

Teorías del mestizaje indo-hispánico  
en México, Perú y Argentina, a inicios del siglo XX

Alejandra Mailhe

(UNLP / Investigadora Independiente CONICET)

¿Por qué alquimia se mezclan las culturas? ¿Qué noción de sujeto subyace al mestizaje como proceso? ¿Es posible pensar el mestizaje por fuera de la dialéctica hegeliana? ¿Y qué connotaciones políticas anidan bajo cada modelo teórico? Me propongo indagar en torno a estas preguntas a partir de las reflexiones teóricas de François Laplantine y Alexis Nouss en su libro *Mestizajes*, y desde allí considerar algunos ensayos latinoamericanos de las primeras décadas del siglo XX, en los cuales el problema teórico del mestizaje resulta central para definir la identidad nacional y continental.

**Modelos antagónicos de mezcla**

Para Laplantine y Nouss, las tradiciones epistemológicas dominantes en Occidente, desde Platón hasta Hegel, dificultan pensar el mestizaje por fuera del modelo de la fusión como síntesis dialéctica, en base a binarismos tales como esencia/apariencia, verdad/simulación, espíritu/cuerpo, inteligencia/locura, razón pura/razón práctica. En este sentido, la mayoría de los procesos de mezcla permanecen atrapados en una concepción conservadora de la dialéctica, y confían en una unidad primordial y homogénea que el mestizaje perturba, de forma transitoria, para luego retornar a una nueva estabilidad. En la estructura de Levi-Strauss, en el universal de Hegel, en lo social de Durkheim o en el ser de Heidegger, la razón totalizadora termina predominando sobre lo múltiple, construyendo lo neutro y lo impersonal por generalización, para reasegurar la suficiencia de Lo Mismo, en una universalización que borra las diferencias y des-ingulariza. En definitiva, desde esta perspectiva la dialéctica consiste en concebir los contrarios como destinados a fundirse en una unidad.

Laplantine y Nouss atienden además a las consecuencias políticas implicadas en esa epistemología de la identidad, difundida por el nacionalismo romántico y por recreaciones posteriores hasta bien entrado el siglo XX: esa idea de la pureza equivale al

retorno de una reacción identitaria, incluida la reivindicación del absoluto religioso, y hasta el rechazo de lo extranjero.

En contraste con esa compulsión por la amalgama, ambos autores conciben un modelo ideal de mestizaje, en ruptura con el pensamiento binario occidental, como el encuentro y el intercambio entre dos términos, sin que uno se someta o fusione con el otro, sino manteniendo la diferencia, siendo uno y el otro alternativamente. Esa ambigüedad rechaza la conciliación de los opuestos, planteando en cambio su alternancia como resistencia a la síntesis integradora; ya no implica caer en la tentación de la trascendencia; no aspira a la homogeneidad sino a las metamorfosis, como parte de un paradigma epistemológico que rompe con la ilusión del progreso, renunciando a un saber absoluto y definitivo, en favor de un reconocimiento de la incertidumbre. Si la lógica identitaria concibe el mundo en términos de disyunción y exclusión, organizando lo real en base a líneas de fuerza contrastadas, el mestizaje (entendido desde esta perspectiva de Laplantine y Nouss, en sintonía con los enfoques de Blanchot, Bataille, Barthes, Deleuze y Guatari), impugna la disyunción, propiciando la alternancia entre los contrarios, y aceptando lo heterogéneo y lo múltiple, sin una amalgama sincrética como cierre.

### **El mestizaje como amalgama en América Latina**

Al menos hasta los años treinta inclusive, la mayoría de los modelos teóricos de mestizaje implícitos en los ensayos latinoamericanos aspiran a una futura integración homogeneizante de la nación, con la consecuente violencia simbólica implícita en la anulación de las diferencias, especialmente de las culturas subalternas, sometidas a esa fusión sincrética.

Precisamente una línea de mi investigación actual busca comparar algunos textos paradigmáticos en la construcción de un discurso “mestizófilo”, laudatorio del mestizaje indo-hispánico postulado por varios intelectuales de México, Perú y Argentina, en las primeras dos décadas del siglo XX, como *Forjando patria* (1916) de Manuel Gamio, *Eurindia* (1922) de Ricardo Rojas, *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos y *El nuevo indio* (1930) de José Uriel García.

Quisiera señalar brevemente algunos puntos de contacto generales entre estos textos. Gamio, el ideólogo del indigenismo en el marco de la Revolución Mexicana, aspira a la fusión racial y cultural de la nación por la vía del mestizaje, porque cree que la homogeneidad es clave para el desarrollo nacional. El mestizaje se identifica así con

una inclusión material y simbólica de las alteridades, como superación de las barreras de clase, aunque el fondo etnocéntrico del razonamiento se mantiene, pues Gamio aspira a indigenizar primero a las capas medias, para lograr luego una desindigenización más profunda de la sociedad en su conjunto.

Esta matriz general se reelabora, con modulaciones diversas, en los ensayos de Rojas, Vasconcelos y García. En conjunto, estos cuatro autores valoran el arte y la religión como espacios privilegiados para forjar una sutura “espiritual” capaz de resolver las graves fracturas socioculturales que impiden la consolidación de la nación; tienden a idealizar el mundo colonial perdido como una instancia paradigmática de homogeneización inter-clase, que debe ser recreada para alcanzar ese ideal de fusión; señalan la preeminencia del Estado y de un nuevo tipo de intelectual, para llevar a cabo esa homogeneización nacional, en base al establecimiento de un nuevo vínculo con el pueblo, y traducen esa demanda en la propia escritura del ensayo, convertido en un espacio didáctico privilegiado para interpelar a las capas medias, difundiendo una sensibilidad americanista (y específicamente indo-hispánica). Así, varios tópicos comunes aproximan estos discursos, integrándolos en una suerte de familia ideológica compartida, moldeada por la misma dialéctica hegeliana tradicional.

En todos los casos, del conjunto de las manifestaciones artísticas, la arquitectura adquiere especial preeminencia por su capacidad de volver tangible, entre las masas, esa fusión ideal del mestizaje (tal es el caso del templo euríndico en el final del ensayo de Rojas, y del Palacio de la Educación Pública de México, en el cierre de *La raza cósmica*, con “alegorías de España, México, Grecia y la India, las cuatro civilizaciones particulares que más tienen que contribuir a la formación de la América Latina”; Vasconcelos, 1966: 52). Es probable que la centralidad de la arquitectura, en los autores considerados, provenga no solo de la importancia simbólica de los monumentos para modelar la sensibilidad de las masas, sino también de la identificación esotérica del libro con el templo, extendida en la época.

A pesar de estos puntos de contacto generales, el vuelo hermenéutico de los ensayos espiritualistas y esotéricos de Rojas, Vasconcelos y García contrasta *a priori* con el tono más pragmático de las intervenciones de Gamio, atentas a pensar políticas concretas de homogeneización nacional, fundadas además en una enfática legitimación de la antropología como discurso privilegiado para conocer al “otro”. Tanto el tono general como la defensa de la profesionalización de la antropología, en *Forjando patria*, establecen un contrapunto evidente con la resistencia arielista a la especialización, que

subyace en los otros autores considerados. Además, los vínculos de sociabilidad, los viajes y las citas contenidas en las fuentes, entre otros elementos, refuerzan el lazo explícito entre Rojas, Vasconcelos y García, relativamente lejos del modelo de mestizaje fundado previamente por Gamio. Sin embargo, a pesar de estas diferencias epistemológicas y disciplinares, la convergencia ideológica de fondo respecto del ideal de homogeneización indo-hispánico (y respecto de las vías para alcanzar ese ideal) permiten confirmar la hegemonía de esta matriz en el pensamiento mexicano de la Revolución y aun en otros contextos latinoamericanos.

Tanto en Vasconcelos como en Rojas y en García el arte, la religión y la filosofía expresan formas superiores de conocimiento del mundo, muy por encima de la racionalidad científica. En los tres casos, el mestizaje racial/espiritual se convierte en un objetivo metafísico, resacralizador de la experiencia moderna. Y es probable que la apelación común, por parte de los tres, al imaginario de la mística teosófica, responda no solo a convicciones ideológicas compartidas, sino también a la eficacia de esa discursividad para atraer la atención de un lectorado ampliado, ávido de metafísica, que encuentra en estos ensayos la autoridad de una “voz magisterial” capaz de reformular el elitismo letrado del *Ariel*, multiplicando el número de los discípulos (de los iniciados) hacia las capas medias, en el marco de los procesos de democratización cultural llevados a cabo –con diferencias– en cada contexto nacional.

En especial, tanto Rojas como Vasconcelos apelan a su auto-identificación con *sacerdos* modernos capaces de iniciar a los lectores en los misterios de una nueva doctrina espiritual, fundada precisamente en el mestizaje como principio rector del progreso del espíritu universal. Además, es probable que las nociones teosóficas de “hermandad” y de “viaje espiritual” operen como factores poderosos para imaginar una religación intelectual entre estas figuras, lo que nos obliga a repensar el alcance de algunas categorías conceptuales dominantes en la historia intelectual (por ejemplo, para reconsiderar las redes intelectuales como fundadas solo en el establecimiento de vínculos “tangibles” –racionales y/o materiales– de sociabilidad).

Sin embargo, los textos considerados dejan entrever que, incluso bajo la convergencia de un mismo espiritualismo antipositivista y laudatorio del mestizaje, pueden identificarse algunas divergencias significativas. Así por ejemplo, al énfasis en la raza (que retorna en el ensayo de Vasconcelos, incluso con sus aristas eugenésicas), García responde abiertamente con una espiritualidad indianista de base telúrica, claramente inspirada en el telurismo de Rojas (aunque también su perspectiva

homogeneizante, como en el resto de los autores, arrastre valoraciones etnocéntricas y aspire disolver “desde arriba” las diferencias culturales bajo el modelo blanco, católico y europeo, negando además la conflictividad abierta de la dominación). De todos modos, la frontera entre las categorías de “raza” y espíritu” es lábil en los ensayos; por eso, en 1930 Rojas puede cerrar su *Silabario de la decoración americana* (un texto más claramente espiritualista y esotérico que *Eurindia*), refiriéndose a la “séptima raza” final en América, en clara sintonía con las tesis de *La raza cósmica*.

Por su parte, el antiimperialismo de Gamio y de Vasconcelos (que apelan al modelo indo-hispánico para frenar la amenaza de la invasión ideológica norteamericana) contrasta con el americanismo de Rojas, más abierto –al menos coyunturalmente– a incluir a los EEUU. La preocupación desigual por la gravitación del imperialismo parece traducir, en los ensayos, el grado diverso de amenaza del “gigante del Norte” en las políticas inmediatas de cada contexto nacional.

El llamado arielista de Vasconcelos, en favor de la unidad “latina” (estratégica además para esquivar el rechazo del hispanismo por parte de los indianistas) diseña un “nosotros” transnacional acorde a la estatura transnacional del propio Vasconcelos, en una escala divergente respecto del más modesto nacionalismo de Rojas, que aspira a forjar una americanización de la Argentina, apenas matizando el eurocentrismo dominante en su contexto nacional. Más evidente aun es la escala regional / nacional en el análisis de García: así como se afilia a Rojas, asignándole el vocativo de “Maestro de la Juventud” generalmente reservado a Vasconcelos, el peruano solo adhiere al ideal de “la raza cósmica” de manera crítica e indirecta, pasando previamente por la escala regional y subcontinental que lo religa primero con el movimiento neocolonial de Buenos Aires.

En cada campo intelectual nacional, la celebración del mismo tipo de mestizaje indo-hispánico parece producir efectos ideológicos muy diversos. Por ejemplo, en el contexto peruano García escribe contra la separación arqueologizante de lo indígena promovida por Luis Valcárcel, apuntando a dinamizar (a modernizar) a sectores que el autor de *Tempestad en los Andes* espera que preserven su diferencia cultural (y en definitiva, su posición de subalternos). Traducida en términos políticos, la tesis “neoindianista” de García aspira a una defensa de los sectores populares como sujetos sociales activos en el presente, aunque a costa de apagar la conflictividad de la dominación y de diluir las diferencias culturales). En este sentido, la perspectiva de García se acerca a la de Gamio, que propone suturar la nación en base a un descenso

indigenizante de las capas medias para integrar (y desindigenizar) a los sectores populares, redimidos al fin en base a la homogeneización. En cambio, Rojas encuentra en el mestizaje indo-hispánico una compensación regionalista (y americanista) frente a los discursos del positivismo europeizante, hegemónico en décadas previas a nivel nacional, e incluso una resistencia tardía a las consecuencias de la babelización inmigratoria. En este sentido, su tracción hacia el interior y hacia el mundo andino resulta “marginal” en el contexto argentino, para lo cual debe apelar especialmente a la solidaridad afectiva e ideológica del indigenismo peruano (y de los indigenismos latinoamericanos en general), en tanto discursos enunciados desde posiciones hegemónicas (y por ende, prestigiosas) en sus respectivos campos intelectuales. Por eso desde la perspectiva de Rojas, no parecen ser relevantes ni las diferencias teóricas entre Valcárcel y García, ni sus disputas en el campo intelectual peruano, en la medida en que sus ideas y sus contactos colaboran, en conjunto, en favor de una americanización de la Argentina, en polémica con el internacionalismo modernizador.

A esas diferencias conceptuales se suman las asimetrías de poder entre estas figuras, traducidas simbólicamente en el alcance imaginario que se fijan los ensayos: si bien tanto Vasconcelos como Rojas subrayan la importancia central del Estado para efectuar esa homogeneización simbólica del país, mediante la educación nacionalista de las nuevas multitudes, mientras el templo que Rojas imagina para su credo euríndico no pasa de ser un diseño imaginario (o de plasmarse en su residencia particular, realizada por Ángel Guido entre 1927 y 1929), la de Vasconcelos adquiere la fuerza performativa de un edificio público que modeliza la identidad nacional para las masas, desde el Estado.

Mientras Rojas, y sobre todo García, organizan su reflexión en torno de la identidad nacional como problema, Vasconcelos aspira a un horizonte reflexivo mucho más vasto, pretendiendo fijar la “misión de la raza iberoamericana” en su conjunto. Esa diferencia de escala parece traducir, en el alcance imaginario de los análisis (bajo límites regionales, nacionales y/o continentales), la estatura de cada intelectual en el seno de sus contextos enunciativos.

Pero es probable que estas y otras diferencias formen parte de las torsiones adaptativas necesarias para adecuar una misma matriz discursiva a las particularidades de cada campo intelectual, por lo que incluso esos puntos de contraste no hacen sino reforzar la convergencia y la complementariedad entre estos ensayos. Bajo esa matriz común, los textos peruanos y mexicanos aquí considerados aspiran a una síntesis

homogeneizante ya lograda en Argentina, según el diagnóstico tranquilizador de *Eurindia*. En este sentido, Gamio, Vasconcelos y García dejan entrever, bajo sus teorías de un mestizaje ideal, la fractura sociocultural y la debilidad de las clases medias, en sus respectivos contextos nacionales. A la vez, si Buenos Aires es faro de una homogeneización exitosa en América Latina, las “periferias” de Perú y de México se vuelven “centros” capaces de irradiar una imprescindible americanización de la Argentina. Así, incluso las diferencias entre estos discursos refuerzan la trama de legitimaciones complementarias, donde las teorías del mestizaje se mestizan entre sí para forjar, a nivel macro, una identidad indo-hispánica común para todo el continente.

### **Resistencias a una síntesis dialéctica**

Ahora bien; el distanciamiento crítico con respecto a estos modelos sintéticos de mestizaje (que Laplantine y Nouss contraponen a su concepción ideal de un mestizaje abierto a la conflictividad) comienza a plasmarse en América Latina recién a partir de los años treinta, en la obra de figuras como el brasileño Gilberto Freyre en *Casa-grande e senzala* (1933) y Roger Bastide en *As religiões africanas no Brasil* (1971), el cubano Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), y en autores argentinos que heredan de forma polémica la tesis euríndica de Rojas, como Bernardo Canal Feijóo en *Confines de Occidente* (1954) o Rodolfo Kusch en *América profunda* (1962).

En general, estos autores definen la cultura como un campo de conflictividad en sentido amplio. Allí las culturas dominadas resisten, apropiándose de la cultura dominante, en una relación violenta y a menudo traumática que impide pensar el mestizaje como una homogeneización sintética que disuelve los antagonismos y armoniza las diferencias. Esta perspectiva no dialéctica, o afín a una dialéctica abierta, permite preservar la conflictividad constante entre los elementos que se aproximan y se repelen.

Aún así, entre estos autores es posible reconocer notables diferencias, evidenciando en qué medida la superación del dualismo no alcanza para definir una univocidad de perspectivas. Así por ejemplo, en contraste con el enfoque materialista de Canal Feijóo, Kusch plantea una concepción ontológica del mundo americano como fundado en la imposibilidad de superar el dualismo desde antes de la Conquista. Esa dialéctica abierta sería visible por ejemplo en el símbolo del *Quetzacoatl* en *La seducción de la barbarie*, o en la figura de Viracocha en *América profunda*. La

valoración de un pensamiento indígena que tolera el equilibrio de antagonismos o la dualidad, sin solución sintética, implica en Kusch un cuestionamiento explícito de la dialéctica hegeliana en sentido “clásico”, lo que supone un rechazo de las perspectivas armonizantes previas (ver por ejemplo Kusch, 1962: 170-176) y, en un sentido más amplio, hace sistema con su voluntad de poner en crisis toda adhesión acrítica a la filosofía occidental. Pero al mismo tiempo, Kusch convierte esa dialéctica abierta en una matriz ontológica, como parte de un *ethos* “auténticamente” americano, engendrado bajo la incidencia del paisaje. Así, si se compara a estos autores entre sí, la misma dialéctica no sintética que los distancia respecto de los autores previos más “hegelianos” en sentido clásico, presenta matices muy divergentes, porque frente a la visión ontológica de Kusch, Canal Feijóo enfatiza las condiciones materiales (coercitivas) de esa imposibilidad de síntesis, anticipándose así a los diagnósticos culturales de los teóricos de la dependencia.

E incluso en Kusch podrían identificarse elementos residuales de la vieja dialéctica sintética del mestizaje, porque aunque privilegia la “fagocitación” (definida como la absorción de Occidente por América, en un movimiento de apropiación creativa operado desde abajo), tiende a pensar el mestizaje como el contacto y la interpenetración entre dos o más entidades autónomas, en un plano teórico sustraído de la dinámica histórica, y antes de pasar por la inestabilidad del contacto, esas entidades presentan cierta pureza o estabilidad “originaria”. Por eso Kusch no abandona el deseo de recuperar una “autenticidad” perdida, imposible en cambio desde el enfoque materialista de Canal Feijóo.

Poco tiempo después, Roger Bastide, especialista en religiosidades afro-brasileñas, piensa en términos más radicales la interpenetración cultural, como una yuxtaposición irreductible en la que se preserva la violencia de la dominación y la heterogeneidad de los sustratos culturales en contacto. Para Bastide, un ejemplo paradigmático de mestizaje no sintético se encuentra en las correspondencias entre orixás y santos católicos en la cosmovisión del candomblé, forjada en el contexto diaspórico de la migración esclava y de la evangelización forzada: esas correspondencias no conducen a una amalgama homogeneizante. La misma resistencia a la síntesis, que Bastide verifica en algunas prácticas culturales mestizas, la reencuentra en la propia subjetividad de los “aculturados”, por la tolerancia (incluso para Bastide, saludable) con que les es posible pertenecer simultánea y contradictoriamente a mundos culturales antagónicos (entre lo arcaico y lo moderno; entre lo occidental y lo no



occidental, al mismo tiempo), sin imponer una solución sintética a esas dicotomías (gracias a lo que Bastide define como “principio de corte”, al interior de la propia subjetividad).

A pesar de esas diferencias, así como el pensamiento indígena no sintético lo lleva a Kusch a cuestionar la dialéctica tradicional, el estudio del misticismo afro-brasileño (y la observación participante en los *candomblés*) desemboca, en el caso de Bastide, en el encuentro de un pensamiento no dialéctico, en el propio mundo popular, en sintonía con la línea que desemboca en el trabajo contemporáneo de Laplantine y Nouss arriba citado. En definitiva, por vías distintas y con grados desiguales de elaboración académica, tanto Kusch como Bastide parten del carácter no dialéctico del pensamiento popular indígena y africano, para desde allí cuestionar racionalmente la universalidad de la síntesis dialéctica y, con ella, del modelo civilizatorio europeo en general. En este sentido, habría que recordar que Kusch y Bastide primero, tanto como Laplantine y Nouss después, llegan al reconocimiento de una dialéctica abierta, no sintética, a partir del contacto con las propias culturas populares de base. En ese cambio parece pesar la experiencia etnográfica con culturas no europeas o no occidentales, tanto o más que la recepción de modelos filosóficos centrales, algo que la historia de las ideas suele olvidar.

### **Bibliografía**

Arce, Elizabeth Kuon et al. *Cuzco-Buenos Aires. Ruta de intelectualidad americana (1900-1950)*, Lima, Universidad de San Martín de Porres, 2009.

Basabé Benítez, Agustín. *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE, 2002.

Bastide, Roger (1971). *As religiões africanas no Brasil*, San Pablo, Pioneira, 2 vols.

----- (1977). *Antropología aplicada*, Buenos Aires, Amorrortu.

Canal Feijóo, Bernardo (julio/diciembre 1958). “Sobre el americanismo de Ricardo Rojas”. *Revista Iberoamericana*, vol. XXIII, n°46, 58-67.

Castilla, Martín (2010). “Un indigenismo contradictorio. Luis Valcárcel y *Tempestad en los Andes*”. *Pensar al otro / Pensar la nación*. Comp. Alejandra Mailhe. La Plata, Al Margen, 50-93.

Chamosa, Oscar (2012). *Breve historia del folklore argentino*. Buenos Aires, Edhasa.

Dalmaroni, Miguel (2000). “Los indios descienden de los barcos”. *Orbis Tertius*, v.4, n°7, 67-71.

De la Peña, Guillermo (2006). “Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana” en Rutsch, Mechthild (comp.). *La historia de la antropología en México*, México, Plaza y Valdés.

Devés Valdés, Eduardo – Ricardo Melgar Bao (2007). “Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos”. *Redes intelectuales en América Latina*. Santiago de Chile, Universidad de Santiago de Chile, 48-63.

Devoto, Fernando (2002). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Díaz Quiñones, Arcadio (2006). “Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación”. *Sobre los principios*, Bernal, UNQ, 9-27.

Fell, Claude (1989). *José Vasconcelos: los años del águila (1920-1925)*, México D. F., UNAM.

Gamio, Manuel (1960 [1916]). *Forjando patria*, México, Porrúa.

García, Uriel (1937 [1929]). *El nuevo indio. Ensayos indianistas sobre la sierra surperuana*, Cuzco, 2da. edición.

Gruzinski, Serge (2000). *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós.

Kourí, Emilio (2010). Manuel Gamio y el indigenismo de la Revolución Mexicana” en Altamirano, C. comp. *Historia de los intelectuales en América Latina*, vol. II, Buenos Aires, Katz.

Laplantine, François – Alexis Nouss (2007). *Mestizajes. De Arcimboldo a Zombi*, México, FCE.

Lojo, María Rosa (2004). “La raíz aborígen como imaginario alternativo”. *El pensamiento alternativo*. Comps. Hugo Biagini et al. Buenos Aires, Biblos, t.II, 311-328.

Mailhe, Alejandra (2012). “Inconsciente y folklore en el ensayismo de Bernardo Canal Feijóo”. *Latinoamérica*, n°51, 163-190.

Majluf, Natalia (1994). “El indigenismo en México y Perú: hacia una visión comparativa” en *Arte, Historia e Identidad en América: Visiones comparativas*, tomo II, México, UNAM.

Oropeza, Mariano (2005). “La estética euríndica de Ricardo Rojas”. *Arte y antropología en la Argentina*. Comp. Marta Penhos. Buenos Aires, Fundación Espigas, 117-141.

## XI° Jornadas de Investigación en Filosofía

Rojas, Ricardo (1951 [1922]). *Eurindia. Ensayo de estética sobre las culturas americanas*. Buenos Aires, Losada.

Vasconcelos, José (1966 [1925]). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, México, Espasa-Calpe, tercera edición.