera independientemente de las tentativas de control y contención en la esfera de reproducción mecánica. Pero Rodríguez no idealiza el potencial anárquico de esa esfera orgánica, y esto es lo que le habilita una escucha entre la vanguardia ilustrada. Puede escribir torcido, difundir rumores raros sobre sí mismo, innovar plásticamente todo lo que quiera, pero puede imprimir porque su planteamiento es un planteamiento “contra la anarquía”. El *selling point* de su dialegmática era que, abriendo la esfera pública a las técnicas orgánicas de apropiación y reproducción de discursos, podía reclutar a esta esfera para un proyecto “verdaderamente republicano”. Y “reclutar” es preciso en el régimen trópico de Rodríguez, que en 1828 recordaba que “no hay buenas tropas sin buena disciplina”¹⁷.

A ese horizonte apunta la primera versión de *Luces y virtudes sociales*. La imprimió en la Imprenta del Instituto Literario de Concepción (Chile), patrocinado por el intendente de la ciudad. Lo presentó como el “cuarto cuaderno” de su obra por entregas *Sociedades americanas*,

¹⁶ referencia, ¿Zizek?

¹⁷ referencias adicionales a *El Libertador*

y le dedicó más de seis párrafos a detallar todas las dificultades que había enfrentado para publicarlo. “El autor de *sociedades americanas* es pobre (...)[,] no tiene amigos sabios con capitales desocupados—y entre los que la suerte ha favorecido con sabiduría y caudal, hay pocos generosos...” (1834 pp). Es decir, si bien mostraba alerta respecto al potencial divulgativo y diseminativo de los medios no-mecánicos, estaba también conciente de la “protección” de las ideas que ofrecía la imprenta: “[c]asi tocando al último rincón de la América española, hácia el Sur, han venido las ideas sociales á hallar la proteccion que han andado buscando, por espacio de 11 años en partes mas pobladas” (Rodríguez, 1834 6, 7)¹⁸ La “protección” que Rodríguez buscaba en la imprenta tiene que ver con su obsesión por ser reconocido como el “primero que propuso, en su tiempo,/ medios seguros de reformar las costumbres, / para evitar revoluciones—” (1842 pp). Pero también indica el poder legitimador de los tipos móviles en su contexto. La irrupción exponencial de la imprenta en la esfera pública hispanoamericana en las primeras décadas del siglo XIX añadió un nuevo requisito a los que regían la validación de los discursos. La “advertencia” que Rodríguez imprimió en su libro de 1830, *El Libertador del Mediodía de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social* es un buen indicador de cómo en 1828, estar escrito no era por sí solo un atributo que delimitara el mundo válido de la vanguardia ilustrada. Y de que para circular con pleno prestigio y legitimidad los discursos ahora tenían que estar impresos:

El que desprecie este escrito, porque no va impreso, acuérdesese que el Estilo precedió a la pluma, y que primero se escribió en Papyrus que en Fieltros de trapo. Impreso no quiere

¹⁸ Como indiqué en el primer capítulo, el proyecto editorial *Sociedades americanas* tuvo cinco entregas, en 1828, 1834, 1842, 1843 y 1843. Dado que los títulos se repiten, en las citas dentro del texto me refiero a cada una de ellas por el año de publicación

decir bueno: en Bolivia no hay imprenta que publique más de un pliego (Rodríguez, *Obras completas* 33)

Rodríguez imprimió, en 1830, esta advertencia, que pertenecía a la versión manuscrita, que como él mismo indica “se escribió en Bolivia, durante el año [18]28, y corrió manuscrita, entre personas de confianza”. Así fue hasta que en 1830 “[s]e publica (...) en Arequipa (...) en la Imprenta Pública, administrada por Vicente Sánchez” (Rodríguez, *Obras completas* 33). Es decir, el que compraba el *Libertador* en 1830 en Arequipa, lo primero que leía es que ya había circulado manuscrito. La aparente necedad evidencia desde otro ángulo –como el de los predicamentos para poder imprimir– una voluntad de exponer y evidenciar las relaciones económicas y de poder que determinaban los procesos de reproducción mecánica de discursos. Y, como sugiere la breve genealogía material que hace de la escritura en 1830 –pluma-estilo-imprenta; papiro-fieltro-papel– esta voluntad no solo se expresaba en la dificultad para llevar textos a la tecnología de los tipos móviles, sino que avanzaba hacia una crítica de la autoridad conferida a lo impreso como algo dado.

Particularmente en *Luces*, la intervención de Rodríguez se concentra en desmitificar el valor inmanente, atribuido por la clase dominante a la escritura en general y a la escritura impresa en particular. Pues, como indica Julio Ramos, durante el primer proyecto modernizador post-independencia “entre las letras y el proyecto modernizador (...) había una relación de identidad, no simplemente de ‘reflejo’ o semejanza”. Las dos versiones de *Luces* despliegan sus técnicas y modelos de análisis contra esa relación identitaria, que la clase letrada establecía entre la capacidad de leer, escribir e imprimir, y la autoridad para diseñar el proyecto modernizador.

Las distintas clases de vulgo

Aunque según el “Galeato”, *Luces* está dedicada a la “juventud americana” y “dirigida a su instrucción” (Rodríguez, 1834 pp), el eje del proyecto pedagógico de Rodríguez se fundaba en destruir la percepción fetichizada de la autoridad alfabética, que la tecnología impresa multiplicaba exponencialmente. En este sentido, es importante tener en cuenta que la decisión de imprimir de primero el que consideraba el “cuarto cuaderno” de su obra —la primera parte que imprimió, en 1828, estaba ubicada como el “Pródromo” del conjunto— tuvo que ver con los intereses del intendente José Antonio Alemparte Vial. Rodríguez explica:

[C]onociendo las buenas intenciones del autor, y (...) en beneficio de los Pueblos de América—(porque no piensa solo en el suyo)... [Alemparte Vial] protege la publicacion de la obra; con condicion de que se anteponga la parte que trata de la enseñanza, aunque esta sea la cuarta en el orden de la exhibicion... así se va á hacer (1834 pp)

Es decir, como señaló Mondragón, Rodríguez se vio obligado a publicar de primero el que consideraba la última parte de su *magnus opum*, para poder acceder a los recursos que le permitieron reproducirlo mecánicamente (pp). Más adelante detallaré los intereses que el intendente de Concepción podía tener en priorizar la publicación de un apartado dedicado a la “enseñanza”, más allá de lo autoevidente. Ahora quiero precisar el sentido que Rodríguez le asigna la “enseñanza”, en la presentación que hace para explicar el “plan” de su obra.

1.ª parte—El suelo y sus habitantes

Estado $\left\{ \begin{array}{l} \text{económico} \\ \text{moral} \\ \text{civil y} \\ \text{político} \end{array} \right\}$ **necesidad de una reforma**

2.ª parte— $\left\{ \begin{array}{l} \text{medios de reforma} \\ \text{que se han tentado hasta aquí} \end{array} \right\}$ **su insuficiencia**

3.ª parte—Nuevo plan de reforma

4.ª parte— $\left\{ \begin{array}{l} \text{medios que se deben emplear en la reforma} \\ \text{métodos, y modos de proceder en los métodos.} \end{array} \right\}$

Debido a la negociación con el Intendente, el “plan de la obra” no coincide con la sucesión en la que aparecerá fechada. El cuarto tomo se publica de primero, y es sobre los “medios que se deben emplear en la reforma / métodos, y modos de proceder en los métodos”. Es decir que si la “enseñanza” es el tema de este “cuarto cuaderno”, lo es en tanto “medio” para una reforma social. Pues era en el ámbito de los “medios”, “métodos” y “modos” donde se concentraba el fetichismo impreso de la vanguardia ilustrada.

Esta fue esencialmente la continuación mecanizada del valor “casi sacro” que tuvo la escritura a partir de la última mitad del siglo XVI en América Latina. Como explica Ángel Rama, la sacralización de la escritura como técnica en Hispanoamérica fue un efecto no previsto de las condiciones creadas por el imperio para difundir la contrarreforma : aunque no estaba entre los propósitos expresos del imperio, el estímulo de la propaganda religiosa aumentó en la urbe americana las competencias discursivas, lo cual produjo una distancia cada vez mayor entre la lengua oficial colonial –peninsular y cortesana– que escribía y leía un pequeño grupo, y la lengua cotidiana –americana y plebeya– hablada por las grandes mayorías analfabetas (pp). Claro que

la dicotomía propuesta por Rama, entre una elite letrada y una plebe analfabeta, no se corresponde estrictamente con el funcionamiento verificable de la sociedad. Como muestra la investigación de Soriano, entre la elite letrada y los analfabetos podía haber personas semiletradas, educadas en sistemas informales, o simplemente participantes de las discusiones públicas a través de medios no alfabéticos (pp). Sin embargo, también es cierto que en el vocabulario y el marco conceptual de los letrados post-independentistas persistía la autopercepción como un grupo autorizado por su propio dominio de la lengua aceptada. En su fiebre ilustrada, esa elite construyó, mediante la función escrituraria, “la que Bolívar estigmatizó como una ‘república aérea’, prolongando en la Independencia el mismo desencuentro que se había conocido entre el *corpus* legal y la vida social” (Rama 53). Porque lo que autorizaba a los letrados era, precisamente, el hecho de estar separados y diferenciarse de lo que Rodríguez llamaba el “populacho” o los “brutos” por su capacidad de leer y escribir¹⁹.

Por eso el primer gesto de Rodríguez en su “Galeato” apunta a demostrar la naturaleza contingente de la distancia que supuestamente separaba a sus lectores letrados del “populacho” y los “brutos”. Esta era una distancia apoyada en dos siglos y medio de dominio político y militar más o menos estable, y en una serie de creencias, que fueron de orden religioso, pero cada vez más cientificista. Por eso Rodríguez comienza a demostrar la cercanía entre letrados y “brutos” a partir de una clasificación casi taxonómica, entre lo que llama las cinco “especies” de “Pueblo”:

[figura: Los hombres que conocen el mundo... / (los ilustrados) / Los que entienden de artes y ciencias... / (los sabios) / Los que estudian la sociedad.../ (los civilizados) / y los que meditan sobre cuanto perciben.../ (los pensadores) (1834 pp)

¹⁹ de Soriano, los datos concretos

Hay una quinta categoría, que es la más importante, en tanto es la que se opone a las otras cuatro. Es la categoría de los “brutos”, que no se define en ese fragmento, porque, precisamente, las otras cuatro categorías pertenecen a quienes podrían estar leyendo su tratado. En otras palabras, en esa enumeración, Rodríguez está definiendo a qué lectores se dirige: “las 4 especies de hombres útiles a la sociedad”. Así aclara –o amplía–, a qué se refirió en su primera entrega cuando estableció que *Sociedades americanas en 1828* era una obra “dirigida al pueblo”. Responde, específicamente, a lo que “han dicho algunos”: “*Está muy bien[...] pero nada de eso prueba que el libro sea para el pueblo: en suma, se pueda sostener que el pueblo no lo entenderá*” (Rodríguez, 1834 pp). Rodríguez en 1834 responde que, si a la crítica le pareció que su entrega de 1828 no tenía las características necesarias para dirigirse al “Pueblo”, es porque no tiene una idea clara de qué es el “Pueblo”, y él se lo viene a explicar. Y se lo explica a quienes – según su propio criterio– lo pueden entender: los civilizados, ilustrados, sabios y pensadores. Los mismos a quienes les ha sembrado la duda –“¿seré yo, señor?”– cuando enfatiza que, entre las cinco “especies de hombres” que componen el pueblo, “hay una porcion que hace VULGO” (1834 pp).

Por encima del vulgo letrado

En *Luces* (1834), Rodríguez no especifica a qué se refiere con “vulgo”, sino en relación a un tipo de circulación de discursos, cuando afirma “[s]e divulga todo lo que se difunde en el vulgo / por medio de pregones, carteles ó gacetas” (1834 pp). Y a pesar de que “vulgo” es un concepto muy utilizado a lo largo de su obra impresa –y de que por lo general Rodríguez presta una atención obsesiva a especificar el sentido de ciertos términos–, en ninguna de las versiones de *Luces* llega a indicar a qué se refiere con el término exactamente. Pero haciendo una revisión diacrónica de “vulgo” en la obra completa de Rodríguez, se puede comprobar que el sentido en

que lo emplea no tiene tanto que ver con el sujeto colectivo que señala el diccionario de autoridades de 1739 –“[e]l comun de la gente Popular, ù la Plebe (sic.)” (“Autoridades,” “Autoridades”)–, sino con el efecto de lo que Rodríguez llama “propagar errores” (1834 pp). Es decir, no emplea “vulgo” para designar una condición de clase sino para señalar malos entendidos generalizados.

[figura: estudio de concordancia]

A veces se trata de imprecisiones terminológicas o conceptuales que el “vulgo” comete, como llamar “salitre” a “sales ácidas y deliquescentes”, o asignarle el “ente abstracto” de la autoridad a la “materia” (1834 pp, pp). Y en otros casos, el “vulgo” es el que propaga pensamientos que van contra sus propios intereses, y actúa en consecuencia²⁰. Es decir, “vulgo” es en Rodríguez un concepto homólogo al concepto clásico de ideología en Marx y Engels, que puede resumirse en la premisa: “ellos no saben lo que hacen, pero lo hacen” (Zizek pp)²¹. Por eso, tal como hicieron ver Marx y Engels en su teoría crítica en la segunda mitad del XIX²², lo primero que quería poner en evidencia Rodríguez (1834) en su “Galeato” de 1834 era que ser sabio, ilustrado, pensador y civilizado no salvaba a nadie de propagar errores, ni de actuar contra sus propios intereses. Si bien reconocía que ilustrados, pensadores, sabios y civilizados podían diferenciarse de los “brutos”, demostraba que, al igual que estos, ellos podían hacer parte del “vulgo” por su ignorancia.

Como han demostrado múltiples trabajos sobre Rodríguez, su obra apunta, fundamentalmente, a dos horizontes: poner en evidencia el desencuentro entre la lengua letrada y la sociedad y el

²⁰ ejemplos

²¹ mencionar otras referencias: Eagleton, Jameson, Silva

²² referencias a bibliografía secundaria

suelo sobre los que pretendía gobernar; y promover entre los decisores mecanismos para superar ese desencuentro²³. Pero no hay evidencias de que esa toma de posición haya acercado su escritura al “Pueblo” en lo inmediato, como sugiere el autor al principio de *Sociedades* (1828), y como insiste en *Luces* (1834)²⁴. Por otro lado, los argumentos que sostienen lo inaccesible de su escritura resultan más convincentes que los que lo refutan: aún hoy, con todas las tecnologías de información disponibles, la lectura de Rodríguez requiere de un detenido trabajo intelectual y de investigación paciente y detenido, no solo por la naturaleza aforística, fragmentaria, no-lineal, erudita, elíptica y sarcástica de su escritura, sino por que se maneja muchas veces en un marco de categorías propio²⁵.

La distancia que en efecto generaron la escritura y las actitudes respecto a la vanguardia ilustrada no se produjeron porque haya sido accesible al “Pueblo”, como propuso en 1828. Y con razón, pues su tentativa de distanciamiento de la vanguardia ilustrada, aunque solidaria con “los olvidados en la masa del pueblo”, no es una tentativa demagógica de igualamiento por simplificación sino una tentativa de elevación –técnica, moral y política– de su propia obra, sobre quienes creían tener la razón porque controlaban la letra impresa. En ese sentido, los críticos de Rodríguez tenían toda la razón cuando dijeron: dice que es accesible al Pueblo, y eso es evidentemente falso.

Pero Rodríguez aprovecha esa polémica para introducir una potente diferencia categorial entre “Pueblo” y “vulgo”: mientras “Pueblo” son todos, y divisible entre “especies”, hay un rasgo

²³ nota: lista

²⁴ mencionar dos efectos a futuro: los hallazgos de la relación con los artesanos organizados mediante Francisco Bilbao; y la reproducción de aforismos de Rodríguez como graffitis en el siglo xx

²⁵ sobre Amunátegui/Lastarria y sus detractores + referencia a algunas de las categorías

transversal a un segmento de todas las “especies”, que es ser “vulgo”. Lo que más me interesa de esta precisión es que *no* define al “vulgo” como una categoría demográfica ni sociorracial, sino como un índice de sujeción a las ilusiones ideológicas y a las ideas estandarizadas que se reproducen mecánicamente: “mediante *pregones, carteles ó gacetas*”²⁶. Y el énfasis en señalar que la reproducción mecánica propaga ideas y conceptos estandarizados independientemente de su veracidad no es casual, sino que está explícitamente expuesto en *El Libertador*. Como indica Nelson Chávez Herrera, Rodríguez caracteriza en detalle las técnicas de propaganda difamatoria que circularon en la prensa peruana contra Simón Bolívar entre 1824 y 1827, con una precisión cuantitativa que recuerda el análisis de medios contemporáneo. Es decir, la noción rodrigueana de “vulgo” en tanto grupo de la sociedad sujeto a la ideología está muy relacionada con una – inusual– perspectiva de la imprenta como una tecnología determinada por intereses materiales, económicos y políticos, que reproducen los discursos independientemente de su cercanía a la verdad o del mérito intelectual que demuestran²⁷.

[figura: análisis cuantitativo de la prensa peruana en *El Libertador*]

Al diseccionar con esa precisión los patrones con los que se organiza lo que ahora llamaríamos una “matriz de opinión” Rodríguez está tomando partido en una disputa entre facciones²⁸. Pero el método con que aborda la discusión revela un tipo de comprensión de la lucha de ideas, más o menos medible en recursos disponibles para la reproducción mecánica. Y trata de presentarlo ante la opinión pública como una amenaza contra la capacidad de razonar, pues a pesar de las reservas que plantea acerca de los “ilustrados”, también establece que “[a]

²⁶ sobre cómo entra *pregones* en esta serie hablo más adelante

²⁷ sobre por qué es inusual, historia del libro

²⁸ nota: referencia a Straka

estos hombres se debe (...) la poca armonía que se observa hoy en las masas (...) sin ellos, la guerra seria, como en tiempos pasados, la única profesion, ó la profesion favorita de los pueblos” (1834 pp). Es decir, no duda en caracterizar a la clase educada como el mal menor, y como una suerte de mínimo deseable de comprensión y conocimiento del interés común, fundamentalmente para preservar el orden social. Lo que trata de demostrar es que su fiebre con la reproducción mecánica los hace “alucinar”²⁹

Nuevamente: aunque su escrito de 1794 sobre la escuela de primeras letras es en muchos sentidos conservador, se rige por un principio al menos análogo al de 1834. Pues en 1794, Rodríguez proponía fundar una escuela formal para los grupos racializados, y en consecuencia ampliar la esfera de lo público hacia un ámbito de socialización de conocimientos que estos grupos ya habían creado orgánicamente. Y lo que propone en 1834 es, en gran medida, una extrapolación de ese principio a una teoría dialegmática para todas las “sociedades americanas”. Solo que ahora, por encima de la escuela, aunque atravesándola y apoyándose en ella, estaba la tecnología articuladora del “capitalismo impreso”

Los medios del receptor

El tonito adormecedor de la escuela

Rodríguez tampoco fue el único en diseñar su proyecto educativo como un programa masivo y omniabarcador en Hispanoamérica. Hubo diseños abiertamente excluyentes, como el de Andrés Bello, que llamó en 1848 a restringir el “cultivo indispensable” para ejercer “los derechos del ciudadano” a “todos los que *no* vivan del trabajo mecánico” y que *no* pertenecieran a las “ínfimas clases” (“Memoria” pp énfasis mío). Pero también hubo voces como la del cubano José Antonio Saco, quien en 1853, señaló el “estado imperfecto de la educación popular”, y

²⁹ el término proviene de un “cuadro” de Rodríguez que comento más adelante

aseguró que “la instrucción pública es la base sobre la que descansa la felicidad de los pueblos”, y que las puertas de las ciencias “jamás deben cerrarse” a la “muchedumbre”, “y nunca en verdad lo estarán tanto [cerradas] como cuando se les prive de ilustrarse” (Saco 24, 30). Más ejemplar aún en este sentido fue Domingo Faustino Sarmiento, quien no solo teorizó en ese horizonte en su monografía *Educación Popular*, de 1849, sino que impulsó como gobernante uno de los primeros planes de educación pública masiva y gratuita en la región entre 1868 y 1874 . Por eso, no hay que buscar la singularidad de Rodríguez en su voluntad de crear un “gobierno ilustrado”, o un programa de “educación popular” para “pulir a los brutos”, sino en la crítica que elaboró de las técnicas para el “pulimento” que la elite Hispanoamericana copiaba de Europa y Estados Unidos, que estaban todas organizadas alrededor del modelo europeo de “capitalismo de imprenta”.

El programa de Rodríguez no solo perseguía, como el de los letrados más jóvenes, sumar al proyecto ilustrado a quienes “viven del trabajo mecánico”: lo que se propuso Rodríguez fue superar los límites impuestos por los dispositivos de divulgación mecanizada en que todos –tanto Bello como sus sucesores– se basaron para crear una “comunidad imaginada”. Esta superación se empieza a tramar a partir de las nociones de lo “verdaderamente público”, “extender con arte” y de “todos los individuos de un cuerpo”, que plantea en este “cuadro” de la *Introducción*:

[figura: Lo que no es jeneral / sin excepcion / no es verdaderamente publico / y / lo que no es publico no es social / Se divulga todo lo que se difunde en el vulgo / por medio de pregones, carteles ó gacetas / pero no se jeneraliza sino lo que se extiende / CON ARTE para que llegue SIN EXCEPCION /á todos los individuos de un cuerpo]

La noción de lo “verdaderamente público” aparece aquí ligada a un problema técnico. La oposición “divulgar - generalizar” se corresponde con la oposición “difundir - extender con

ARTE”. De la difusión forman parte dos tipos de objeto reproducidos mecánicamente: la gaceta y el cartel. Pero aún más significativa es la inclusión del pregón en esta serie, pues indica que el concepto de “extender con ARTE” no apunta simplemente a reafirmar o invertir una relación jerárquica entre la oralidad y la escritura mecánicamente reproducida³⁰. El pregón no es un discurso reproducido por máquinas como el cartel y la gaceta, pero, como lo entiende Rodríguez (1828), la “monotonía” de la reproducción mecánica –definida por él como “un mismo tono”– puede también formar parte de los discursos reproducidos vocalmente. El pregón es la “promulgación o publicación, que en voz alta se hace en los lugares o sitios públicos, de alguna cosa que conviene que todos la sepan” (“Autoridades,” “Autoridades”). Y aunque pronunciado por una persona, el pregón es una de las formas de “monotonía” que Rodríguez encuentra transversal a todas las técnicas de distribución uniforme del discurso.

Originada en la matriz de la letra impresa o simplemente legal, la monotonía se transmite como repetición uniforme en la oralidad, tal como ocurre en el pregón, y en el “tonillo de la Escuela”, con el que los literatos “adormecen al que los oye”. Por eso la superación de la monotonía es uno de los pilares para justificar el gasto que el arte de pintar palabras (a.p.p.) requiere³¹.

[figura: Ahorrar papel es ahorrar expresión; y el lector, en lugar de despertar la atención / por la variedad de tonos y de tiempos,... la adormece por la monotonía y por el isocronismo]

³⁰ referencia a artículo “La técnica de Robinson” y a capítulo “La ciudad escrituraria”

³¹ sobre el a.p.p., ver capítulos 1 y 3

El isocronismo, define brevemente Rodríguez en una nota al pie en 1828, es en principio “tiempos iguales”(1828)³². Como veremos en el próximo capítulo, el a.p.p. contrarresta este principio sobre todo en la dimensión visible y reproducible de los signos impresos: en su distribución irregular, su secuencia no lineal, y su organización significativa de las variaciones tipográficas disponibles y el espacio en blanco de la hoja. Es decir, los mecanismos materiales del a.p.p. que desarman el isocronismo operan fundamentalmente en el ámbito de la tinta y el papel. En cambio, los dispositivos que Rodríguez instala para la subversión de la “monotonía” no se agotan en la materialidad verificable de los signos visuales y silentes. La dimensión anti-monotonía del a.p.p. convoca articulaciones rítmicas y tonales –audibles– que suplementan y complementan el régimen visual de los signos impresos.

Por eso Rodríguez fue al igual que Bello –aunque en horizontes muy distintos– un defensor de la prosodia: una disciplina que se aproximaba a un ocaso temporal³³, pero que para él fue clave en tanto definidor de la letra impresa como una matriz o partitura que solo completaba su “sentido” al pasar por la correcta entonación, no solo de las palabras –como ya dicta la norma convencional– sino de las frases. En *Sociedades* (1828), Rodríguez sentencia:

El acento predominante en la frase, es tan invariable, como el acento predominante en la palabra. Faltar á estos preceptos, en el canto, es lo que los músicos llaman desafinar, y si es con demasía... descalabrar las orejas (pp)

³² como muestro en el próximo capítulo, en un sentido más amplio, el “isocronismo” define también la metafísica del “tiempo homogéneo y vacío” que impuso y dispuso la tecnología impresa, y que el a.p.p. ataca y subvierte

³³ nota y referencia: de cómo la prosodia desapareció por esa época y revivió recientemente como una disciplina descriptiva, posible gracias a los avances en tecnologías informáticas de análisis de la voz

Por eso escribió en *Luces* (1834): “[s]i el hereje no se engaña, la prosodia hace parte de la gramática” (Rodríguez, 1834 pp). Así insistía en reivindicar la rama de los estudio del lenguaje que, en la noción clásica, prescribía la forma correcta de entonar los signos escritos. Bello, plenamente identificado con la noción clásica, definía la entonación correcta en función de la acentuación y separación de sílabas para la declamación en la poesía. Pero más que la acentuación de la poesía, a Bello le preocupaba especialmente que se “introducen de día en día en la pronunciación familiar vicios que al fin se hacen incorregibles, y tienden a corromper la lengua y a destruir su uniformidad” (*Opúsculos gramaticales* 448 - 449). Rodríguez, por su parte, compartió la inquietud de Bello por los “vicios” de la pronunciación, contra los que además lanzó burlas inclementes que el otro al menos se guardó en público³⁴. Compartió, además, el presupuesto de que no saber pronunciar según la norma dominada por la elite escrituraria era un impedimento para pensar correctamente . Pero algo distinto ocurría con la entonación, pues esta era una habilidad para “extender con ARTE” en la que, para Rodríguez, dominaban mejor los “brutos” al hablar que la vanguardia ilustrada al leer.

Para pulir a los brutos

Evidentemente, la idea de una escuela separada para grupos racializados es sumamente problemática por su naturaleza segrecacionista. Está, además, muy distante del programa radicalmente multirracial que Rodríguez propuso y practicó después de la independencia. Sin embargo el principio fundamental persiste en sus escritos posteriores: como veremos, Rodríguez reconoce la capacidad, la necesidad y la experiencia previa de los grupos marginados para participar de la esfera pública y la producción de conocimiento, pero no quiere que este ámbito orgánico se desarrolle de forma autónoma, sino de la mano con un plan rector –el suyo–, y engranado con las instituciones sociales. Rodríguez estaba muy consciente de que ese

³⁴ ejemplos

movimiento no tenía nada de modesto. Su programa partía de una voluntad democratizadora, pero asumía una perspectiva que se elevaba, no solo sobre los “brutos”, sino sobre lo que, a partir de sus categorías, podemos llamar “vulgo letrado”. De hecho, la primera sección del “Galeato” en *Luces* parece reafirmar la certeza jerárquica fundamental, que separaba a quienes dominaban la técnica de la lecto-escritura y/o tenían acceso a la letra impresa, de quienes no habían recibido educación. Aquí las expresiones de Rodríguez sobre los “brutos” son especialmente vitriólicas:

Hay entre los individuos de esta especie de hombres [BRUTOS], dos variedades muy abundantes, aun en los países donde se prodiga la instruccion... la de los brutos incómodos y de los insolentes: por mas paciencia que se quiera tener con los primeros, siempre fastidian—por mas desprecios que se hagan á los segundos, siempre se entrometen y se atreven. Si en cada especie de hombres hay vulgo ¿qué tal será el vulgo de los ignorantes!? (sic.) (Rodríguez, 1834 pp).

Este fragmento muestra que, como ya indiqué, el movimiento de “elevación” de Rodríguez es doble: se eleva, como toda la vanguardia ilustrada, por encima de los “brutos”, pero al mismo tiempo se eleva sobre la elevada vanguardia ilustrada, para corregir los programas que establecían lo que había que hacer o no con respecto a aquellos. Ya en 1828 había definido su perspectiva del problema en estos términos: “[n]i el Pueblo sabe lo que ha de hacer, ni sus Directores lo que han de hacer con él”. Porque, efectivamente, como veremos, proponer un programa de “educación popular” no fue la excepción sino la regla entre los autores más representativos de la vanguardia letrada. Pero todos llegaban eventualmente a una calle ciega, en la que la solución para los grupos racializados terminaba siendo la exclusión, cuando no el exterminio³⁵.

³⁵ ejemplos en Sarmiento, Bello y Saco

Todos, incluido Rodríguez, partían de la misma premisa, y es que los dirigentes “habían de hacer” algo con el Pueblo. Lo que persigue la crítica rodrigueana del “capitalismo de imprenta” es derrumbar las paredes técnicas y epistemológicas con que estaba cerrada la calle ciega que todos los demás programas se encontraban. En este sentido, es importante tener presente la aclaración que Rodríguez hace sobre el uso de término “brutos”, antes de su disquisición sobre los “insolentes” e “incómodos”. Pues, aunque leída desde hoy, puede tener los tenores de un “no soy racista pero”, ofrece una clave conceptual para definir el ángulo desde donde Rodríguez desfundamentó los programas dominantes para educar al “Pueblo”:

Se califican aquí de BRUTOS á los hombres incultos: no se hace la distincion por humillarlos. BRUTO, se toma en el caso presente, por tosco... sin pulimento—y, efectivamente, es bruto, ó está en BRUTO para la sociedad, el hombre que nada hace por ella.... el que emplea toda su razon en satisfacer sus necesidades ó sus caprichos (Rodríguez, 1834 pp).

La acepción que Rodríguez rescata de “bruto” es la sexta en el Diccionario de la Real Academia actual y no existía en el Diccionario de Autoridades de 1726: “[d]icho de un producto: En su estado natural” (ASALE and RAE, “bruto, bruta”). Como se sabe, “bruto” se empleaba fundamentalmente en dos sentidos: para referirse a los animales, especialmente cuadrúpedos³⁶, o para calificar denigratoriamente a una persona, como “torpe, bestial, y brutal”, “vicioso, que vive torpe y desenfrenadamente”, “que es en sus costumbres y operaciones bárbaro, y procéde bestialmente, como ajéno de razón”, “[i]rrracional, incapáz, estólido” (“Autoridades,” “Autoridades”). Claro que referirse a todo un grupo social, abrumadoramente mayoritario³⁷ con

³⁶ ver, por ejemplo, el artículo de Andrés Bello “Sobre la inteligencia de los brutos”

³⁷ cálculos para Perú, Chile, Venezuela y Bolivia en el momento

una palabra que fundamentalmente denota bestialidad, vicio y estupidez, es una elección léxica sumamente agresiva, que además se aumenta de tono con el uso de mayúsculas. Pero al subrayar, entre los sentidos de “bruto”, aquel que se refiere a un estado transitorio y no a una cualidad definitoria, Rodríguez completa un doble movimiento: subraya, sin eufemismos, el escándalo de un “Pueblo” donde la gran mayoría podía ser calificada de esa forma, y la naturaleza plenamente circunstancial, contingente y modificable de ese estado, mediante lo que llama el “pulimento”.

La premisa básica, que es la necesidad de “pulir a los brutos”, es la que lo acerca a la imprenta de Concepción y al intendente que lo regía, como queda patente en dos números de *El Faro del Bío-Bío*. Dos artículos en el periódico que se imprimía en la Imprenta del Instituto Literario de Concepción el mismo año que ésta publicó *Luces* (1834) –patrocinada por el mismo intendente– permite detectar con precisión por qué la “enseñanza” fue el interés que Rodríguez pudo encontrar en común con quienes tenían los medios de imprimir. En el número de marzo, la sección de “Avisos oficiales” anunciaba que “el curso de partida doble que se anunció en el núm. 19 de este periódico, no ha podido abrirse todavía por falta de alumnos”, y conminaba a los “padres de familia” a que “se apresuren á mandarlos á este instituto”. Y en el número de junio, el redactor Louis Boche citaba –mal– la exclamación con que Rodríguez había cerrado *Luces* en 1834. “Enseñad! Enseñad! Enseñad! ha dicho nuevamente un publicista, filósofo americano”, iniciaba el segundo párrafo del editorial, que anunciaba la creación de “[u]na escuela gratuita para niñas pobres” [Boche 1; AvisosOficiales1834 1]. Aunque reescrito en la más conservadora segunda persona del “vosotros”, el editorial se refería al remate de Rodríguez, que en 1840 reimprimió como un “cuadro”:

ENSEÑEN!... ENSEÑEN!!

repítaseles mil veces

ENSEÑEN!!!

La variación gramatical en la cita de *El Faro* es un indicador mínimo del abismo mucho mayor que separaba lo que Rodríguez concebía como enseñanza, de los –pocos– que en la vanguardia ilustrada le ofrecieron oídos y máquinas de imprimir. Para Rodríguez, los “brutos” eran portadores de saberes y habilidades que la vanguardia ilustrada ignoraba, y el sistema educativo, tal como estaba establecido, no era más que un multiplicador de impropiedades. Impropiedades que solo se revertirían al modificar sus modos y sus medios para abrirse a las habilidades y los saberes de los que esperaba educar.

La potente prosodia del rústico

“El hombre mas rústico es prosodista en la conversacion, y el mas sabio peca contra las reglas leyendo”, imprimió en el “Galeato” (Rodríguez, 1834 pp) . Con esta afirmación, introducía un concepto revolucionario : no solo hay una porción de vulgo entre sabios, pensadores, civilizados e ilustrados, sino que hay una habilidad necesaria para “extender con ARTE” en la que los “brutos” son al menos tan diestros como la clase escrituraria. Y aquí es importante volver a

subrayar que lo que planteaba Rodríguez no era simplemente una superioridad de la oralidad sobre la escritura. Lo que indica es que, en la conversación, el arte de entonar los signos estaba mejor resuelto que en la lectura. Por eso propone que los literatos “son prosodistas en la conversación”, pero cuando leen caen en el “tonillo adormecedor de la escuela”. En cambio, los “brutos”, que saben conversar, pero no leer, son prosodistas competentes orgánicamente, todo el tiempo, aún si no dominan la pronunciación, o si la plagan de los “vicios” que le preocupaban a Bello. A partir de este modo de concebir la prosodia, Rodríguez marca su disidencia fundamenteal respecto a los programas de la elite escrituraria, pues asume que el “hombre más rústico” puede, bajo ciertas circunstancias, ser más eficaz en el uso del lenguaje.

El programa divergente de Rodríguez no pasaba por abandonar la noción paternalista de “pulir” a los “brutos”, sino que partía de ella para avanzar hacia una “generalización”, que apuntaba a mediano y largo plazo a destruir la distribución inequitativa del saber y el poder, desnaturalizándola.

[figura: Para despreciar a alguno, por su Ignorancia, dicen . . . “¿Qué tal Sujeto será, cuando . . . ni leer sabe?” no lo dirían, si advirtieran que . . . leer, es resucitar ideas, sepultadas en el papel: Cada Palabra es un epitafio i que, para hacer esa especie de milagro! es menester conocer los espíritus de las difuntas, o tener espíritus equivalentes qué subrogarles].

La idea se amplía en este “cuadro” de *Luces* (1834), donde la noción de “LEER con SENTIDO” explota la homonimia de “sentido”, que en unas acepciones refiere capacidades y funciones concretas del cuerpo para sentir, y en otras remite a capacidades y funciones abstractas e intangibles del razonamiento para fijar significados. Así, leer “con sentido” para Rodríguez no es solamente leer con la capacidad de entender, interpretar y juzgar en abstracto el significado de

lo leído: es también leer de tal modo que el sentido pueda *sentirse* en concreto mediante los órganos del cuerpo³⁸. Por otra parte, de acuerdo a la prosodia rodrigueana, “LEER con SENTIDO” es también leer con *sentido del ritmo y de la entonación*, “para instruir, excitando sentimientos” (1834 pp). Esa pauta tonal y rítmica es, en principio, el fundamento de su a.p.p:

¿Serán mal empleadas algunas hojas de papel mas, en obsequio de la inteleccion y en socorro del lector? ¿Será mas interesante divertir el oido que instruirlo?... ¿Se ahorra papel en la música?... ¿ó se gasta todo el necesario, para ayudar al lector á descifrar los conceptos, que ha de expresar cantando ó tocando, en solo ó en concierto? (Rodríguez, 1834 pp)

Es en esta capacidad donde Rodríguez encuentra más desprovisto al “vulgo letrado”. Este sector, que juzga a los “brutos” porque no saben leer, aparece aquí como incapaz de “resucitar” la letra muerta del papel. Y a partir de la exposición de esta deficiencia, Rodríguez expone en *Luces* (1834) las carencias de sus lectores “ilustrados,”civilizadores”, “pensadores” y “sabios”. El señalamiento, como hemos visto, atraviesa distintas secciones del “Galeato”, que se organizan en función de responder a las distintas “objecciones” que recibió *Sociedades americanas en 1828* (1828). Así, el “Galeato” se divide, en seis secciones numeradas, cada una respondiendo a una de las objeciones que recibió *Sociedades* (1828)³⁹. La primera sección, que ya comenté, responde a quienes dijeron que el texto no era accesible al “Pueblo”. Y la segunda se ocupa de responder a quienes reclaman que el autor de *Sociedades* “‘NOS VIENE A ENSEÑAR’ / y ¿quién ha dicho esto? / varios: entre ellos algunos, que ni saben ni quieren aprender nada; por lo mismo no hay qué responderles” (Rodríguez, 1834 pp).

³⁸ desarrollaré esto en mayor profundidad en el próximo capítulo

³⁹ las numero

[figura: tabla con acepciones de sustantivo “sentido”]

Aquí, Rodríguez propone una clasificación que se intersecta con la de las “especies” de “Pueblo”. Los “varios” a los que sí hay que responderles son: 1) quienes “quieren dar su voto en todo, porque saben una ó dos cosas bien”; 2) “—otros porque saben muchas mal”; y 3) “otros porque tienen representacion, alta ó baja, en los asuntos públicos” (1834 pp). Todos, se puede inferir, hacen parte del “vulgo” que es transversal a ilustrados, civilizadores, pensadores, sabios y brutos. Es decir, todos tienen una comprensión distorsionada o inexacta de las sociedades americanas en general, y en particular del “Pueblo”, de los “brutos”, y de la estrategia correcta para “pulirlos”. Rodríguez viene a enseñarles cómo se debe enseñar.

Para autorizarse, pone en evidencia la ineptitud e ignorancia que impide al vulgo letrado “extender con ARTE” para general lo público. A quienes “saben una ó dos cosas bien”, Rodríguez les responde que “los conocimientos son como los oficios,—se parecen en mucho... en poco... en algo... ó no se parecen en nada; y cuando llega este último caso, es imposible fundarse en un conocimiento para hablar de otro con propiedad” (1834 pp). Dado que la afirmación se produce en una conversación entre letrados —y se dirige precisamente a quienes saben al menos “algo bien”—, podría pensarse que está retando el grado de erudición de sus lectores. Pero el desarrollo de la idea apunta más bien a visibilizar un hecho que la conversación letrada eludía programática y sistemáticamente: el carácter contingente de la subordinación del trabajo manual o “mecánico”, a lo que Bello llamaba “cultivo intelectual” (“Memoria” 43).

Para que los zapateros hagan caso

Rodríguez opone una comparación equivalencial a la jerarquía moral —y racial— de la división entre trabajo mecánico y trabajo espiritual: “[s]erá un letrado superior en todo á un zapatero; ménos en el arte de hacer zapatos (advírtase que la zapatería parece ser el último de los oficios,

porque la obra se pone en los pies.)” (1834 pp). La orientación trópica quiere cristalizar en la imagen de la obra que “se pone en los pies” la noción de los “oficios BAJOS”, como los llama en 1842. Según esta deriva metafórica, el “oficio bajo” por excelencia es el de los zapateros, porque va en los pies, y sin embargo el zapatero es “superior” al letrado en ese oficio bajo. Pero el énfasis no tiene tanto que ver con la división del trabajo en el proceso productivo –con la que por otra parte, Rodríguez estaba de acuerdo⁴⁰. Lo que subraya, en principio, es que no hay nada esencial en la diferencia entre letrados y zapateros, más que competencias diferentes, cuya “altura” depende de las circunstancias.

Este énfasis en la condición contingente y circunstancial de la división del trabajo y su valoración resuena en las bases racistas que, como veremos, fundamentaban la técnica dominante de educación popular. Pues como indica Rodríguez en 1842, los “oficios BAJOS” eran fundamentalmente el trabajo de las clases racializadas: los “brutos” que entonces llamaría “JENTUZA” (1842 pp)⁴¹. De ahí que la comparación entre los saberes de los letrados y las artes de los zapateros no solo desnaturaliza la jerarquía entre las habilidades, sino también la asignación de determinados sujetos a determinadas habilidades. Para eso Rodríguez imprime: “[p]odrá el letrado hacer zapatos, si se pone á ello... ¿quién lo niega?”. Y a renglón seguido interpela a los civilizados, sabios, ilustrados y pensadores, en lo que se supone que sí es su oficio, que es guiar a las masas: “pero el día en que está despreciando al zapatero, porque este

⁴⁰ En *Extracto sucinto de mi obra sobre la educación republicana* (1849) argumenta “[q]ue la división de trabajos en la producción es necesaria: porque la super abundancia de una misma cosa en todo en un país, abarata el producto, desprecia el trabajo y empobrece al productor” (Rodríguez, *Obras completas* pp).

⁴¹ nota: en la próxima sección detallo cómo la crítica de medios y la crítica pedagógica de Rodríguez empalman con los fundamentos técnicos en que se sostenía y se sostiene a largo plazo esta división racial del trabajo

pretende enseñarle á conocer su oficio, hace muy mal en no oirlo con atencion; esto es, si quiere aprender á hablar con zapateros de modo que le hagan caso (sic.)” (1834 pp, pp).

Señalar que a los letrados no le hacen caso los zapateros resuena en la experiencia personal de Rodríguez: él mismo llegó a practicar “oficios bajos”, tanto en su vida en el exilio entre 1797 y 1823, como en sus períodos de pulpero y fabricante de velas a partir de 1827⁴². Es decir, hay un componente de validación *ad hominem* del tipo: “déjense enseñar por mí, que ustedes no saben hablar con zapateros, y yo sí”. O “déjense enseñar por mí, que ustedes no escuchan a los zapateros y yo sí”. Pero independientemente del peso de este argumento en términos de estrategia de validación y afirmación egótica, en este fragmento se revela una relación fundamental: la que se teje entre la experiencia de Rodríguez con redes no-impresas de circulación de discursos revolucionarios en Venezuela a finales del siglo XVIII, y su crítica técnica a la generalización de lo público en el primer cuarto del XIX. Rodríguez involucraba refractariamente su experiencia en el alba de las revoluciones de independencia del Caribe continental, a la discusión dialegmática del mundo andino a partir de 1828, ya en camino a la formación de los estados-nación.

Como veremos, su crítica al modelo de generalización dominante tiene fundamentos epistemológicos, políticos y filosóficos. Pero antes de recurrir a los argumentos eruditos e intelectuales, Rodríguez parte de una crítica al menosprecio letrado por la experiencia, que ya se sugiere al señalar su poca familiaridad con un oficio manual, como lo es la zapatería. Así, en *Luces* (1834) la comparación entre letrados y zapateros termina de adquirir sentido después de ocuparse de las seis “objeciones” a *Sociedades*. En la primera página de la “Introducción” –que sigue al “Galeato” en la versión de 1834, y que abre la versión de 1840– afirma:

⁴² mención a algunas de las fuentes sobre esto; mención a su trabajo como cajista de imprenta en particular, sobre el que volveré después

En prueba de que con acumular conocimientos, extraños al arte de vivir, nada se ha hecho para formar la conducta social—véanse los muchísimos sabios mal criados, que pueblan el país de las ciencias. Un filólogo puede hablar de la estrategia con propiedad, y no ser, por eso, soldado (1834 pp)

Sin duda, la separación de la práctica y la teoría son una preocupación de Rodríguez. Además como detallaré en el próximo capítulo, unir estas esferas fue uno de los ejes de su modelo y su praxis pedagógicos en América. Pero el señalamiento en este primer momento de *Luces* no apunta aún ahí, sino a demostrar cómo esta división afecta los “medios” que “se deben emplear en la reforma” —como indica el “plan de la obra” al que ya me referí⁴³. Esta precisión es importante, porque en el ámbito de los “medios”, la separación entre teoría y práctica es menos evidente que en otros ámbitos. Por ejemplo, en el caso que presenta Rodríguez la diferencia entre alguien que “habla” de estrategia y alguien que “es” soldado se define claramente por el tipo de actividad de la que se trata: el filólogo se mueve en el plano del discurso, y el soldado se mueve en el plano de la acción. En cambio, en lo que respecta a los “medios” esa división es menos clara, en tanto teoría y la praxis de los medios se mueven ambos en el ámbito de los discursos.

La comparación visibiliza la producción de discursos como un trabajo y una praxis, que no se diferencia en ningún aspecto esencial de los “oficios bajos”. Y, al mismo tiempo, apunta a poner en evidencia lo que la vanguardia ilustrada tenía que aprender, en lo que respecta a trabajar los discursos, para poderlos “extender con ARTE”. Como lo expresa el “cuadro” sobre los “medios de jeneralizar”, lo que quiere “enseñar” Rodríguez no es tanto lo que él sabe en el ámbito del pensamiento —que también— sino lo que, por experiencia, sabe acerca del tipo de comunicación

⁴³ de los métodos Rodríguez se ocupará, en parte, más adelante en *Luces* (1834). También le dedicará unas páginas en la versión de 1840, y especialmente se extenderá en ellos en el manuscrito *Consejos de amigo* y en *Extracto de mi obra sobre la educación republicana*

que puede hacer llegar la república “SIN EXCEPCIÓN / á todos los individuos de un cuerpo”.

Se trata de la necesidad de trabajar los discursos de un modo que superen los límites de la monotonía. Y en esto, hay algo que tienen que aprender, no sólo de él, sino también de los “brutos” y de los artesanos, que son “prosodistas al hablar”.

A todos los individuos de un cuerpo

Rodríguez especifica algunos de los “medios” que le preocupan en el “cuadro” que sigue al párrafo donde compara el filólogo con el soldado.

**Tampoco son medios de JENERALIZAR
ni pueden suplir por ellos
los continuos actos de PUBLICACION que se hacen
enseñando en *Escuelas, Colegios y Universidades*,
ni los de DIVULGACION
que se hacen por la prensa**

La inclusión de las instituciones de enseñanza en la misma serie que la prensa apunta a señalar “todo lo que se difunde en el *vulgo* (...) pero no se jeneraliza”. Es decir, lo que *no* “se extiende CON ARTE” (Rodríguez, 1842 2). Porque, como detallaré en la próxima sección, un movimiento crítico fundamental de Rodríguez fue detectar y señalar cómo el modelo educativo dominante se regía por las dinámicas y los límites que imponía la reproducción mecánica divulgativa. Superar esas dinámicas y esos límites es lo que requiere “extender con arte”. Esto es, “no solo hacer que TODOS / sepan lo que se dispone sino proporcionar JENERALMENTE medios de hacer efectivo lo dispuesto” (Rodríguez, 1842 2). Hay una diferencia fundamental, entre los “medios” para publicar lo que se dispone –institutos educativos, pregones y piezas impresas–, y “medios” para “hacer efectivo lo dispuesto”. Estos “medios” para hacer efectivo lo dispuesto son “los conocimientos SOCIALES (...) TODOS los han de tener: por consiguiente

los Gobiernos deben proporcionar JENERALMENTE los medios de adquirirlos—y pensar mucho en los modos de dar estos medios” (Rodríguez, 1842 pp).

Hay un juego con los homónimos que tensa el concepto de “medio” y abre paso a un punto nuclear en la crítica técnica de Rodríguez. Son “medios” los artefactos e instituciones mediante los que la autoridad difunde noticias o información en el público. Pero también son “medios” los conocimientos y habilidades necesarias para darle sentido y encarnar ese saber en una práctica efectiva. Es decir, donde se ubica el “receptor” en la terminología moderna de la teoría de la comunicación⁴⁴, Rodríguez disponía “medios” distintos a los empleados por el emisor para difundir el mensaje: los “medios” necesarios para hacer efectiva la recepción del mensaje recibido. Nuevamente, trasladarnos a fines del siglo XVIII en Venezuela ofrece la clave del horizonte en que está pensando Rodríguez, pues en ese contexto literalmente se emplearon medios para recibir los discursos. Como señala Soriano, en ese periodo, en Caracas y La Guaira:

Los materiales samizdat [clandestinos], copiados a mano, inundaron las ciudades y los pueblos portuarios; florecieron las redes de préstamo y copia de libros; y las personas de diversos orígenes sociales pronto aprendieron que leer, escuchar, transcribir y escribir eran formas efectivas de poner información en circulación, transmitir conocimientos y participar en una esfera emergente de opinión pública.

La necesidad de reproducir manual o vocalmente los escasos textos disponibles para diseminarlos formó a los lectores inexpertos venezolanos al calor de las tareas manuales que esta reproducción requería. Lo que propone la noción de “medios” para procesar y los mensajes recibidos es trasladar el principio del trabajo necesario para reproducir discursos, al trabajo necesario para decodificarlos. Ya Susana Rotker señaló cómo este principio opera en el a.p.p.,

⁴⁴ referencia; también mencionar la teoría postmoderna: Jenkins y el transmedia

donde el lector es constantemente desafiado a completar el sentido, el orden, e incluso las frases incompletas de Rodríguez (pp). Pero esta marca de estilo solo subraya, de forma casi caricaturesca, un principio que Rodríguez considera transversal a todos los discursos –incluso los más convencionales– y es que hay un trabajo necesario para hacerlos efectivos, que se realiza empleando el “medio” de los conocimientos sociales. El efecto que produce el a.p.p. es que, incluso para “saber lo que se dispone” en los textos de Rodríguez hace falta un trabajo activo de decodificación. Pero en un sentido más amplio, la crítica rodrigueana del “capitalismo impreso” avanza hacia una identificación del trabajo necesario de los cuerpos, para asimilar y hacer efectivos los discursos. Porque en el campo de la corporalidad es donde, para Rodríguez, se forman los “conocimientos sociales”.

Es decir, la mediación entre los “conocimientos sociales” y los discursos no se da en un plano contemplativo ni especulativo, sino en el ámbito de la interacción y el roce con otras personas, tal como ocurrió en las redes orgánicas de diseminación visual, gestual y vocal que operaron a finales del siglo XVIII en Venezuela. Para Rodríguez, el problema no era tanto qué y cuánto se leía sino cómo circulaba y se asimilaba aquello que estaba escrito. En ese aspecto, la experiencia pre-insurgente venezolana de 1797 enseñaba que en la circulación de los discursos, el ámbito de los “brutos” y los “oficios bajos” tenían un rol fundamental, e incluso competencias que la esfera letrada subestimaba y no dominaba. En este punto, la crítica de Rodríguez alcanzaba no solo al programa abiertamente elitista de Bello, sino también a los programas masivos –al menos en su propósito– como los de de Saco y Sarmiento. Estos, como veremos, trabajaban a partir de modelos que ponían al libro y la lectura como dispositivo central de estandarización y formación, y concebían a los lectores como receptáculos pasivos y alienados. Este modelo, importado de Europa y Estados Unidos, quería restringir la esfera pública y del conocimiento a los designios

de la reproducción mecánica. Rodríguez trataba de probar es que esto no solo era una aproximación injusta y desigual, sino inconveniente, incluso para la elite que eufóricamente lo promovía.

Impropiedad con cien trenes de fuerza

Ideas primero que letras

En 1836, en una probable reacción a los planteamientos de *Luces* (1834) sobre la necesidad de masificar la educación, Andrés Bello (“Sobre Los Fines”) –quien también vivía en Chile– imprimió “Sobre los fines de la educación y los medios para difundirla” en *El Araucano*. En este artículo se maneja con principios menos excluyentes que los que presentó en su discurso de 1848. Si en este aseguraba que no hacía falta educar ni formar como ciudadanos a quienes vivían del trabajo manual, en “Sobre los fines” aseguraba que “[f]omentar los establecimientos públicos destinados a una corta porción de su pueblo, no es fomentar la educación, porque no basta formar hombres hábiles en las altas profesiones” (666). Esta variación muestra cómo la educación popular no fue solo compatible sino sobre todo necesaria para el programa de modernización, incluso en un autor que llegó a tener posiciones mucho más conservadoras al respecto. De hecho, las ideas y programas sobre “educación popular” que circularon en años siguientes, apuntan al mismo el horizonte que el artículo de Bello de 1836: un programa de propagación que tiene al libro y la lectura como dispositivo central de estandarización y formación. Su propósito confeso fue disciplinar a las masas hispanoamericanas para incorporarlas al régimen laboral y la legalidad del “capitalismo de imprenta” adoptado de Europa y Estados Unidos.

Por ejemplo, Saco habla del “leer, escribir y contar” como antinomia de “una vida vagamunda”, y elige como índice inequívoco del abandono de la educación que la gente ignora “hasta el alfabeto” (41). Es decir, asimila metonímicamente la formación de las masas a su

capacidad de leer y contar, que es a la vez una garantía de que se integren al sistema productivo. Por su parte, Bello en 1836 recomienda priorizar la lectura y la gramática en un programa de educación simplificada para “gran porción de un pueblo que debe su subsistencia al sudor de su frente”. Además, asegura que “para el cultivo de estas relaciones [interpersonales] no basta solamente la palabra, [sino que] leer y escribir es una necesidad indispensable a todos los hombres” (“Sobre Los Fines” 664, 665). La lectura es, antes que la palabra, el vehículo válido para un tipo de socialización que sea compatible con deber “su subsistencia al sudor de su frente”. Por eso, su noción de “educación popular” pasa por la simplificación divulgativa, que provea “algunos principios de Astronomía y de Geografía (...) en ligeros compendios y en forma de axiomas y noticias, y algunas cortas nociones de historia” (“Sobre Los Fines” pp).

El fin último de esta dialegmática es incorporar a las masas en el tejido productivo, sujetas a las normas de comportamiento que lo sostienen. Por eso, al igual que Saco, recurre a una retórica que propone a la lectura como una actividad que salva del ocio y del vicio: “¡[c]uántas horas perniciosamente sacrificadas a los vicios o perdidas en el ocio serán empleadas en un útil recreo!” (665). Pero sin duda, el modelo más acabado en este horizonte es el expuesto por Domingo Faustino Sarmiento en *Educación popular*. Aquí Sarmiento se expande profusamente en el tópico recurrente en Bello y Saco: la correlación causal entre alfabetización y eficacia productiva, y el índice de personas capacitadas para la lectura como indicador unívoco de acceso al saber⁴⁵. Sarmiento fue además el primero en poner ese modelo en práctica a nivel nacional, como presidente de Argentina entre 1868 y 1874.

Menos elaborados, los planteamientos de Bello son sin embargo más próximos a Rodríguez, no solo por la fecha de publicación, sino porque el vocabulario empleado parece indicar una

⁴⁵ ejemplos en E.P.

polémica velada pero implícita entre los dos “maestros”. En este horizonte es de especial importancia un artículo publicado por Bello en 1826 en el primer número de *Repertorio*. Dedicado a la Sociedad Parisiense de Enseñanza Elemental, el artículo indica que esta organización “desea que se formen en las primeras ciudades de América cuerpos semejantes a ella, cuyo instituto sea velar sobre la educación del pueblo, i promover todo aquello que conduzca a perfeccionarla i propagarla”. Estas “sociedades americanas” estarían formadas al modelo de la francesa y de otras creadas en Europa. Y comenzarían por “traducir o adoptar al pueblo de cada estado [hispanoamericano]” el principal producto de la Sociedad Parisiense: “libros elementares que pueden venderse a un precio que haga fácil aun a los mas pobres trabajadores su adquisición”. Estos libros se iban a repartir en las escuelas de estos estados, y se iban a diseminar “entre sus clases menos acomodadas” (Bello, “Sociedad” pp). El título del *magnus opum* de Rodríguez, que comienza a publicarse dos años después de este artículo de Bello, puede leerse como una contraparte directa a estas “sociedades americanas” derivadas del modelo francés. Pues si bien el proyecto de “educación popular” que terminó imponiéndose en Hispanoamérica no se implementó directamente afiliado con la Sociedad Parisiense, sus características fueron análogas: estuvo centrado en materiales divulgativos adoptados de los existentes en Europa, y se legitimó argumentando el éxito que habían tenido no solo en Francia sino también Prusia, Estados Unidos e Inglaterra⁴⁶.

No me interesa indicar, punto por punto, una contraposición de las “sociedades americanas” de Rodríguez a las de la Sociedad Parisiense de Enseñanza Elemental. Lo que propongo es tomar el rechazo al modelo dialégmático divulgativo e importado de Europa y Estados Unidos como punto de referencia para leer un concepto central de la obra de Rodríguez, como núcleo de una

⁴⁶ señalar dónde se explicita esta voluntad imitativa, en Bello, Saco y Sarmiento

crítica técnica a la dialegmática del “capitalismo impreso”. Me refiero a un conocido “cuadro” de Rodríguez que aparece al final de *Luces* (1834):

[figura: ideas primero que letras, en sus dos versiones]

La consigna puede parecer, como propone Ángel Rama, inscrita en un horizonte “pre-saussuriano” y “anti-derrideano” (pp). Esta interpretación asume que, al anteponer las ideas a las letras, Rodríguez postula una prevalencia de entidades trascendentales e inmutables por encima de formas contingentes. Pero para Rodríguez “la forma es un modo de existir”, y la separación entre las ideas y las entidades que las manifiestan son una “cuestión de pobre metafísica” (1840 pp, pp). En el próximo capítulo me referiré en detalle a los fragmentos de la obra de Rodríguez donde queda claro que su concepto de “ideas” y “pensamiento” no apela a una “voz” intemporal y omnipresente como la que Derrida caracteriza en “Différance”, sino a una articulación, tangible y material como la escritura, pero articulada a partir de ella con múltiples soportes. Por ahora me interesa subrayar que Rodríguez no reivindica un estado de la razón pura, por fuera de las palabras, sino que apunta a un problema de orden práctico, e incluso técnico, sobre el modo de “extender con ARTE” y generalizar lo público: “[l]a enseñanza ha de ser VERBAL, y las lecciones CONFERENCIALES: todo otro modo, no es enseñar, sino confirmar ó propagar errores” (1840 pp).

En el próximo apartado me refiero a los “errores” que según Rodríguez se propagan con las lecciones no conferenciales y la enseñanza no-verbal. Primero quiero destacar que, como propone Enmanuel Velayos, para Rodríguez el pensamiento y las ideas no son entidades separadas de la materia, sino acontecimientos con articulación concreta, contingente y formal. Una articulación que, por otra parte, no se reduce a la escritura, sino que, en confluencia con ella, se encarna también en la oralidad, las sensaciones y la gestualidad corporal (pp). Y esas

articulaciones extra-letradas son las que Rodríguez considera cruciales para una generalización de lo público. Por eso imaginó “medios” y “modos” de democratizar los “conocimientos sociales” que pudieran aprovechar la fuerza propia que el registro extra-letrado había demostrado tener.

Los agentes del error

Rodríguez subraya la necesidad de una enseñanza “VERBAL” y de lecciones “CONFERENCIALES” como contraparte a un modo de formación basado en el consumo individual de materiales divulgativos. Este modo es el que celebra Sarmiento cuando asegura que el incremento de la productividad estadounidense se debe a “la razón muy sencilla de que siendo todos capaces de leer y teniendo el hábito de recorrer los diarios, encuentran en ellos los avisos de cuanto invento útil se hace” (23). Su euforia respecto a los supuestos poderes de la lectura es sintomática de cómo se concibió la dialegmática dominante: no contempla en el “aumento de la productividad” la economía esclavista, ni el rol que la prohibición de acceso a la lectura a las poblaciones racializadas cumplió en el establecimiento de este régimen⁴⁷. Pero Rodríguez no enfatiza aquí –aún– el carácter excluyente que impone la lectura alfabética, como único método válido y garantizado de acceso a los “conocimientos sociales”. Solo indica que el método divulgativo confirma y propaga “errores”. “Errores” que, para Rodríguez, se ubican del lado de “erramos” en su conocida consigna dicotómica:

[figura: —La América Española es orijinal = orijinales han de ser sus Instituciones i su Gobierno = i orijinales los medios de fundar uno i otro / O Inventamos o Erramos.]

⁴⁷ ejemplos

Como lo hicieron sus contemporáneos anarquistas y socialistas —y después Marx y Engels— Rodríguez partía de un pronóstico reservado sobre la civilización europea⁴⁸. Particularmente reservado en lo que respecta a la coherencia entre los principios igualitarios de la ilustración y el sistema económico profundamente desigual sobre el que la ilustración se erigía. Solo que, a diferencia de sus contrapartes al norte del Atlántico —Fourier, Bakunin y Phroudon, por ejemplo—, Rodríguez no formuló tesis —ni utópicas ni “científicas”—, para superar ese estadio a lo interno de la civilización europea realmente existente. Más bien vio en la distancia geográfica e histórica que separaba a Hispanoamérica de Europa una oportunidad para cuestionar todo el conocimiento heredado. En el argumento que conduce a su consigna más difundida, “inventamos o erramos”⁴⁹ Rodríguez propone que “[c]ualquiera de los [medios de adquirir conocimientos y modos de darlos] hasta aquí en [hispano]América, adultera la instrucción”. Y, adelantando posibles réplicas, declara: “[n]o se alegue la sabiduría de la Europa (...) porque, arrollando ese brillante velo que la cubre, aparecerá el horroroso cuadro de su miseria y de sus vicios—resaltando en un fondo de ignorancia...” (1834 pp).

[figura: mozaico de imágenes con instancias divulgativas donde se ha reproducido la consigna]

Claro que la noción de América como lugar de una posible novedad radical, superadora de los vicios y la miseria europea, atraviesa una larga tradición, que va del mileranismo religioso al utopismo ilustrado⁵⁰. Pero la propuesta de Rodríguez se distingue de la tradición milenarista y utópica por estructurarse a partir de un cálculo más bien pragmático, atento a las condiciones

⁴⁸ críticos que han señalado ya esta relación

⁴⁹ referencia a la edición de Monte Ávila, murales, nombre del más grande gupo de investigación dedicado a él, y títulos de libros que la remedan

⁵⁰ referencia a Briggs, Baylin, Isaac J. Pardo y Juan Pro

materiales de posibilidad. Varios autores han subrayado en Rodríguez lo que Hurtado Arias and Muñoz Gaviria llaman “un método de comprensión de la época que exige de cada idea formulada su sustento en lo material-concreto”, a través de conceptos vinculados a la crítica de la economía política marxista⁵¹. En el próximo capítulo trabajaré sobre algunos de estos conceptos. Primero me interesa observar los señalamientos que Rodríguez hace, en el orden de lo “material-concreto”, respecto al uso de los medios de reproducción mecánica y su inclinación a “propagar errores”. En este horizonte, es fundamental la lista de los “medios de adquirir los conocimientos sociales” que presenta al final de *Luces*, y sobre las que Rodríguez invita a “abrir los ojos”. Entre estas están:

Reducir, a pocos artículos, las materias-encerrarlas en cuadernillos de pocas hojas para que cuesten poco —ponerlas en preguntas y respuestas, con el fin de que los niños tengan poco qué pensar, para responder; y salgan con lucimiento, a costa de poco trabajo... todo poco (’ Rodríguez, 1834 pp)

Este tipo de publicaciones estandarizadas, como las promovidas por la Sociedad Parisiense, también se llamaron “catecismos” y Rodríguez, despectivamente, los redujo a “catecismitos” (Rodríguez, 1842 pp). Y, como ya indiqué, en la dialegmática dominante este tipo de materiales fue un componente fundamental, sobre el que se organizaba la formación, bajo el argumento del éxito que habían tenido en Europa y Estados Unidos⁵². La propuesta en algunos casos era traducir directamente los materiales que ya circulaban en Europa, y Sarmiento incluso llegó a proponer fomentar el aprendizaje del francés para emplear los materiales originales sin necesidad

⁵¹ Cova, Rojas Olaya, Fernández and Ciriza, López Palma

⁵² agregar nota sobre los materiales divulgativos que menciona Chartier, como la Biblioteca Azul

de traducir (pp)⁵³. Lo que convierte a la lectura individual y silenciosa en un agente de ignorancia no es simplemente que los libros son contenedores de conocimiento generado por Europa –conocimiento del que por otra parte Rodríguez nunca se declaró ajeno *per se*.

Lo que reclama Rodríguez es extender lo que Chartier definió como el “sueño de la Ilustración”, que era “el derecho a un juicio personal”⁵⁴. Es decir, solicitaba las reformas necesarias para poder aspirar a un régimen en el que “cada lector es capaz de criticar las obras, más allá de las instituciones oficiales, de las academias, de los eruditos” (*Revoluciones* pp). Esta posibilidad estaba anulada incluso en el proyecto ilustrado menos conservador –representado aquí en Saco, Sarmiento, el Bello de 1836 y de la Sociedad Parisiense–, que apuntaba a ampliar la esfera de lo público en un horizonte divulgativo centrado en la reproducción mecánica. Pues este proyecto ignoraba –o elegía omitir– que por fuera de la esfera letrada ya existía una fuerte tradición de apropiación de los discursos del “capitalismo impreso” que no estaba restringida a la lecto-escritura. La posibilidad de la masa criptógama de crear un “juicio propio” estaba en el registro conferencial/verbal, con los múltiples medios –gestuales, tonales, visuales y táctiles– que este involucraba. Esta esfera orgánica de apropiación de los discursos quedaba entonces separada técnicamente de la esfera que los emitía. Así, los registros del “juicio propio” de la masa criptógama quedaban, como los “brutos”, “abandonados a su suerte en la masa del pueblo” (Rodríguez, 1842 pp), y se generaba una disociación entre masa y dirigencia, que Rodríguez describía en estos términos:

El Pueblo Republicano, en la América del Sur, no es el mayor número de hombres, como lo es en otras partes; sino un número muy corto, que asume (porque tiene medios

⁵³ ejemplos en Saco, Bello y Sarmiento

⁵⁴ Salvo que en la lista de obras citadas indique otra cosa, las traducciones al español de obras en inglés, francés y portugués son mías

pecuniarios ó mentales) no solo la facultad de Representar al Pueblo en Congreso, sino la de Responder por él (Rodríguez, 1828 pp).

Este diagnóstico describe una de las “IMPROPIEDADES EN LA MASA”, que Rodríguez identifica en su folleto de 1828⁵⁵. Esta noción indica con precisión el punto ciego en el plan dialégmático dominante, que pretendía replicar lo que había tenido éxito en “otra partes” sin contar con las mismas condiciones de posibilidad. Pero esta reserva no partía de un determinismo tecnológico negativo. Él mismo habla de la imprenta en estos términos:

[figura: las luces se ponen en algo.... / ¿donde pondremos las nuestras?.... / en un CANDELABRO, sin duda, / porque son muchas / este candelabro es / la IMPRENTA]

Es decir, la agencia propagadora de errores no es un atributo inmanente de la imprenta sino que se activa por el modo pasivo, simplificado y mecánico de consumo de información que promovían los materiales divulgativos del modelo europeo, y la recepción pasiva que promovía entre los futuros ciudadanos. Una recepción que apuntaba a “que los niños tengan poco qué pensar, para responder” (Rodríguez, 1834 pp). Es decir, la inquietud de Rodríguez sobre los “catecismos” no tiene que ver con su origen europeo, ni con su reproducción impresa *per se*, sino con el modo de consumo lector al que apuntaban: un modo que inhibe la curiosidad, suprime las preguntas contingentes y elimina los procesos de prosodia y gesticulación que le dan “SENTIDO” a la lectura.

La impropiedad como síntoma

La mayor prevención de Rodríguez es contra una noción de lo público sobredeterminada por la escritura y su reproducción mecánica, en un mundo cultural que no estaba preparado para eso.

Estas amenazas tenían que ver con el modo en que lo reproducido mecánicamente multiplicaba y

⁵⁵ cuáles son las otras

legitimaba las “impropiedades en la masa”, en tanto eran discursos que la masa criptógama no sentía como “propios”. En 1828 Rodríguez ya observaba que “[p]or poco que se observe la direccion que van tomando los negocios públicos en América, se advertirán muchas impropiedades [en los”jefes” y en la “masa”], que arguyen un principio de desórden” (1828 pp). Estas “impropiedades” eran presentadas como un divorcio entre los discursos autorizados que circulaban y se consumían, y las acciones de los ciudadanos. Pero lo “impropio” que señala Rodríguez no se opone a una afirmación metafísica de lo “propio” como lugar de seguridad ontológica⁵⁶. Las “impropiedades” en Rodríguez indican la falta de medios de “apropiación” a disposición de las mayorías para que la república llegara “sin EXCEPCIÓN / a todos los individuos de un cuerpo” (1834 pp). Pero esta falta de medios de apropiación no se resolvía con un aumento exponencial de los medios de reproducción mecánica y un sistema educativo hecho a la medida de estos –que de hecho ocurrió a partir del último cuarto del siglo XIX⁵⁷.

En el cálculo de Rodríguez, un aumento de escuelas y de imprentas en el modo calcado del “capitalismo de imprenta” europeo no haría más que acelerar y potenciar la “impropiedad”, pues se hacía en función de una dialegmática divulgativa, que asumía la lectura como un vehículo universal y homogéneo para acceder al conocimiento, y suprimía de su cálculo los acontecimientos sociohistóricos y técnicos que la determinan. Rodríguez, en cambio, tenía muy presente lo que Roger Chartier y sus discípulos han argumentado extensamente en las últimas décadas: que “reading is allways a practice embodied in acts, spaces and habits”. Por eso su dialegmática estaba tan atenta a “identify the specific mecanisms that distinguish the various communities of readers and traditions of reading” (Chartier, *The Order* pp). El núcleo de la propuesta rodrigueana para “extender con ARTE” el ámbito del “Pueblo republicano” estaba en

⁵⁶ referencia a Vieira

⁵⁷ referencia

la posibilidad de establecer mecanismos que fueran transversales a las distintas “comunidades de lectores”. Solo que en el caso hispanoamericano, la comunidad de lectores más mayoritaria no trabajaba en el registro alfabético de la reproducción mecánica, sino en el registro conferencial y verbal. Insistir en imponer los mecanismos de apropiación de una comunidad de lectores minoritaria a la mayoría solo aseguraba la multiplicación de la “impropiedad”, que separaba a la masa criptógama de las instituciones republicanas. Así, el problema dialegmático escalaba a un problema de gobernabilidad.

El Pueblo, con manos postizas hace la obra sagrada de su Constitucion, y con sus propias manos la rasga: mientras la está haciendo la adora, y despues de hecha la profana: entre adoraciones y sacrilejos se acostumbra.... 1º á no respetarse—despues á reirse de sí— mismo, y por último á despreciarse. Jura su Constitucion y la maldice en seguida.

Según este análisis, estaba, por un lado, el “Pueblo” —con todas sus “especies”—, que “con manos postizas hace la obra sagrada de su Constitucion, y con sus propias manos la *rasga*”. Y por otra parte estaba una “clase intermedia de sujetos”, que prestaban sus “manos postizas” para escribir la constitución. Estos eran los representantes o aspirantes al “destino público”, que “quieren distinguirse por títulos, nó por lo que saben, y mucho ménos por lo que hacen” (1828 pp). Porque, como sugería el señalamiento de la ignorancia letrada sobre el oficio de los zapateros, Rodríguez propone que la clase que tiene acceso a los títulos y al “saber decir”, está separada de los procesos productivos. En consecuencia, “[e]n la América del Sur no hay artes, y las ciencias, á mas de ser improductivas, realzan poco la persona” (1828 pp). Es decir, por una parte los discursos autorizados de los representantes se producían y se legitimaban separados, no solo de las acciones de la masa, sino de todo ámbito del “hacer”. Y por otra parte el “Pueblo”

destruía con sus acciones –con “sus propias manos”– la fundación discursiva autorizada del orden público ejecutada por sus representantes –las “manos postizas”.

Esta separación de la palabra autorizada y el hacer realmente existente convoca dos problemas esenciales de la filosofía política moderna, para traladarlos al ámbito de la producción y circulación de discursos. Por un lado está el problema de la correlación entre el trabajo y la propiedad. Rodríguez extrapolaba al ámbito de los discursos el razonamiento de John Locke, quien sostenía que sólo a través del trabajo y el esfuerzo –de las propias manos– podía transformarse la naturaleza en propiedad⁵⁸. De ahí surge que el “Pueblo” no puede reconocer como “propio” un texto ordenador –constitucional– que hicieron manos ajenas. En ese mismo sentido, las manos autorizadas para tratar e instituir el lenguaje del orden son manos incapaces para el trabajo que –según el principio de Locke– haría legítima la propiedad. “Como viles se condenaron en Cuba los oficios de zapateros, sastres, carpinteros, herreros, albañiles, y todos los demas que son altamente apreciados en los pueblos mas cultos de la tierra”, reclamaba Saco en un texto de 1853, verificando el alcance regional del problema que Rodríguez preveía desde Concepción en 1834 (31).

Pero esta distancia entre letrados y trabajadores no encerraba solo el problema productivo que subraya Saco cuando indica con alarma que “las artes están en manos de la gente de color” (32). De esta distancia derivaba el segundo problema, y es que la clase dominante, al delegar el trabajo manual en los grupos racializados iba quedando privada de la capacidad de “hacer”. De “hacer” zapatos, sillas, casas u ollas, pero también de “hacer” valer su palabra, o al menos de impedir la acción destructiva de las manos de la masa sobre ella. En 1842 ya Rodríguez hablaba de un número “considerable” en la masa trabajadora, que “han clamado” contra la “injusticia de los

⁵⁸ referencia

potentados”: un clamor que resultaba inaudible para “los que andan, de salón en salón ostentando ‘luces’ y ‘riquezas’ y hablando con el más alto desprecio, de los que les llenan la bolsa o los mantienen de estudiantes” (1842 pp). Sobre este “clamor” volveré en la última sección. Primero voy a indicar las condiciones que, de acuerdo a lo que sugiere Rodríguez, hacían incommensurables dos registros: el de ese clamor, surgido de las manos hacedoras, y el de los discursos letrados que trataban de fundar un orden social alrededor de la lectura divulgativa.

Una lucha incommensurable

El problema planteado por Rodríguez podría parecer asimilable a la “lucha de clases sociales” que Marx y Engels tipificaron como motor de la historia en el *Manifiesto comunista*. Y en un sentido amplio, esta homología podría establecerse. Sin embargo, los énfasis que hace Rodríguez para indicar la “impropiedad” de los medios permiten historizar una diferencia estructural entre la “lucha de clases sociales” en Europa y la tensión entre “brutos” y letrados en Hispanoamérica. Esta diferencia se inserta en el ámbito de la dialéctica, como una distinción incommensurable entre las técnicas divulgativas del *statu quo* y las técnicas de apropiación de la “JENTUZA”. Porque, como permite distinguirlo la historización que hace Chartier, el “esclavo, (...) plebeyo, (...) siervo, (...) jornalero, [o] en una palabra (...) oprimido”⁵⁹ en Europa no estuvo sistemáticamente excluido de las técnicas y redes de circulación propias del “capitalismo impreso”, como sí lo estuvieron en Hispanoamérica. Muy por el contrario, los “oprimidos” en Europa tuvieron una participación verificablemente activa, cuando no protagónica, en la emergencia de la “Galaxia de Gutenberg”⁶⁰.

⁵⁹ adelanto sobre el uso retórico de “esclavo” en Marx, sobre el que volveré en el próximo capítulo

⁶⁰ cita a Chartier

Uno de los índices de participación activa y directa de los “oprimidos” en Europa en la formación del “capitalismo de imprenta” es la existencia de materiales dirigidos a las clases populares. Los materiales divulgativos, dirigidos a las poblaciones menos instruidas, existían desde al menos el siglo XVII, en colecciones como la Biblioteca Azul, y llegaban hasta el siglo XIX en programas como el de la Sociedad Parisiense. Pero, además, Chartier afirma que en “[c]ada grupo de textos, creencias o modos de conducta” que consideró en más de tres décadas de trabajo, probaron intrincadas mixturas culturales, donde se expresa una tensión dialéctica entre la voluntad homogenizadora que trataban de imponer el Estado, la iglesia y el mercado, y la distinción resistente y libertaria que las masas oponían (Chartier, *Cultural Uses* pp).

En Hispanoamérica el incipiente y dependiente “capitalismo de imprenta” de la colonia se blindó contra la influencia de las mayorías. El acceso a la lectura entre la masa criptógama, no solo no fue promovido por el poder colonial, sino que fue activamente restringido e incluso castigado durante siglos⁶¹. Esto no quiere decir que la masa en Hispanoamérica no tuviera agencia sobre los procesos de formación de la cultura en la región, sino que sus fortalezas para la invención y la apropiación de discursos no se desarrollaron en contacto directo con la letra mecánicamente reproducida. Así se generó una diferencia inconmensurable, entre las tentativas de control de la clase dominante y las tácticas y acciones de resistencia en la masa. Mientras la primera se formó en función del control de la lengua válida y legal –cada vez más reproducida mecánicamente a partir de la guerra de independencia–, la segunda desarrolló su capacidad de invención en un registro orgánico, que no confrontaba ni dialogaba con la técnica letrada y mecánica de dominio, sino que la rebasaba abriendo sus propios caminos. Por eso el “clamor” de la “masa” contra la “injusticia” que Rodríguez señala circulaba en un registro que la técnica

⁶¹ ejemplos

mecánica no podía registrar, ni mucho menos controlar. Un registro que devenía así criptogámico, en tanto no eran visibles ni controlables para la vanguardia ilustrada sus formas de reproducción.

El modelo dialégmático de Rodríguez apuntaba a reducir este índice de inconmensurabilidad. Para eso se proponía, fundamentalmente, integrar al espacio público las técnicas comunicacionales de la esfera no letrada. Pero –como lo indican sus afirmaciones vitriólicas sobre los “brutos” “insolentes” e “incómodos”– esa integración no le atribuía virtudes *a priori* a lo que la esfera no-letrada decía y pensaba. La hipotética conmensurabilidad de la esfera de los “brutos” con la de los “civilizados”, “ilustrados”, etcétera, apuntaba a habilitar en Hispanoamérica una tensión creativa, al menos análoga a la de los pares dicotómicos que Marx y Engels tipificaron como eje de la “lucha de clases”. El proyecto de inclusión de Rodríguez apuntaba a generar un equilibrio metabólico, entre las fuerzas inventivas y las fuerzas disciplinarias que podían dar forma “original” a una cultura.

Invencción y disciplina fueron, según Chartier, las fuerzas en tensión entre las que se gestó la cultura impresa europea. Como indica Dorothea Kraus, esas fuerzas caracterizan un proceso en el que “las recepciones [de los textos] son siempre apropiaciones que transforman, reformulan y exceden lo que reciben” (1). Por un lado hay una “cultura popular libre y profusa” que empuja la invención, y una “disciplina del Estado y la iglesia que reprime y subyuga esa cultura” (Chartier, *Cultural Uses* 8). La voluntad disciplinaria del poder concentrado reproduce textos con dispositivos para controlar y limitar el sentido. Pero los lectores frecuentemente se “liberan [*s'affranchir*]” de esas imposiciones, en un proceso complejo en el que se alternan la imposición y la adaptación (Kraus 1). Es decir, la reproducción mecánica en Europa no diseminaba los discursos linealmente, de los estratos superiores a los estratos inferiores, sino que

estos entraban en un “esfuerzo competitivo” contra las múltiples y diversas prácticas de apropiación de las “comunidades de lectores”, que frecuentemente se distinguían respecto a la matriz (Chartier, *Cultural Uses* 10).

Indagar en las complejas tensiones entre la elite que controlaba los medios de reproducción y el pueblo que consumía sus productos le sirve a Chartier para desmitificar lo que parecía el “el destino de la cultura popular [que] parece estar inhibida, agarrotada y abrasada para siempre, pero al mismo tiempo renacer siempre de su decadencia”. Por eso plantea la necesidad de aproximarse a cada época explorando “cómo se establecieron las complejas relaciones entre las formas impuestas (a veces más y a veces menos forzadas) y las identidades firmemente establecidas (a veces se les permitió florecer y a veces se les contuvo)”. Así, se revelan instancias de la cultura impresa, como la de los programas de las fiestas populares o los obituarios, donde tienen lugar “libres [invenciones] constreñidas” y “disciplina subvertida” (*Cultural Uses* pp, 9-10, pp).

Chartier demuestra cómo la conmensurabilidad entre los discursos mecánicamente reproducidos de la elite y los mecanismos de apropiación de la masa habilitó durante siglos la mutua influencia entre ambas esferas, generando una rica y vigorosa tensión que atraviesa la cultura impresa europea. La dialegmática de Rodríguez apuntaba a habilitar en Hispanoamérica una posibilidad análoga, que pudiera hacer conmensurables los textos de los letrados y el clamor de los “brutos”. Lo que propone como “invención” en su famosa dicotomía –“inventamos o erramos”– no es entonces un llamado excepcionalista a deshacerse de los “conocimientos sociales” heredados de Europa, sino a crear las condiciones de posibilidad para que estos fueran “apropiados”. Por eso la consigna se complementa con el paradójico consejo que la remata en 1842:

Imiten la originalidad, ya que tratan de imitar todo=los Estadistas de esas naciones, no consultaron para sus Instituciones sino la razon; y esta la hallaron en su suelo, en la índole de sus jentes, en el estado de las costumbres y en el de los conocimientos con que debian contar.

El principio de desorden

Rodríguez entiende y subraya que los atributos de los grupos son contingentes, y en consecuencia modificables. Es decir, cuando afirma que el “Pueblo Republicano” –los civilizados, ilustrados, pensadores y sabios– es una minoría, puede inferirse que los “brutos” no son parte de él. Pero no es porque los “brutos” no *pueden*, sino porque no *tienen* acceso a los “medios” validados para formar parte del Pueblo Republicano. En consecuencia, solo una minoría –que por otra parte no sabe tanto como cree, y adolece de la falsa conciencia del “vulgo”– está en capacidad de participar de lo público y hacerse responsable de ello. Imitar sin imitar la “originalidad” era implantar un modelo en ausencia de las condiciones de posibilidad originales. Esto conducía a Hispanoamérica hacia un “principio de desorden”, bajo las presiones del “capitalismo de imprenta”. Y para persuadir a sus lectores de los peligros de este “principio de desorden” lo describió como una “peste revolucionaria”. Así lo imprimió tres veces, palabra por palabra: “[s]e rebelan los Pueblos contra el Soberano / como se rebelan los humores contra el individuo / Descríbase una peste y se describirá una revolucion” (1834 pp; 1840 pp).

La disociación entre “humores”/“Pueblos” e “individuo”/“Soberano” connota una tensión entre dos fuerzas pujantes y disociadas. Porque la contraparte inmediata a la ignorancia masiva de las cosas públicas era un acceso excepcional, minoritario y exclusivo a los medios válidos para participar en el espacio público. Tal como lo sugiere el “cuadro” de los criptógamos, esta distribución del acceso a la lengua pública se organizaba en paralelo a la jerarquía racial y la

división del trabajo. La “JENTUZA” ocupada en “oficios bajos” es la que incuba la peste de las revoluciones. Pero quienes sí tenían acceso a los medios de conocimiento social se alucinaban con el “falso brillo de los empleos” (Rodríguez, 1842 pp), mientras multiplicaban la “impropiedad” donde la peste se gestaba. Esta es la clase “intermedia de sujetos”:

únicamente empleada—ya en cortar toda comunicacion entre el pueblo y sus representantes—ya en tergiversar el sentido de las providencias que no pueden ocultar—ya en paralizar los esfuerzos que hace el Gobierno para establecer el órden—ya en exaltar la idea de la soberanía para exaltar al pueblo . . . y servirse de él en este estado &c. &c. &c (Rodríguez, 1828 pp)

El “exaltar al pueblo” para “servirse de él en ese estado” es lo que Susana Rotker definió, a partir del sistema categorial rodrigueano, como un “tráfico de la palabra” (pp). Y aquí el orden de las publicaciones de Rodríguez permite identificar la existencia simultánea de dos devenires de la “enfermedad”. Porque el texto de 1834, reimpreso —con efectos especiales y aumentado— en 1840 seguía advirtiendo sobre la peste de las revoluciones. Y en 1842, Rodríguez habla de la “ENFERMEDAD DEL SIGLO”:

una sed insaciable de riqueza, que se declara por 3 especies de delirio
traficomanía,
colonomanía
i cultomanía.

En el próximo capítulo me referiré a lo que Rodríguez llama “colonomanía” y “cultomanía”. Por ahora me interesa volver a la relación que propone Rotker, porque llamar “tráfico” la mediación tergiversadora de la “clase intermedia”, Rotker aproxima el fenómeno al régimen

trópico de Rodríguez, donde frecuentemente se trata la circulación de signos como circulación de mercancías. Por ejemplo, Rodríguez escribe: “¿[c]ual será la verdad tan feliz, que no tropiece con un necio entre sus censores?.... ¿entre esos hombres (buenos ó malos) á quienes la autoridad, ó la opinion pública, ha conferido el empleo de vistas en la aduana literaria?” (1834 pp). Es decir, propone que el censor, con el que la “verdad” tropieza, es como un “[e]mpleado de aduanas a cuyo cargo está el control de las mercancías” (ASALE and RAE, “vista”). Y el poder que selecciona lo que puede formar parte de lo público en el ecosistema de medios mecánicos es una “aduana literaria”.

Lo que inquieta a Rodríguez del “tráfico de la palabra” no es la falta de libertad para la circulación de discursos –cuya restricción promueve en la mayoría de sus impresos–, sino los riesgos que esta libertad acarrea en un modelo mal imitado de “capitalismo de imprenta”. Lo que revela la muy probable necesidad de los censores no es tanto la dificultad para hacer circular los discursos como el “principio de desorden” en la autoridad o la opinión pública, que pone a un “necio” a cargo de las “vistas” en la “aduana literaria”. Justamente, tener a la necedad a cargo de definir qué discursos, cómo y cuándo se divulgan y se validan es la condición de posibilidad para darle poder y legitimidad a la estafa. “Con los conocimientos, divulgados hasta aquí, se ha conseguido que los Usurpadores, los Estafadores, los Monopolistas y los Abarcadores, obren legalmente”, imprimó en la primera parte de *Luces*. Y remató esta idea proponiendo una analogía simétrica entre la falsificación del dinero y los discursos impropios:

Desde que se han extendido los conocimientos en química y en el arte de grabar, ya no hay arbitrio que baste, para impedir la falsificacion de moneda, en metal ó en papel: difúndanse, un poco mas, las habilidades en que fundan las naciones cultas sus

preferencias, y los salteadores llevarán los libros de sus negocios, en partida doble (1834 pp)

El remate no define con claridad cuál es la relación entre el acceso a posibilidades técnicas de reproducción y falsificación del dinero, y el mecanismo mediante el que los conocimientos divulgados “hasta ahora” favorecen a los “salteadores”, “usurpadores”, “estafadores”, “monopolistas” y “abarcadores”. Lo que deja clara esta idea es que el “principio de desorden” no solo habilitaba la amenaza de la anarquía social –la “peste” revolucionaria–, sino también la de una concentración del poder comunicacional, que exponenciaba las posibilidades de especular con la impropiedad de los discursos para complacer intereses particulares y arbitrarios. Repotenciado en la post-guerra de independencia por las posibilidades técnicas de reproducción y la libertad para explotarlas, el régimen escriturario de dominación se había convertido en una máquina reproductora de impropiedad, que usurpaba, asaltaba, monopolizaba, y abarcaba la república.

Había entonces, por un lado, una esfera orgánica extra-letrada, que multiplicaba con velocidad epidémica un clamor revolucionario, y una clase letrada delirante, que multiplicaba mecánicamente los artificios para auto-atribuirse poder, recursos y facultades. La “educación popular” era el dispositivo que podía contener los riesgos implícitos en la separación progresiva de estas dos esferas, si adaptaba los “medios” de apropiación orgánica de las masas, a la forma de instruirla con “conocimientos sociales”. Pero los modelos dialegmáticos dominantes –y triunfantes a mediano, corto y largo plazo– proyectaban la “educación popular” más bien como una reproductora de la impropiedad y de desorden a escala industrial.

Saberes como sopas de hueso

Un ejemplo preciso de cómo operaba la impropiedad más allá del ámbito específico de los materiales impresos, pero anclada a él, está en el segundo párrafo de la “Conclusión” de *Luces*. Aquí Rodríguez alude a una campaña de opinión pública a favor de la restitución de la trata de esclavizados, que había sido abolida en Bolivia en la constitución bolivariana de 1826 :

No insulten la sana razón, haciendo pregonar papeles, por las calles, para disponer la opinion en favor del tráfico de negros—no ofendan al gobierno con indirectas, para que apoye una pretension tan opuesta á los principios de humanidad, que han consagrado las leyes modernas (1834 pp)

El hecho de que Rodríguez se refiera a la diada pregón-papel y no a carteles, gacetas u otros productos impresos destinados a la lectura silenciosa, es clarificador. Por un lado, deja ver que en su análisis el régimen de reproducción mecánica de los signos no se agotaba en el objeto impreso, sino que pasaba por la entonación acústica que permitía “sentirlo” a quienes no podían leerlo. Por otra parte, deja ver que para el “tráfico de la palabra” la posibilidad de imprimir era un aspecto técnico determinante. Pero no más determinante que la posibilidad de explorar las potencias de esa tecnología libre de los designios del gobierno. Y aún más: que con ella pudiera influir sobre el gobierno atendiendo a los intereses de quienes reproducían los discursos, y contra los del interés público. En la post-guerra, la opinión era un mercado de libre competencia, donde Rodríguez ubicaba con cierta precisión el “principio de desorden”.

Para hablar de la libre competencia, Rodríguez tomaba prestado del francés la palabra “concurrancia” [*concurrence*], que “se ha discutido, propuesto, impuesto o rechazado desde al menos finales del siglo XVIII, en Francia como en Gran Bretaña, en Italia como en Alemania, en Japón como en China y en otros lugares” (Stanziani pp). Rodríguez empleó “concurrancia” en

sus impresos de 1828, 1830 y 1849 para criticar lo que calificaba como un “sistema anti-económico”, en el que “el productor es víctima del consumidor, y ámbos lo vienen á ser del capitalista especulador” (*Obras completas* pp). Pero en esos contextos se refería específicamente al ámbito de la economía política, el comercio y la producción de mercancías. En cambio, en 1834, lo empleó para referirse a los procesos que organizaban la oferta y demanda de discursos, específicamente en el ámbito educativo. En la lista que elaboró para criticar los “medios de adquirir los conocimientos sociales”, el número 5 era:

Declarar libre el comercio de enseñanza [...] paraque haya concurrencia, y se abarroten los Colegios, como se abarroten las aduanas. De allí salen las artes y las ciencias a venderse, a todos precios [...] asi como salen los jéneros a venderse, al baratillo, en diferentes puestos [...] De ordinario, en estas ferias se compran, a precios muy cómodos, cosas que se desarmen entre las manos o no aguanten la primera lavada—así también del baratillo de Profesores se sacan muchos, que van a aprender junto con sus discípulos (Rodríguez, 1834 pp)

El aprendizaje conjunto de maestros y discípulos connota el sistema de “enseñanza mutua” formulado por el cuaquero inglés Joseph Lancaster, en el que “[c]on pocos maestros y algunos principios vagos, se instruyen muchachos a millares, casi de balde” (Rodríguez, 1834 pp). Entusiastamente promovido por Andrés Bello y Simón Bolívar para Hispanoamérica, entre otros notables del período, este sistema era, para Rodríguez, un paradigma de la concurrencia aplicada a la educación. Por ende, sus efectos eran análogos a los efectos que —según su análisis— el régimen de concurrencia tenía sobre el mercado: resultados rápidos y en masa, pero mecanizados, importados, y con poca calidad y durabilidad. Por eso las llama “escuelas de

vapor”, y las compara con las “sopas a la Rumfort establecidas en los hospicios” (Rodríguez, 1834 pp).

La “sopa económica” a la Rumford se popularizó en Europa a principios del siglo XIX, donde comenzó implementándose en Bavaria como una solución nutricional para hospicios, el ejército y los pobres. Para Rodríguez, el éxito del modelo de educación masiva o popular lancasteriano solo era comparable al éxito de estas sopas, que “con algunas mermitas de Papin [precursor de la olla de presión] y algunos huesos, engordan millares de pobres, sin comer carne” (1834 pp). Pero, como lo especifica en 1842, el mote de “escuelas de vapor” no se refería solo a la poca consistencia de sus resultados, sino a la velocidad con que se producían. Se trata de “[e]scuelas de vapor, de la fuerza de 100 caballos, o ferrocarriles, que transportan en un soplo millares de muchachos de la sima de la ignorancia al pináculo del saber” (1842 pp). Es decir, la comparación del modelo de “educación popular” dominante con una sopa de huesos obedece tanto a una preocupación por la calidad, como a una relación mecánica con el “saber”. Un saber cuyo – irónico– pináculo estaba dictado por la velocidad de las máquinas automatizadas y el sistema de concurrencia que las dirigía.

Este razonamiento valía tanto para el mutualismo de profesores-alumnos como para los “catecismos” impresos. Todos aparecían en la crítica dialéctica de Rodríguez como potenciales propagadores de errores, usurpaciones, monopolios y estafas “de la fuerza de 100 caballos, o ferrocarriles”. Pero lo que propone Rodríguez como contraparte a las “escuelas de vapor” no es simplemente un modelo alternativo de “educación popular”. El horizonte de su obra es, como lo designa el *motus* de *Sociedades*, una prognosis sobre los “siglos venideros” en América, y no un “tratado de educación popular”. Su crítica a la impropiedad de los medios

republicanos se articula con una mirada más amplia, que atiende más directamente al siguiente “cuadro”:

el **ORDEN PUBLICO** es el ASUNTO DEL DIA *en América hay muchas castas*

La peste revolucionaria

Como detallaré en próximo capítulo, lo que Rodríguez llega a caracterizar y relatar como proyecto concreto de “educación popular” es inseparable de una aspiración más amplia, que responde más directamente al “asunto del día”: el “orden público” y las “muchas castas” americanas. Me refiero al plan condensado en la premisa “colonizar el país [el continente americano] con sus propios habitantes” en 1830, 1840 y 1842. Esta se presenta por primera vez en la “Nota” anexa a *El Libertador* en 1830, se articula como “proyecto de ley” en 1842 y se resume en la entrevista del “Juramento”:

Mi gran proyecto por entonces consistía en poner en práctica un plan bastante meditado que estriba en colonizar la América con sus propios habitantes, para evitar lo que temo acontezca un día; es decir, que la invasión repentina de inmigrantes europeos más inteligentes que nuestro pueblo actual, venga a avasallarlo de nuevo y a tiranizarlo de un modo más cruel que el del antiguo sistema español (pp).

Toda la dialegmática de Rodríguez está atravesada por la inconmensurabilidad discursiva de las “castas” y “los que andan de salón en salón” que se presenta en el “cuadro” de los

“criptógamos”. Pero el plan de colonización atiende el problema de la “impropiedad” en una dimensión donde sus consecuencias materiales son más evidentes: las “castas” “propias” —“nuestras”— serían avasalladas y tiranizadas por quienes portaban la ventaja técnico-cultural en la dialegmática dominante. Claro que en este plan, nivelar la “inteligencia” de la masa criptógama con la de los posibles “invasores” europeos era uno de los componentes fundamentales. Y ahí se cifra el disenso fundamental del proyecto de Rodríguez frente al de la vanguardia ilustrada, que apostó a importar y reproducir gente como apostó a importar y reproducir libros.

Lo que plantea Rodríguez alrededor de la dialegmática no es una discusión ideológica: se trata de una propuesta de administración de las poblaciones y la vida. El cuadro de los criptógamos emplea el abigarramiento léxico, tipográfico y metafórico para escenificar la enorme desigualdad de base hacia la lucha entre inteligencias que preveía su programa de colonización: una minoría calcada de Europa conocía la lengua pública, mientras la gran mayoría permanecía ajena a ella. Su propuesta de “educación popular” apuntaba a equilibrar esa lucha. Y para subrayar el punto en que los discursos adquieren la densidad de los cuerpos eligió un tropo inmunitario para definir el “remedio” a la “epidemia”.

Es probable, que nunca se llegue á conocer exactamente el conjunto de agentes, acciones y circunstancias, que hace estrellar una misma epidemia en tal lugar y nó en otro.... ni el por qué los mismos remedios obran eficazmente en unos casos, y pierden sueficacia en otros iguales; pero! no es así con las Revoluciones:—se conoce la causa que es la ignorancia de unas cosas que todos pueden saber distinguir—y se conoce el remedio que es la Instruccion Social, dada en todas las épocas de la vida, especialmente en la primera [pp].

La analogía médica sugiere un cálculo: Rodríguez convoca los poderes racionalizadores de la lengua para proponer una identidad u homología entre los discursos y los cuerpos. El cuerpo social está enfermo. Pero, a diferencia de la peste, que por su propia naturaleza es siempre al menos parcialmente indetectable, el “principio de desorden” podría ser contenido si los medios de la masa criptógama fueran conmensurables con los medios de la sociedad. Es decir, si tuviesen en sus “manos” los medios del conocimiento social válido. Los agentes de la revolución y del desorden lo son solo porque los medios de la sociedad son “impropios”. El virus se llama “ignorancia de las cosas públicas”, se la enfermedad se llama “revoluciones” y el remedio se llama “instrucción social”.

Por la vacuna no hacen ya las viruelas los estragos que hacían ántes—por la Instrucción social se llegaría á desterrar la ignorancia de las cosas públicas.... causa de todos los males que traen las revoluciones, y de las revoluciones mismas (1834 pp)

Como en una didascalia teatral, entre paréntesis, cursivas, negrillas y una fuente más pequeña, Rodríguez hace manifiesto el objetivo pedagógico y persuasivo de la analogía: “(***todos tienen horror á las viruelas: comparando con ellas se hará, tal vez, mas efecto que con otras cosas***)” (1834 pp). Sin embargo, no deja pasar el tropo sino que se detiene en él, y teoriza su “remedio” a partir del paralelo que habilita la historización de la vacuna: desde la inoculación en la antigüedad, hasta llegar a “nuestros días”, cuando

Jenner(...) introduce la Vacuna: su práctica, superior á la antigua, tranquiliza los ánimos: los Gobiernos, por amor á los Pueblos, y las Madres, por amor á sus Hijos, ocurren á un preservativo tan favorable á la conservacion de la especie,—y los niños se vacunan, como se circundaban antiguamente.... muy temprano: ¿por qué no se tiene igual cuidado en

injerirles la doctrina social; ántes que recojan, en las calles, la que exhalan los mercados y las tiendas? (1834 pp).

Del mismo modo que el contagio voluntario de *cowpox* había creado los anticuerpos para inmunizar a los individuos contra la viruela, Rodríguez quería contagiar “con arte” al cuerpo republicano del cotilleo popular, para hacerlo inmune a una rebelión de las masas “ignorante de las cosas públicas”. Era esa rebelión la que se gestaba a espaldas del horizonte utópico que postulaba la “perfecta inteligencia de las máquinas”. Y hacia su conjura se orientaba el programa de Rodríguez, con la vista puesta en “los siglos venideros”.

El cálculo pulpero y el monstruo social

Atajar las simpatías

El sintagma “perfecta inteligencia de las máquinas” es indicador de dos fenómenos simultáneos que se produjeron en el alba de la segunda revolución industrial. Uno de ellos, más concreto, es el que revelaría una versión des-metonomizada del sintagma: el avance de la ciencia, aplicado a la tecnología industrial, producía máquinas cuyo funcionamiento capitalizaba el conocimiento y la experimentación acumulados durante siglos. El *boom* francés de ciencia aplicada a la industria del que hacía parte la *Guide du mecanicien* —en cuya reseña Bello usa el sintagma “perfecta inteligencia de las máquinas”— era en este sentido apenas un eco del *boom* matriz que lo ordenaba: el desarrollo acelerado de las fuerzas productivas. Bajo este *boom* se desarrollaba el segundo fenómeno que connota la “perfecta inteligencia de las máquinas”: la “ciencia utópica” que, de acuerdo a John Tresch, tuvo su auge más significativo en la primera mitad del siglo XIX. Para Tresch, los nuevos descubrimientos y dispositivos habilitados por el desarrollo económico y científico insuflaron el pensamiento técnico y racional de “emoción y experiencia estética”. Así surgen los “románticos mecánicos”, para quienes “la ciencia y la

tecnología no aparecían como enemigos del humano sino como componentes integrales –tanto actores como herramientas– en la creación de una ‘segunda naturaleza’” (Tresch 1, 4).

La metonimia que desplaza la inteligencia de los individuos y las sociedades que producen determinadas máquinas a las máquinas mismas dialoga con una visión del mundo en el que la dicotomía entre natural y artificial estaba “erosionada”. Es decir, la “perfecta inteligencia de las máquinas” entra en una conversación en la que “[n]uevos instrumentos y máquinas fueron teorizadas como extensiones de los sentidos y la intencionalidad humanos, como mediadores fluidos entre mente y mundo, y los ligamentos de la sociedad; aparecían como dispositivos transformativos e incluso sublimes” (Tresch 5). Sugerir que las máquinas pueden pensar –a casi dos siglos de que puedan al menos fingir bien que lo hacen– apela a una sensibilidad que sublima la ciencia y la tecnología, y les otorga atributos humanos, e incluso divinos. El Bello de 1826 ya no imprimía panegíricos para el rey Carlos como lo hizo en 1804, cuando en su célebre “Oda a la vacuna”, le escribió a esta que “[a] tu vista, los hórridos sepulcros / cierran sus negras fauces; y sintiendo / tus influjos, vivientes nuevos brota / con abundancia inagotable el suelo”. Pero el régimen trópico que le asigna a las máquinas industriales los atributos de sus creadores no es distinto al que le asignó a la vacuna los atributos casi-divinos de “¡[...]Carlos el Bienhechor!”

También contemporáneo de los “románticos mecánicos”, Rodríguez recurrió con frecuencia a una retórica indiferenciada entre la agencia humana y la agencia de las máquinas y la tecnología. Sobre todo empleó tropos mecánicos para describir el funcionamiento de la sociedad. Por ejemplo, imprimió que “las máquinas más sencillas son las mejores”, para proponer la formación de un congreso unicameral (1828); que “[t]odos los relojes se componen de ruedas y resortes, y no son los mismos” para describir el funcionamiento de su escuela piloto en Bolivia (*Obras completas* 254); o que “un trastorno jeneral se manifiesta en la máquina”, para caracterizar una

crisis del republicanismo en la opinión pública boliviana y peruana (*Obras completas* 154). El desplazamiento metonímico se duplicaba cuando describía el cuerpo social como un organismo, que a su vez describía como una máquina. Es lo que hace *Crítica de las providencias del gobierno*: una serie de artículos que circularon en Lima en 1843, editadas por la Imprenta del Comercio en Lima, y que de acuerdo a Mondragón cierra el proyecto editorial *Sociedades americanas* (pp). Continuando la discusión de 1834 en Concepción –y de 1840 en Valparaíso– sobre el desconocimiento general de los asuntos públicos, describe así sus efectos perjudiciales y su posible remedio:

El desorden de la accion jeneral, no depende siempre de la impropiedad de todas las acciones parciales: a veces una sola es la causa del mal estado de la máquina —El objeto de la medicina, es atajar el efecto de las simpatías: porque llegado el caso de un total trastorno o deterioro, nada puede impedir la disolucion, Pero! ... Solo los buenos médicos afucian [afucian] o desahucian con conocimiento: esto es, solo ellos dan o quitan esperanzas fundadas en razones (Rodríguez, *Obras completas* 529)

El atiborramiento metafórico visibiliza el contraste que se produce entre el “principio de desorden” generado por las máquinas del “capitalismo impreso”, y la naturaleza orgánica de la circulación de discursos entre la masa criptógama. Si antes había comparado al “Pueblo” con los “humores”, y al “Soberano” con el “individuo” que atacan esos “humores”, ahora hablaba de “simpatías”. La racionalización médica del cuerpo social trabaja entonces por capas. En una capa distingue a los “Pueblos” en su conjunto como “humores” enfrentados al “Soberano”. En otra, distingue las “simpatías”: aquello que permite la articulación de los “humores” –de los “pueblos”– para rebelarse contra el “individuo” –el “Soberano”. Porque “[n]o hay simpatía verdadera sino entre iguales — simpatizan, en apariencia, los súbditos con los superiores, porque

el que obedece protege las ideas del que manda; pero, la ANTIPATÍA es el sentimiento natural de la INFERIORIDAD . . . que ¡nunca es agradable!” (Rodríguez, *Obras completas* 144)

“Atajar los efectos” de las “simpatías” es abrir el código social para dejar entrar a la masa en un proyecto republicano. Es el proyecto de la “escuela de pardos”, pero suprimiendo no solo la separación entre escuela de pardos y escuela de blancos, sino la separación entre pardos y blancos en la sociedad en su conjunto, y en cierto sentido, también la separación entre escuela y sociedad. El proyecto, aparentemente utópico, apunta en realidad a demostrar lo irrealizable del proyecto de la vanguardia ilustrada. No solo porque compartía con los críticos europeos del capitalismo su escepticismo ante el mito del progreso en general, sino porque Rodríguez veía cómo se levantaba en Hispanoamérica un “republicanismo bastardo” (*Obras completas* pp; 1842 pp), que copiaba el “capitalismo impreso” europeo sin reproducir sus orígenes. Por eso propone responder al problema de las “castas” en términos de un cálculo al menos tan preciso como el de un médico. Un cálculo que no es pragmático en el corto plazo, porque no tiene una aplicabilidad clara e inmediata, pero sí postula una praxis teórica que apunta manifiestamente a desarmar las ilusiones ideológicas –las “verdades” del “vulgo”– sobre el progreso ilimitado, que la vanguardia ilustrada fundaba sobre la “impropiedad”. Así lo reclamaba en 1842:

no nos alucinemos:
sin *Educación Popular*, no habrá *verdadera Sociedad*.

Los principios de las cosas

Como lo establece en el “Plan” de su obra, cuando Rodríguez habla de “educación popular” o de “instrucción”, no está pensando en escuelas necesaria o únicamente, sino de de “medios” para la “reforma social”: una reforma que nada tiene que ver con construir más colegios o imprimir

más libros, y que apunta a una “revolución económica”, a un programa de contra-colonización del continente con criptógamos, y en última instancia a una crítica de la economía política del capitalismo impreso. Es decir, la “educación popular” de Rodríguez es más bien una tentativa de destrucción de la metafísica que sustentaba al “capitalismo impreso” y sus “escuelas de vapor”. Buscar en su obra propuestas concretas y programáticas para crear escuelas no es mucho menos forzado que buscar propuestas concretas y programáticas en *El capital* para fundar bancos.

En *Luces* está uno de los ejemplos más elocuentes para identificar cómo lo que escribe Rodríguez sobre “educación” puede no tener aplicabilidad –y ni siquiera una muy clara posibilidad de intelección– inmediata, y al mismo tiempo proponer un paradigma fundado en la praxis para pensar lo social, para a partir de lo social pensar todo lo demás. Cuando señala que “[e]n vano estudian los jóvenes matemáticas, lójica, metafísica.. sino saben resolver cuestiones tan sencillas” (Rodríguez, 1834 pp), las “cuestiones tan sencillas” son:

- 1) El siguiente “cuadro”, presentado como “axioma”:

NO HAI facultades INDEPENDIENTES
siendo así
no hay facultad propia
que pueda ejercerse sin el concurso
de facultades ajenas

.

- 2) Un segundo y cuarto “cuadros”, en los que propone 144 variaciones del primero, para convertir el axioma en “problema”⁶²

⁶² explicación de la cuenta de 144 variaciones, y de las siguientes cuentas

[figura: dígase / cosas / en lugar de / facultades / digase / querer / pretender / mandar / hacer / adquirir / poseer / ó apropiarse / en lugar de ejercer][figura: Pónganse / en lugar de concurso de facultades / voluntades / fuerzas / poderes / libertades / derechos / funciones / empleos /ajenos]

- 3) Un tercer “cuadro”, donde pueden combinarse los elementos para formarse 57 teoremas a partir del problema resultante

[figura]

- 4) Tres conclusiones: “[n]o hay convencion que dé un hombre á otro hombre en propiedad”; “[l]as cosas, en el estado social, no son propiedad de uno, sino por consentimiento de todos”; y “[l]a voluntad de uno no debe excitar la de otro, sino por utilidad de ámbos—ni contenerla, sino en cuanto le es perjudicial” (1834 pp)

- 5) Una pregunta:

Grandes ventajas han sacado de estas máximas los moralistas y los que han trata do del derecho en sus diferentes especies. ¿Ha sido bueno ó malo el uso que han hecho de ellas?.. ¿es bueno ó malo el que están haciendo actualmente los moralistas y los publicistas americanos?

Lo que Rodríguez (1834) llama “cuestiones tan sencillas” parece hoy más bien un complicado examen de filosofía política, ética y sociología. Pero la insuficiencia de la lógica, metafísica y matemáticas para dar respuesta a esta pregunta no era una insuficiencia académica. Como escribió en su manuscrito de 1851, *Consejos de amigo*: “[p]uede úno ser orador! insigne, literato!, poeta!, pendolista!, matematico !. / teólogo !! . . .i ser insociable. / i un sordo-mudo, manco i ciego, ser . . . / un modelo! de sociabilidad” (Rodríguez, *Obras completas* pp). Es decir, del mismo modo que los “brutos” eran competentes en prosodia hablando, mientras los letrados

no lo eran leyendo, las respuestas a las “cuestiones tan sencillas” pasaban por la experiencia, y no por el saber “puro” de las academias.

El problema de las “escuelas de vapor”, y del “cargamento de *Catecismos* sacados de la Enciclopedia por una sociedad de Jentes de letras en Francia, i por hombres aprendidos en Inglaterra” no era que faltaran cátedras o contenidos sobre ética, filosofía política y sociología. El problema con ese modelo era que les quitaba “a los niños hasta las ganas de preguntar por qué piden pan” (Rodríguez, 1842 pp). Como ironizaba en *Sociedades americanas* (1842):

Todo ha de ser *puro* / matemáticas puras / gramática pura / mitología pura / i todo jía i fia... sea el que fuere... puro: / porque está demostrado que eso de andar materializando las cosas, es cortar el vuelo! al espíritu (Rodríguez, 1842 pp).

Un modelo educativo que quita las ganas de preguntar por qué se pide pan es un modelo que separa el conocimiento de su fundamento material. Por eso Rodríguez rechazaba de plano anteponer la lectura a la formación del criterio, y llegó a proponer que “el que no entienda lo que está escrito, no debe leerlo”. Su premisa era que “como los principios están en las cosas, con Cosas se enseñará a Pensar” (1842 pp, pp). Y se aplicaba de un modo concreto, según los registros disponibles. Por ejemplo, así describe el método educativo de Rodríguez uno de los pocos testimonios que lo registra en un aula de clases, en algún punto de su exilio europeo entre 1801 y 1823. Se trata de una escuela en Londres, donde “adquirió reputación por su práctico modo de enseñar”:

En cuanto al cálculo , con ayuda de pequeños cuadros de madera pintados de diversos colores, hacía que sus discípulos ejecutaran adiciones, sustracciones, multiplicaciones y divisiones con gran rapidez. Tablitas unidas entre sí, le servían también para enseñarles las

fracciones y hacerles comprender de antemano difíciles problemas, que de otra manera no hubieran podido concebir (Lozano y Lozano pp).

El modo de enseñar de Rodríguez parte de la premisa de que la razón nace de la interacción con el mundo concreto, antes de con las abstracciones. Y en cierto sentido, se “adelanta” a principios de la educación que comenzaron a popularizarse a partir de las contribuciones del constructivismo en el siglo XX⁶³. Pero tanto o más que a la eficacia pedagógica general, su modo de concebir la enseñanza, en el contexto de la post-guerra de Independencia, obedecía al “cuadro” de 1834 –y reimpreso en 1849–, atento a su contexto específico, donde indica que la instrucción pública pide “mucha filosofía”. Y donde “filosofía” no es memorizar nombres, escuelas y conceptos prestados, sino lo que está “donde quiera que se piensa sin prevención; y consiste en conocer las cosas para reglar nuestra conducta con ellas, según sus propiedades”.

[figura: La Instrucción Pública . . . en el siglo 19, pide mucha filosofía. / El Interes Jeneral está clamando! por una reforma, / i la américa ! / la América ! Quien lo creería ? ! . . . / está llamada, por las circunstancias, a emprenderla]

Materialismo pragmático

El llamado a “pensar sin prevención” era un llamado a atender a una premisa que imprimió en 1843, y es que “[t]odo es obra de las circunstancias” (Rodríguez, *Obras completas* 522). Este principio, que proclama a las circunstancias como el fundamento de los acontecimientos y las abstracciones, encuentra tanto eco en la obra de Rodríguez como rechazo entre sus contemporáneos. Por eso un “cuadro” de 1842 condensa la premisa de “conocer las cosas para reglar nuestra conducta con ellas”, en un principio pedagógico:

⁶³ sobre constructivismo, Freire, Montessori, y niños en Finlandia que no leen en la escuela hasta los 7 años, y sin embargo son los que presentan mejor comprensión lectora del mundo, según estudios recientes

TRATAR CON LAS COSAS
es la primera parte de la Educación
¡ TRATAR CON QUIEN LAS TIENE
es la segunda

Tómese, de paso, por máxima, según este principio,
que más aprende un niño, en un rato, labrando
un Palito, que en días enteros, conversando
con. un Maestro que le habla de abstracciones
superiores a su experiencia.

Al igual que la propuesta de anteponer las ideas a las letras, la noción que enseña a partir de la experiencia antes que los libros fue asimilada por la crítica a la larga tradición de lo que Derrida llama “metafísica de la presencia”(pp). Particularmente al legado de los dos autores paradigmáticos que el argelino identifica en los extremos de la línea diacrónica sobre la que se establece la autoridad de la voz extra-textual y omnipresente: Sócrates y Rousseau⁶⁴. Por un lado, su abogacía por la enseñanza verbal y conferencial, junto a un epíteto usado por Simón Bolívar and Lecuna (, pp), han habilitado su caracterización como remedo caraqueño de Sócrates. Sobre este punto, ya referí en la sección anterior las circunstancias que obligan a reconsiderar la reivindicación que hace Rodríguez de la formación verbal y conferencial como un planteamiento técnico antes que metafísico. Por otra parte, la educación centrada en el tratamiento con las cosas antes que los libros ha sido el argumento para emparentar a Rodríguez con las premisas bajo las cuales el narrador ficcional del *Emile* forma a su discípulo –y por delegación, con la metafísica

⁶⁴ ejemplos, el de ramaciudadletrada1998, García Bacca, y otros a encontrar; paper sobre Derrida

de Rousseau. Pero como bien precisa Ronald Briggs, la analogía entre Rodríguez y Rousseau responde más bien a la necesidad de establecer un entramado romántico, con el modelo del *Emilio*, de la relación pedagógica entre Bolívar y su mentor (pp). Y, como señala Vanpeé, si bien Rousseau profesaba retóricamente una pedagogía empirista y escéptica ante los libros, su modelo no dejaba de estar organizado alrededor de la lectura como “metáfora maestra” (164).

Jesús Andrés Andrés-Lasheras ofrece un ángulo que permite encontrar un parentesco más cercano al horizonte al que apunta Rodríguez en ese cuadro, cuando sugiere que en él se prueba la “naturaleza lockeana” de su pensamiento (citado por Briggs 113). Para Lasheras, la sucesión cosa-sensación-idea-palabra metaboliza los principios educativos y epistemológicos derivables de *An Essay Concerning Human Understanding*, donde el escocés subraya la importancia de la relación con las cosas y la experiencia, por encima de las palabras, para la formación del entendimiento. La afiliación con Locke, considerado por la crítica inspirador o padre del utilitarismo anglosajón, es una pista clave para alumbrar un costado del pensamiento de Rodríguez más presente en su obra que estudiado. Es el costado de lo que llamaré un “materialismo pragmático”: una forma de comprender y transformar la política y la cultura a partir de las condiciones materiales que les dan forma. Toma del utilitarismo la aspiración a actuar sobre ellas mediante la praxis, pero introduce un desvío, al emplear esa misma premisa para desobedecer los mandatos y límites impuestos por las ilusiones de trascendencia que sostienen el orden establecido.

Claro que “pragmático” al lado de “materialista” puede rechinar en el intento de validar la combinación en un diccionario de filosofía. Pues, como se sabe, haciendo eco del utilitarismo británico, a partir el último cuarto del siglo XIX y hasta principios del XX, autores usamericanos como William James, Charles Sanders Peirce y John Dewey acuñaron como “pragmatismo” una

filosofía que postulaba la identidad entre verdad y eficacia (Brandom 19; Rubel 163). Pero más allá de este movimiento filosófico, “parroquial (...) [,] derivativo teóricamente y políticamente inconsecuente”, el pragmatismo puede leerse en una perspectiva mucho más amplia (Brandom 19). Esto vale para en el contexto usamericano, donde hay articulaciones del pragmatismo tan divergentes al hegemónico como el de W.E.B. Du Bois y Alain Locke (Kautzer and Mendieta 1). Pero también puede llevarse al contexto global, donde fuera de las casillas establecidas por la periodización de las “escuelas”, pueden encontrarse derivas diversas del pragmatismo en el pensamiento “post-hegeliano”. Es lo que propone Max Pensky, para quien el pensamiento de Marx, Nietzsche y en general las “teorías de la sospecha” comparten con el discípulo de Dewey, George Herbert Mead, una objeción a la “concepción del pasado objetivo o ‘fijo’ como un orden ideal al que la interpretación histórica debía tener un acceso privilegiado”. Para Pensky, los “pragmatistas” son quienes conciben la historia y la memoria como un “material cuyo valor sólo puede evaluarse desde el punto de vista de la práctica actual y los resultados futuros” (73, 74).

En el próximo capítulo me ocupo de las tensiones que opone el materialismo pragmático de Rodríguez al concepto de historia, y al tiempo lineal que establece. Ahora me interesa pensarlo en un sentido aún más amplio, pues para el materialismo pragmático no solo los valores históricos sino los valores en general, y sobre todo los valores más “trascendentes”, están sujetos a la praxis y los resultados. En palabras de Marx: “[e]n su esencia, toda vida social es práctica. Todos los misterios que conducen la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis” (citado por Rubel 138). La frase pertenece a la tesis VIII de las *Tesis sobre Feuerbach*, y es una de las citas estrella de Maximilien Rubel para definir como “materialismo pragmático” la etapa del pensamiento de Marx en que rompe definitivamente con “el plano de la especulación gnoseológica pura” y donde

“el ‘materialismo’ deja de ser una metafísica de la materia para convertirse en un instrumento de conocimiento y de dilucidación de la realidad social e histórica” (Rubel pp). Rubel encuentra en las *Tesis* un punto culminante, en el que Marx sintetiza un “nuevo materialismo”, tomando lo mejor del idealismo alemán y lo mejor del materialismo inglés y francés, para dar al traste con el materialismo burgués, que concebía los condicionamientos externos como factores inmutables. De ahí la declaración célebre: los filósofos se han encargado hasta ahora de interpretar el mundo; es hora de que se dediquen a transformarlo (Rubel pp, pp, pp).

Comida primero que letras

La posibilidad de hacer con la obra de Rodríguez un ejercicio como el que Rubel hizo con la obra de Marx, para caracterizar su materialismo pragmático es mucho más limitada, por dos motivos de orden circunstancial. El primero, catastrófico: el llamado Incendio Grande de Guayaquil, en 1896, destruyó el archivo en el que había acumulado apuntes durante más de dos décadas –y que Rodríguez había conservado hasta el último minuto de su vida a pesar de su vida nómada, caótica y accidentada. El segundo es que Rodríguez imprimía en una conversación en la que el materialismo, incluso en las formas menos radicales, anteriores al giro pragmático de Marx, estaba vetado. Como indica Fielbaum, la relación de la vanguardia ilustrada hispanoamericana con el materialismo en el período oscila entre un rechazo rotundo, casi visceral, en pocos casos, y en la mayoría de los casos, el silencio(pp, pp, pp).

Dadas estas dos circunstancias, las pocas tomas de posición de Rodríguez al respecto, por contraste con la escasez en su medio, se vuelven significativas. Por ejemplo, cuando ironiza sobre el modelo dialegmático que evita la pregunta sobre por qué se pide pan; cuando afirma que “[p]or meterse á espirituales, pierden muchos de vista la materia de que han sacado sus abstracciones” (Rodríguez, *Obras completas* pp); cuando indica que no hay facultades

independientes “sin el concurso de las facultades ajenas”; o cuando invita a los americanos a que “recojan los materiales de sus Pensamientos / en suelo, producciones, industria, i riqueza— / en situaciones, comercio interior i exterior— / en razas, condiciones, costumbres i conocimientos” (Rodríguez, 1842 pp). Pero su toma de posición más contundente en favor del materialismo no aparece en su obra escrita sino en la serie del “Rodríguez narrador” que caractericé en el primer capítulo.

La escena recoge precisamente aquello que Walter Benjamin caracteriza como uno de los paradigmas de la “experiencia” que se pierde con la reproducción mecánica, y que el “narrador” reconstruye en el trabajo artesanal: lo último que un hombre dice antes de morir (Benjamin pp). Me refiero al testimonio de Camilo Gómez: el joven que acompañó a Rodríguez en 1854 después que naufragara en un caserío cercano a Amotape, en el norte de Perú. Cuenta Gómez que al llegar el cura a confesar al moribundo –y nonagenario– Rodríguez:

Don Simón tan luego lo vio entrar se incorporó en la cama, se sentó, hizo que el cura se acomodara en la única silla que había y comenzó a hablarle, algo así como una disertación materialista “El cura quedó estupefacto y apenas tenía ánimo para pronunciar algunas palabras tratando de interrumpirlo.” Era yo muy joven y no comprendía el alcance de lo que decía don Simón, sólo recuerdo que manifestaba al cura que no tenía más religión que la que había jurado en el Monte Sacro con su discípulo (pp)

Aunque los fragmentos para reconstruir la “disertación materialista” de Rodríguez muy probablemente se hayan esfumado con el fuego del Gran Incendio en 1896, su declaración de tenerla como única religión define una elección del materialismo como horizonte filosófico precisamente en el punto que resultaba más crítico para la intelectualidad hispanoamericana. Como señala Fielbaum, Andrés Bello –que fue uno de los más frontales y programáticos

objetores del materialismo en la región— postulaba la imposibilidad de conocer todas las causas de los acontecimientos para sostener su postura antimaterialista. Y aunque no elaboró una posición teológica en estricto sentido, su filosofía apelaba a un principio trascendental, incognoscible e inmodificable que resultaba plena y convenientemente compatible con el catolicismo. Para Bello, el avance de la ciencia y del libre mercado que lo financiaba debían contrarrestarse con una metafísica de la obediencia supraterrrenal, para garantizar el orden social (pp, pp, pp).

La posición de Bello no era lejana a la posición de Rousseau, que era por otra parte, según Tresch, representativa de cómo vieron el asunto los “románticos mecánicos” (Tresch pp). Rousseau osciló entre aferrarse a una razón trascendendente que sobredeterminaría los fenómenos materiales, y coquetear tímida y temerosamente con la tradición materialista que el giro pragmático de Marx dejó atrás. Como recuerda Jared Holley, en sus *Confesiones* Rousseau mencionó un plan de publicar una obra llamada *El materialismo del hombre sabio*, aunque después se vio en la necesidad de aclarar que el público no debía ser “confundido por el título”, porque no era un “verdadero tratado sobre materialismo”. Por otra parte, en el *Emilio* postula la necesidad de aceptar la “falta de interés de los dioses en asuntos humanos”. Pero al mismo tiempo se resisitó enérgicamente a concebir la realidad privada de determinaciones trascendentes y divinas. Para él era sobre todo inconcebible un mundo simplemente ordenado por la necesidad (Holley, “Rousseau on Refined” pp; Holley, “Rousseau’s Reception” pp).

El horizonte utópico de la “perfecta inteligencia de las máquinas” no era compatible con la idea de un mundo ordenado por necesidades, contingencias y circunstancias sin un orden superior, “inteligente”, que garantizara su contención. Por eso, Rodríguez definió el apego “espiritual” del pensamiento liberal dominante como “máxima favorita del egoísmo”. Lo

simplificó como una contradicción aceptada, entre una metafísica de la obediencia debida a un único dios, y la orientación antisocial del individualismo, en una consigna que escribió en 1834, reescribió como “cuadro” de 1840 y repitió –para rebatirla, claro– a partir de 1830 en cada una de sus obras impresas:

“Cada uno para sí, y Dios para todos”

Cálculo de pulpería

El evento que Rodríguez refiere con una “disertación materialista” –el “Juramento del Monte Sacro”– obedece a un plan que dando por garantía lo divino heredado: “Juro por el dios de mis padres”, etcétera. Es decir, afirma emprender una voluntad sin descanso hasta conseguir un objetivo. En ese sentido, traza un plan que si no es del todo divino, es al menos teleológico, e implica la inmortalidad e invariabilidad de la voluntad humana. Pero, como mostré en el primer capítulo, la reproducción dominante del “documento formal con el que Bolívar inicia su compromiso con la independencia americana” (Rotker 88) suprime las contingencias de su –supuesta– primera enunciación: “[y] luégo, volviéndose hacia mí, húmedo el ojo, palpitante el pecho, enrojecido el rostro, con una animación casi febril, me dijo” (Uribe Ángel 74). Es decir, lo que suprime, en principio, el recorte –multiplicado en la reproducción mecánica– de la escena ritual que Rodríguez define como una “disertación materialista” es precisamente sus huellas materiales.

Como indica Susana Rotker, este recorte de lo material – que se verifica tanto en la reproducción impresa como en la amplificación iconográfica– tiene que ver con el “sentir”: “la casi carnal solemnidad del momento” que construye el narrador, aludiendo al enrojecimiento de

la cara, la humedad del ojo, el palpitante del pecho y la mirada dirigida al maestro a los que ya me referí (90). Este aspecto es fundamental, pues esto es parte de lo que, en el marco categorial de Rodríguez, puede llamarse el “SENTIDO” del juramento: todo aquello que, precisamente, no puede procesar una máquina. Pero además, parte del “SENTIDO” que se suprime es la motivación del texto matriz, donde el relato está mediado por una serie de almuerzos ofrecidos a un hombre que en ese momento de su vida pasa necesidad.

Como reconoce Manuel Uribe Ángel en la crónica que lleva el “Juramento” a la imprenta por primera vez, su relación con Rodríguez se fundó en un intercambio implícito: él se presentaba una vez a la semana en casa de Uribe Ángel, Uribe Ángel lo alimentaba, y Rodríguez lo entretenía. “Yo no era rico, y él por su parte era supremamente pobre. Sin lujo y ostentación había en mi mesa lo suficiente para mí y aun sobraba para otro”, cuenta el médico. Por otra parte, la contraprestación por lo que había en la mesa tampoco se oculta: “[s]ería largo referir el número de anécdotas, picares cas unas, filosóficas otras, é instructivas todas, que me fueron referidas por Don Simón Rodríguez” (72, 74). Además, como indiqué en el primer capítulo, Rodríguez le hace el relato del “Juramento” a Uribe Ángel como una explícita compensación por la información sobre su vida para una novela que “no se la voy a dar”.

Es decir, parte de lo que borra el texto reproducido del “Juramento” tiene una motivación “materialista” en el sentido de “preocupado por los bienes materiales” (ASALE and RAE, “materialista”). En este caso, seguir compartiendo la mesa con el doctor Uribe Ángel. Y es ese sentido el que quiero enfatizar: Rodríguez fue “materialista” y “pragmático” en tanto atento a la necesidad de bienes materiales, y a las prácticas requeridas para producirlos, incluso en su sentido más mundano: el que más enérgicamente rechazó el anti-materialismo de Rousseau, de Bello y de los repetidores de esta retórica romántica que “por meterse a espirituales” negaban las

constantes negociaciones del “espíritu” con el “comercio de los hombres”⁶⁵. Sublimar las capacidades de las máquinas, insufladas del “espíritu” humano de progreso, requería y requiere ocultar, ignorar o reducir a daños colaterales las relaciones pragmáticas y materiales que las hacen posibles, en el ámbito más mundano de lo social.

Nuevamente, la clave para precisar el tipo de vínculo que Rodríguez tuvo con este ámbito se encuentra en la serie del “Rodríguez narrador”. Se trata de una escena de traducción que, en la misma medida, revela la presión ejercida por el “capitalismo de imprenta” hispanoamericano para mantener el rostro de Rodríguez alejado del “comercio de los hombres”. Se trata de la crónica de Paul Marcoy a la que me referí en el primer capítulo. En su versión francesa, Rodríguez es un “pulpero”, y su establecimiento una “pulpería” (“Viaje” pp). Es decir, Marcoy tomó prestada del español la palabra que se usaba en casi toda Hispanoamérica para referirse a los establecimientos que “[a]demás de un puesto de venta, constituía[n] un lugar de consumo y recreación donde se podía comer, beber, cantar o practicar distintos juegos” (José Muzlera pp). El traductor anónimo, que publicó la versión en 1879 evitó los vocablos “pulpero” y “pulpería” de la versión francesa cada vez que aparecen, y los sustituyó por “tienda de comestibles”, “dueño del establecimiento”, “amo de la tienda” y “lonjinista” (Marcoy, “Viaje” 391; Marcoy, “Le Tour du monde” pp). Así dio lugar a la versión que después reprodujeron todas las otras publicaciones en español.

La borradura del Rodríguez “pulpero” es significativa, en tanto como indica Tejada Soria, el pulpero y la pulpería fueron instancias límite de la vida social americana, donde confluían la Iglesia, el Estado, contrabandistas, bandoleros, y todas las razas y clases, alrededor del comercio (pp). Como indica Kinsbruner, estos establecimientos fueron la sede de un “petty capitalism”,

⁶⁵ sobre el rechazo programático de Rousseau por el “comercio de los hombres”, ver capítulo1

que en simultaneidad aunque sin relación directa con el comercio de las grandes metrópolis, produjo dinámicas análogas. Y los pulperos fueron “capitalistas en miniatura” [*capitalist in a very small way*]: un concepto tomado de Fernand Braudel, para describir un tipo de práctica que se diferenciaba de las del capitalismo avanzado por su escala pero no por su composición esencial (pp, pp, pp). Estamos aquí frente a un Rodríguez comerciante, atento al dinero y los recursos como motor indispensable para las relaciones y los proyectos: un aspecto que recorre sus cartas, su obra escrita y las evidencias históricas que existen de su relación con gobiernos, y que desdibuja su excentricidad⁶⁶. Y al mismo tiempo, estamos frente a la persistencia de las máquinas de imprimir, en recordarlo alejado de esas preocupaciones, tal como se recuerda el “Juramento” separado de las contingencias materiales –y materialistas– en que se produjo.

En una de sus etimologías, “pulpería” connota el dinamismo del movimiento de los brazos del “pulpero”, que lidian con una amplia diversidad de productos, clientes y proveedores a lo largo de casi todos los estratos de la sociedad: entre la legalidad y la ilegalidad; entre los “brutos” y los letrados; entre “espirituales” y “materialistas”. Este registro de lo múltiple, de lo “tentacular”⁶⁷, imperceptible e impredecible, que recorría el “capitalismo en miniatura” de la postguerra es lo que la vanguardia ilustrada acordaba dejar escapar, y/o evitar, en un consenso tal que alcanza un traductor anónimo en 1879. Y tiene sentido que lo hayan evitado, pues mientras el antimaterialismo dominante invocaba un dios antisocial como garantía de contención de esa multiplicidad, la “vacuna” de Rodríguez postulaba una “arriesgada infección continua”, para consolidar, legitimar y exponenciar en la lengua pública los “parentescos raros” (Haraway pp, pp) que ya tenían lugar efectivo en el “comercio de los hombres”.

⁶⁶ citar algunos textos donde esto se evidencia

⁶⁷ nota: referencia a Haraway

La sociedad contra la masa

La consolidación de los “parentescos raros” está ya implícita en el “diagnóstico” epidemiológico que Rodríguez hace del clamor revolucionario entre los criptógamos: “[s]e rebelan los pueblos contra el Soberano / como se rebelan los humores contra el individuo”. Como los “humores” en la teoría clásica, el pueblo excluido de la cosa pública podía rebelarse contra el soberano, precisamente porque formaba parte consustancial de él. Lo que implica la figura no es menor, en tanto la separación categórica entre masa y elite era un elemento constitutivo al tipo de república que imaginó la vanguardia ilustrada⁶⁸. Tanto la exclusión sistemática de las poblaciones racializadas como su incorporación a “escuelas de vapor” obedecían a postergar esta separación, sobre la que se erigía un régimen de explotación del trabajo. Un régimen heredado hasta cierto punto de la colonia, pero que en la era republicana se expandió exponencialmente. El cálculo de Rodríguez no apuntaba entonces a juzgar lo moralmente incorrecto de ese plan, sino a probar el error de cálculo estructural sobre el que se fundaba.

Lasarte Valcárcel interpreta los llamados del orden en Rodríguez como un índice de “temor a la anarquía social” (28). Y, como he mostrado, esa prevención sobre los peligros anárquicos que advenían con el experimento republicano es, en efecto, un punto fundamental que Rodríguez tiene en común con la vanguardia ilustrada. Pero también es importante distinguir los argumentos en los que Rodríguez basa su temor, y los términos en que presenta ese peligro. Para la vanguardia ilustrada, la anarquía es un problema racial: falta de cultura o de sangre europea⁶⁹. Para Rodríguez, el problema es dialegmático: los modos y los medios dominados por la masa para la apropiación de los discursos no son conmensurables a los empleados por la elite para

⁶⁸ referencia a Castro-Gómez

⁶⁹ referencias a Sarmiento, Alberdi y Bello

emitirlos. Ambas perspectivas admitían un antagonismo entre la masa realmente existente y la sociedad ilustrada que se trataba de erigir sobre ella. La diferencia fundamental es que, para la vanguardia, la solución era hacer a la sociedad más similar a la europea para disciplinar a la masa que no lo era. En cambio, para Rodríguez el camino era proporcionar el margen de disciplinamiento con el margen de invención popular, adaptando los medios para que la masa pudiera dialogar con la sociedad. Una perspectiva extremaba –o en el mejor de los casos continuaba– el antagonismo entre masa y sociedad heredado de la colonia; la otra apuntaba a inocular los medios con una “infección continua”, cambiándolo así por el antagonismo propio de un “gobierno verdaderamente republicano”.

El ejemplo más claro de cómo la vanguardia ilustrada apuntaba a mantener la distancia entre Estado y sociedad está en uno de los argumentos de Bello para promover la “educación popular” en 1836:

[P]ero muy fácil será convencerse que no hay en esto ni exageración ni quimeras, si se considera que aun en muchos puntos de la India se ha dado por los misioneros ingleses toda esta, y tal vez más latitud, a la educación de las clases más miserables (“Memoria” pp)

La analogía implícita es: en Hispanoamérica los letrados son a los “brutos” lo que los ingleses son a los nativos de sus colonias. Las “clases más miserables” aparecían así tan distantes del Estado que se proponía “educarlas” como Inglaterra educaba a los nativos en la India. La inexistente distancia geográfica en la analogía hispanoamericana se compensaba, en algunos casos, con lo que Daniel Nemsser llama “infraestructuras de la raza”⁷⁰. Pero tanto o más incidente que la distribución espacial urbana –que además, fue débil e inestable en las regiones coloniales menos metropolitanas, incluso dentro de la Nueva España–, la metafísica, apoyada en

⁷⁰ referencia interna, creo que voy a hablar de esto en el próximo capítulo

la dialegmática, situaba a los “brutos” como una exterioridad radical respecto a la sociedad. Donde no había barreras de piedra, concreto y espacio, la vanguardia –representante de la sociedad– se mantenía separada de la masa afirmando nociones esencialistas sobre la “naturaleza” de estas poblaciones⁷¹. Y, sobre todo, afirmándolas mediante técnicas discursivas a las que estas poblaciones de todas formas no tenían acceso para discutir las.

Como indica Peter Wade, el auge del racismo científico latinoamericano corresponde sobre todo al último tercio de siglo XIX (pp). Pero ya en la primera mitad circulaban discursos influyentes que, sostenidos en la autoridad de la razón, definían como ineptos para la civilización grupos sociales enteros, que por otra parte eran ampliamente mayoritarios⁷². Lo que deja ver el escrutinio que hace Rodríguez de la dialegmática ilustrada es que las nociones racistas sobre la masa también tenían anclaje material en los modos de producción y consumo de los discursos. Por eso en 1842 afirmaba sobre la “JENTUZA” que

⁷¹ Castro-Gómez, Grosfoguel, Quijano, Dussel, Mignolo

⁷² referir a ejemplos en Bolívar, Bello y Miranda

Delante de esta JENTE, pueden { la nobleza,
el comercio,
i la clase media

hablar de sus asuntos políticos { en Araucano
en Pehuenche
en Quichua
en Aymar 
en Guineo o
en Ilascalteca

tan seguros del secreto como si hablaran
en VASCUENCE

Para sostener una caricatura del colonialismo de los países a la vanguardia del “capitalismo de imprenta”, la vanguardia ilustrada hispanoamericana se aferr  a una lengua pública que era inconmensurable con la lengua de la masa criptógama. Pero, como lo indica el “cuadro” de Rodríguez, la inconmensurabilidad no se sostenía en una barrera idom tica. Las “impropiedades en la masa” e “impropiedades en los jefes”, sobre las que alertaba en 1828, eran también una posibilidad de la vanguardia ilustrada de hablarse a sí misma para afirmar la inferioridad congénita de quienes no los entendían. Por eso para Rodríguez es crucial afirmar que el carácter de su desventaja es contingente y no congénita. Y, al mismo tiempo, persuadir a sus lectores de que sostenerla es – contrario a lo que parecía– inconveniente. En 1842 asegura que:

la Naturaleza no hace Razas	$\left\{ \begin{array}{l} \text{de Estúpidos,} \\ \text{de Esclavos} \\ \text{de Pobres ni} \\ \text{de Ignorantes} \end{array} \right\}$	la Sociedad las hace por su descuido, nó por su conveniencia
--------------------------------	---	---

la Naturaleza / no hace Razas / de Estúpidos, / de Esclavos / de Pobres ni / de Ignorantes / la Sociedad las hace / por su descuido, nó por su conveniencia

Monstrificación de la sociedad

La ignorancia a la que se refiere Rodríguez no es la que se contrarresta con “catecismitos” y “escuelas de vapor”. Y la razón por la que estas técnicas no son apropiadas es la misma razón por la que son –engañosamente, según Rodríguez– convenientes para la elite. El objetivo de la “educación popular” de Bello, Sarmiento y Saco obedecía al modelo dialégmático del “capitalismo de imprenta”: disciplinar las masas para que se ajustaran a las normas de comportamiento y a determinado régimen de explotación del trabajo. Pero en Hispanoamérica, el modelo se –mal– fundaba sobre la impropiedad que generaban los medios inconmensurables. Por eso “[e]l Pueblo Republicano, en la América del Sur, no es el mayor número de hombres, como lo es en otras partes; sino un número muy corto” (Rodríguez, 1828 pp)

Entre las “otras partes”, Rodríguez alude a los países que tenían la esfera pública más desarrollada y con mayores y mejores medios de reproducción instalados: Francia, Inglaterra, Prusia y hasta cierto punto Estados Unidos. El “corto número” de “Pueblo republicano” en Hispanoamérica desarrollaba su dialégmática como si fuera una de esas potencias. Lo que subraya Rodríguez en su crítica dialégmática es que *no* son una de esas potencias, precisamente porque tratan de imitar a esas potencias. Como mostré en la primera sección, hay un acuerdo básico, y es que la vanguardia ilustrada está más cerca del nivel de raciocinio que se espera del “Pueblo”. El punto de disenso era qué hacer con esa información: Rodríguez proponía ampliar el

ámbito del “Pueblo republicano” hasta que ocupara la masa en su totalidad; el resto de la vanguardia letrada quería perpetuar en la “ignorancia de las cosas públicas”, mientras retóricamente presentaba a la masa como un “Pueblo republicano”, aunque en estricto sentido – en el sentido, digamos, rodrigueano– no lo fuera. Por eso Rodríguez reclama que “aquí se van á hacer Repúblicas sin Ciudadanos” (Rodríguez, 1828 pp). Y esta tensión era la que generaba los amenazantes contrastes que lo obsesionaron, y cuya insostenibilidad se propuso demostrar basado en los cálculos de su materialismo pragmático.

Aparentemente, la falta de condiciones objetivas en Hispanoamérica para formar un “capitalismo de imprenta” como el europeo, solo le añadía ventajas al modelo: los “catecismitos” y las “escuelas de vapor” no solo cumplían el rol asignado en modelo original –normatizar y disciplinar a la población para la explotación masiva del trabajo– sino que organizaban como “Pueblo” una masa trabajadora mayoritariamente ignorante “de las cosas públicas”. Es decir, un “Pueblo” en el que la masa oprimida no puede disputar con el opresor, en términos conmensurables, el poder político y capacidad de representar. La desigualdad parece, además, objetivamente favorable al adelanto relativo del conocimiento. Por eso en la última parte de *Luces* señala que los “*pareceres*, convertidos en opiniones, han consagrado los mayores absurdos, por siglos enteros”, y asegura que “[n]o es de admirar (...) que los progresos de las Luces Sociales sean tan lentos: todos los conocimientos adelantan... muchos llegan á su perfeccion.... ellas parecen estacionarias”. Para desactivar los pareceres en torno a esta desigualdad, ya había empleado en 1830 una metáfora teratológica antes de recurrir a la analogía epidémica. “Grandes proyectos de ¡ILUSTRACION! al lado de una absoluta IGNORANCIA, contrastarán siempre y nunca se asociarán— juntos, hacen un monstruo social” (Rodríguez, *Bolívar contra Bolívar* pp).

Era un “monstruo social” en el sentido más elemental de la monstruosidad: un cuerpo que pertenece, al mismo tiempo, a dos “naturalezas” diferentes, contradictorias y quiméricas: es la vez ilustrado y bruto, bárbaro y civilizado, capaz de alucinar con la inteligencia perfecta de las máquinas, y de embrutecer a su sociedad con trabajos mecanizados. Lo que sostiene el “adelanto” es precisamente el trabajo maquinal y embrutecedor de la sociedad a la que se priva de medios para apropiarse de las “luces” –incluso o sobre todo de las “luces” a las que sí tenían acceso los “oprimidos” en Europa, aunque fuera como comunidades de lectura diferenciadas. Para persuadir de la necesidad de la “vacuna” viene a “mostrar” con el “monstruo social” la insostenibilidad del sistema: no hay sujeción de la masa al dominio de los gobernantes, sino “un pueblo inerte / por ignorancia” que simula obedecer (Rodríguez, *Obras completas* pp)⁷³.

El de Rodríguez no era un reclamo condescendiente sobre la desigualdad en abstracto, sino un cálculo, que revelaba una carencia fundamental: el “capitalismo de imprenta” europeo había sido el resultado de una operación en la que se medían las fuerzas conmensurables de disciplina estatal e invención popular; en Hispanoamérica se estaba tratando de emular ese modelo, en una operación donde la disciplina estatal y la invención popular no podían medirse, ni producir un resultado conjunto. La de 1834 era una advertencia para asegurar que la masa iba a encontrar sus propias respuestas, si los decisores no emprendían un plan de verdadera instrucción “jeneral”. Es decir, una instrucción sin los filtros de la escritura alfabética, y abierto a las preguntas “filosóficas” por las motivaciones mundanas. Era, en términos de los “románticos mecánicos”, una instrucción incompatible con la “perfecta inteligencia de las máquinas”, pues la condición de posibilidad de este horizonte era, precisamente, la misma que hacía posible el “monstruo social”.

⁷³ para una perspectiva sobre el “Estado del disimulo” en el tardío siglo XX en Venezuela, ver Cabrujas

Conclusión

En la “Nota sobre el proyecto de Educación Popular”, publicado en 1830 como anexo a *El libertador*, Rodríguez escribió:

Los Doctores Americanos no advierten que deben su ciencia á los indios y á los negros: porque si (...) hubieran tenido que arar, sembrar, recoger, cargar y confeccionar lo que han comido, vestido y jugado durante su vida inútil . . . no sabrían tanto: . . . estarían en los campos y serían tan brutos como sus esclavos (*Obras completas* pp)

En el fragmento se condensa el movimiento fundamental de Rodríguez al escrutar la dialegmática ilustrada y su fe ciega en el progreso: exhibe el cuerpo social reversiblemente desigual para *mostrar* lo que está roto entre la masa y la sociedad⁷⁴: el saber de los “[d]octores (...) en su vida inútil” avanza sobre el embrutececimiento y reducción a máquina de sus “esclavos”⁷⁵. Ante esta separación, la analogía de la “peste” sirve para llevar al lenguaje del cálculo y la ciencia lo que ofrecía su “vacuna”, que era des-fundamentar las verdades que no estaban sostenidas por cuerpos, y construir una república sobre las verdades surgidas de la inoculación criptogámica. Apelando a la razón, Rodríguez introdujo en la conversación impresa del temprano siglo XIX la diferencia colonial, sin invocar un “esencialismo estratégico” ni principios fijos de identidad. Su intervención “muestra” cómo cierto tipo de prácticas conducen a cierto tipo de resultados, y vuelven no solo inviables sino ridículas las “alucinaciones” hispanoamericanas de progreso ilimitado fundadas en la impropiedad.

Esta es la alucinación que se disuelve al considerar que, si los doctores hubiesen tenido que dedicarse a trabajos prácticos, no estarían en las ciudades sino en los campos, y serían “tan

⁷⁴ referencia a definiciones de lo monstruoso en estos sentidos

⁷⁵ como detalle en el próximo capítulo, el uso del lexema “esclavo” en Rodríguez tiende al sentido metafórico que, como demostró Susan Buck Morris, fue de uso común en el liberalismo

brutos como sus esclavos”. La ucronía tiene un punto fundamental en común con la analogía donde los humores/pueblo se rebelan contra el soberano/individuo: ambas figuras muestran a ilustrados y “brutos” habitando el mismo cuerpo social, pero no en una cohesión idealizada, sino subrayando el abismo dialegmático que los separa. La dinámica produce una grotesca desproporción en las “sociedades americanas”, que José Martí describió, décadas más tarde, con las siguientes palabras en su crónica “Un viaje a Venezuela” (*circa* 1881):: “[e]sos pueblos tienen una cabeza de gigante y un corazón de héroe en un cuerpo de hormiga loca”. Como Martí en su crónica –pero sin nombrarla–, Rodríguez usó a Venezuela en *Luces* como un espejo para mostrarle a América Latina la desproporción grotesca entre el lujo vanguardista de la elite ilustrada y la depauperación y embrutecimiento social.

Su perspectiva se formó en la experiencia directa con los modos en que un movimiento de masas podía gestarse, no solo al margen de máquinas de imprimir, sino precisamente favorecida por la difusión tentacular de los discursos que se movían independientemente de ellas. La circulación descontentada de los discursos y las ideas de un “ignorante”, entre vecinos, familia, y comunidades por “simpatía”, radica el riesgo que suponía fundar una república sobre medios de exclusión. O al menos así lo presentaba Rodríguez a los letrados para vender su proyecto. En este sentido, el argumento con que promueve la inclusión no es una premisa abstracta sobre la igualdad de los seres humanos, sino un cálculo sobre el potencial contagioso de las ideas que circulan descoyuntadas del “saber decir”, la razón y el “Soberano”. La amenaza que esto representaba para la clase a la que le habla Rodríguez aparecía expuesta así en 1842: “[l]os medios violentos de conseguir la Libertad, poniendo el ejercicio de la autoridad, en manos de la multitud, es reemplazar un despotismo llevadero con otro insoportable” (1842 pp).

“¿Qué mal calcula el que condena a un hombre a la ignorancia, por el gusto de tener quien lo exente maquinalmente del cuidado de su persona?!—de cuántos bienes”, exclamó Rodríguez en el apartado “Fin de la sociedad” de 1828 (Rodríguez, 1828 pp) Porque la hipótesis de un letrado embrutecido implicaba su inversión: si los “esclavos” *no* hubiesen tenido que dedicarse al cuidado maquinal de sus “Doctores”, estarían en las ciudades y no en los campos, y serían tan ilustrados, sabios civilizados y pensadores como sus amos. Plantearlo en términos de “mal cálculo” viene a subrayar la inconveniencia de lo que la vanguardia ilustrada veía como un negocio redondo. Pues era precisamente para conservar esa redondez que la vanguardia ilustrada construía un muro dialegmático y metafísico que la separara de la sociedad. Por eso Rodríguez trata de convencer de que el modelo es inviable e inconveniente, y para eso apela al miedo del “monstruo social”, precisamente subrayando su invisibilidad:

Viájese por los países donde hai esclavos, i se verá que los amos han aprendido mucho de lo que han enseñado; pero que sus esclavos conocen mejor que ellos el arte de engañar: los Esclavos nunca creen a sus Amos, i han hecho a sus amos crédulos: afectando sumisión los dominan (1840 pp).

Pero como indiqué en el primer capítulo, la obra de Rodríguez es a la vez un pronóstico y una propuesta de desvío condicional sobre como “serán” y cómo “podrían ser” las sociedades (hispano)americanas. En el pronóstico del “despotismo insoportable” gobernado por una masa “ignorante” se inscribe en el “serán” como una prefiguración del futuro políticamente turbulento en Hispanoamérica. O como lo llama Rotker: “un fresco en blanco y negro de las convulsiones políticas, los caudillismos, los intereses en pugna, las marginaciones y la ebullición social” (102), aludiendo no solo a lo que Rodríguez manifiestamente prevé como “peste”, sino también a lo que refractan las formas abigarradas y la voluntad escandalosa de sus objetos impresos.

El “podrían”, por su parte, se proyecta hacia un futuro en el que Rodríguez espera ser comprendido. En ese sentido, en las marchas masivas de migrantes venezolanos, o de hispanoamericanos de otros países pero organizadas –según la paranoia del gobierno de Trump– por el gobierno venezolano, pueden leerse en el presente como una post-vida de la colonización criptógama. Por otro lado, la posición de América como el continente más violento del mundo sugiere que los contemporáneos con los que Rodríguez esperaba sentarse en el futuro no son la masa ilustrada por el verbo y la conferencia que imaginó. Aunque cabe preguntarse si las formas anárquicas y catastróficas pero consistentes de un continente cada vez más inoculado por los cuerpos y las voces y los bailes de la criptogamia –que son por otra parte cada vez más audibles y visibles–, no son también una parte perversa de su cálculo, en la disputa del futuro contra la inteligencia de las máquinas.

Obras citadas

Andrés-Lasheras, Jesús. *Simón Rodríguez: maestro ilustrado y político socialista*. Ediciones Rectorado, Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez, 2005.

ASALE, and RAE. “bruto, bruta.” «Diccionario de la lengua española» - Edición del Tricentenario, <https://dle.rae.es/bruto>. Accessed May 10, 2023.

---. “materialista.” «Diccionario de la lengua española» - Edición del Tricentenario, <https://dle.rae.es/materialista>. Accessed June 3, 2023.

---. “vista.” «Diccionario de la lengua española» - Edición del Tricentenario, <https://dle.rae.es/vista>. Accessed June 14, 2023.

Bello, Andrés. “Memoria Correspondiente Al Curso de La Instrucción Pública En El Quinquenio 1844-1848.” *Obras Completas de Andrés Bello: Temas Educativos II*, 2nd ed., Vol. 21, Fundación La Casa de Bello, pp. 28–81.

---. *Obras completas de don Andrés Bello. Ed. hecha bajo la dirección del Consejo de instrucción pública, en cumplimiento de la Lei de 5 de setiembre de 1872*. Edited by Chile. Consejo de Instrucción Pública, Vol. 5, Santiago de Chile Impreso por P.G. Ramirez, 1881. Internet Archive, <http://archive.org/details/obrascompletasde05belluoft>.

---. “Sobre Los Fines de La Educación y Los Medios Para Difundirla.” *Obras Completas de Andrés Bello: Temas Educativos II*, 2nd ed., Vol. 22, Fundación La Casa de Bello, pp. 657–67.

---. “Sociedad parisiense de enseñanza elemental.” *El Repertorio Americano 1: Octubre de 1826*, edited by Andrés Bello and Juan García del Río, Bossange, Barthés i Lowell, 1826, pp. 61–69.

Bello, Andrés, and Juan García del Río, editors. “Boletín Bibliográfico.” *El Repertorio Americano 1: Octubre de 1826*, Bossange, Barthés i Lowell, 1826, pp. 293–320.

Benjamin, Walter. *Selected writings*. Belknap Press, 1996.

Boche, Louis. “Escuela Filantrópica.” *El Faro Del Bío Bío*, August 6, 1834, https://www.archivohistoricoconcepcion.cl/wp-content/uploads/2022/05/1834-08-06_-_EL_FARO_DEL_BIO_BIO.pdf.

Bolívar, Simón, and Vicente Lecuna. *Obras completas*. Editorial Librería Nacional, 1951. /z-wcorg/.

Brandom, Robert. “When Philosophy Paints Its Blue on Gray: Irony and the Pragmatist Enlightenment.” *Pragmatism, Nation, and Race*, edited by Chad Kautzer and Eduardo Mendieta, Indiana University Press, 2009, pp. 19–45. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1dfnt09.5>.

Briggs, Ronald. *Tropes of Enlightenment in the Age of Bolivar: Simón Rodríguez and the American Essay at Revolution*. Vanderbilt University Press, 2010.

“Bruto, Bruta.” *Diccionario de Autoridades (1726-1739)*, <https://apps2.rae.es/DA.html>. Accessed August 29, 2022.

Chartier, Roger. *Las revoluciones de la cultura escrita*. Editorial GEDISA, 2018.

---. *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*. Translated by Lydia G. Cochrane, Princeton university press, 2019.

---. *The Order of Books: Readers, Authors, and Libraries in Europe Between the Fourteenth and Eighteenth Centuries*. Stanford University Press, 1994.

Chatzis, Konstantinos. “Produire et publier des ouvrages de mécanique pour le plus grand nombre dans la France des années 1820 et 1830.” *Cahiers François Viète*, no. III-13, November 2022, pp. 111–50. DOI.org (Crossref), <https://doi.org/10.4000/cahierscfv.3622>.

Chávez Herrera, Nelson, editor. “Prólogo.” *Bolívar contra Bolívar*, by Simón Rodríguez, Biblioteca Ayacucho, 2019.

Cova, J. A. *Don Simón Rodríguez: maestro y filósofo revolucionario, primer socialista americano, vida y obra del gran civilizador*. 2. ed., Editorial Venezuela, 1947.

Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Siglo XXI, 1978.

Fernández, Estela M., and Alejandra Ciriza. “Simón Rodríguez, una utopía socialista en América.” *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, no. 12, 1995, pp. 67–95.

Fielbaum, Alejandro. “Un espíritu sin barro. Andrés Bello y la crítica del materialismo en Latinoamérica.” *MERIDIONAL Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 2022.

Haraway, Donna J. *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni, 2019.

Holley, Jared. “Rousseau on Refined Epicureanism and the Problem of Modern Liberty.” *European Journal of Political Theory*, Vol. 17, no. 4, October 2018, pp. 411–31. SAGE Journals, <https://doi.org/10.1177/1474885118788963>.

---. “Rousseau’s Reception as an Epicurean: From Atheism to Aesthetics.” *History of European Ideas*, Vol. 45, no. 4, May 2019, pp. 553–71. Taylor and Francis+NEJM, <https://doi.org/10.1080/01916599.2018.1563965>.

Hurtado Arias, Uriel Antonio, and Diego Alejandro Muñoz Gaviria. “El maestro Simón Rodríguez: Un pensador de la educación crítica latinoamericana.” *Kavilando*, Vol. 7, 2015.

Jaika Tejada Soria. “Pulperos, Pardos and Independence in Venezuela. 1812-1814.” *Historia y Memoria*, Vol. 2, 2011, p. 53. Open WorldCat, http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/historia_memoria/article/view/788.

José Muzlera, Alejandra Salomón (editores). *Pulpería*. 2022. www.teseopress.com, <https://www.teseopress.com/diccionarioagro/chapter/pulperia/>.

Kautzer, Chad, and Eduardo Mendieta. "Introduction: Community in the Age of Empire." *Pragmatism, Nation, and Race*, edited by Chad Kautzer and Eduardo Mendieta, Indiana University Press, 2009, pp. 1–16. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1dfnt09.4>.

Kinsbruner, Jay. *Petty capitalism in Spanish America: the pulperos of Puebla, Mexico City, Caracas, and Buenos Aires*. Westview Press, 1987.

Kraus, Dorothea. "Appropriation et pratiques de la lecture." *Labyrinthe*, no. 3, 3, April 1999, pp. 13–25. journals.openedition.org, <https://doi.org/10.4000/labyrinthe.56>.

Lasarte Valcárcel, Javier. "El lado oscuro de Simón Rodríguez." *Al filo de la lectura: usos de la escritura, Figuras de escritor en Venezuela*, Universidad Católica Cecilio Acosta, 2005.

López Palma, Jorge. *Simón Rodríguez: utopía y socialismo*. Catedra Pío Tamayo, 1989.

Lozano y Lozano, Fabio. *El maestro del Libertador*. P. Ollendorff, 1913.

Marcos, Paul. "Viaje Por La Región Del Titicaca." *La Tierra y Sus Habitantes*, Vol. II, Montaner y Simon, 1879.

---. "Voyage dans la region du Titicaca et dans les Vallées de l'est du Bas-Péru." *Le Tour du monde : nouveau journal des voyages / publié sous la direction de M. Édouard Charton et illustré par nos plus célèbres artistes -- 1877-01-01 -- fascicules*, no. 33, January 1877, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k344072>.

Mondragón, Rafael. "Hacia una edición crítica de Sociedades americanas en 1828 de Simón Rodríguez: Claves para la reconstrucción de un proyecto editorial." *Utopia y Praxis Latinoamericana*, Vol. 21, no. 75, 2016, pp. 113–37.

Pensky, Max. "Pragmatism and Solidarity with the Past." *Pragmatism, Nation, and Race*, edited by Chad Kautzer and Eduardo Mendieta, Indiana University Press, 2009, pp. 73–88. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1dfnt09.7>.

Peter Wade. *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*. Pluto Press, 2015. onsearch.library.nd.edu, <https://doi.org/10.2307/j.ctt18fs6j5>.

"Pregón." *Diccionario de Autoridades (1726-1739)*, <https://apps2.rae.es/DA.html>. Accessed March 24, 2023.

Rama, Ángel. *La Ciudad Letrada*. Arca, 1998.

Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX*. El Perro y la Rana, 2009.

Rodríguez, Simón. *Bolívar contra Bolívar*. Edited by Nelson Chávez Herrera, Biblioteca Ayacucho, 2019.

---. *Obras completas*. Universidad Simón Rodríguez, 2016.

---. *Sociedades americanas en 1828. Cómo serán y cómo podrían ser en los siglos venideros*. Universidad Autónoma Metropolitana, 2018.

---. *Sociedades americanas en 1828. Cómo serán y cómo podrían ser en los siglos venideros*. Universidad Autónoma Metropolitana, 2018.

---. *Sociedades americanas en 1828. Cómo serán y cómo podrían ser en los siglos venideros. 4ª parte. Luces y virtudes sociales. Primer cuaderno*. Universidad Autónoma Metropolitana, 2018.

---. *Sociedades Americanas en 1828. Luces y virtudes sociales*. Universidad Autónoma Metropolitana, 2018.

Rojas Olaya, Alí. "Simón Rodríguez y La Clase Obrera." *Cuatro F*, no. 120, April 28, 2017, p. 03.

Rotker, Susana. *Bravo pueblo : poder, utopía y violencia*. Fondo Editorial Nave Va, 2005.

Rubel, Maximilien. *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Paidós, 1970.

Saco, José Antonio. "Memoria sobre la vagancia en Cuba." *Obras de Don José Antonio Saco compiladas por primera vez Tomo I*, Librería americana y extranjera de R. Lockwood é hijo, 1853. *Internet Archive*, <http://archive.org/details/ObrasDeDonJoseAntonioSacoCompiladasPorPrimeraVez.Tomo11853>.

Sarmiento, Domingo Faustino. *De la educación popular*. Imprenta de Julio Belin y Compañía, 1849. www.cervantesvirtual.com, <https://www.cervantesvirtual.com/obra/de-la-educacion-popular--0/>.

Soriano, Cristina. *Tides of Revolution Information, Insurgencies, and the Crisis of Colonial Rule in Venezuela*. University of New Mexico Press, 2018. *Open WorldCat*, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/canterbury/detail.action?docID=5528404>.

Stanziani, Alessandro. "Les règles de l'échange ou l'idéal de non-concurrence : le capitalisme français aux XVIIIe-XXe siècles." *L'Économie politique*, Vol. 58, no. 2, 2013, pp. 89–104. *Cairn.info*, <https://doi.org/10.3917/leco.058.0089>.

Tresch, John. *The romantic machine: utopian science and technology after Napoleon*. University of Chicago Press, The University of Chicago Press, 2012.

Uribe Ángel, Manuel. "El Libertador, su ayo y su capellán." *Homenaje de Colombia al Libertador Simón Bolívar*, Imprenta de Medardo Rivas, 1884, <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433000048565&view=1up&seq=7&skin=2021>.

Vanpée, Janie. "Rousseau's Emile Ou de l'éducation: A Resistance to Reading." *Yale French Studies*, no. 77, 1990, pp. 156–76. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/2930152>.

Velayos, Emmanuel. "Painting Words, Drawing Republics: Embodied Arts and New Beginnings in Simón Rodríguez." *Hispanic Review*, Vol. 87, no. 2, 2019, pp. 133–58. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1353/hir.2019.0008>.

Vieira, Marco. "The Decolonial Subject and the Problem of Non-Western Authenticity." *Postcolonial Studies*, Vol. 22, no. 2, April 2019, pp. 150–67. *Taylor and Francis+NEJM*, <https://doi.org/10.1080/13688790.2019.1608795>.

"Vulgar." *Diccionario de Autoridades (1726-1739)*, <https://apps2.rae.es/DA.html>. Accessed August 29, 2022.

Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Translated by Isabel Vericat Nuñez, Siglo XXI, 2001. /z-wcorg/.